

Die aristotelische Ethik.

Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Vortrag.

Von Dr. St. Schindele in München.

*Οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,
ἑσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθῃται,
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοεῖ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλλῃται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρηῖος ἀνήρ.¹⁾*

Eine Darlegung und Kritik der Grundgedanken der aristotelischen Ethik in dem Rahmen eines Vortrages begegnet erheblichen Schwierigkeiten. Der umfangreiche Stoff will sich in so kurzer Zeit nicht bemeistern lassen. Es kann deshalb nur eine gedrängte Darstellung, vielfach nur eine rohe Umrisszeichnung sein, was ich gebe, während es eigentlich ein mit minutiöser Sorgfalt aus aristotelischen Belegstellen zusammengefügtes Mosaikgemälde sein sollte. Um Wiederholungen zu vermeiden, soll Darlegung und Kritik bei den einzelnen Lehrpunkten mit einander verbunden werden.

Aristoteles hat, wie das ganze Universum, so auch das Gebiet der sittlichen Welt durchforscht. Seine „Ethik“ zeigt uns das Sittliche im Individuum; seine „Politik“ das Sittliche, wie es im Staate verwirklicht sein soll. Auch seine „Rhetorik“ liefert einiges Material zur Darlegung seiner sittlichen Anschauungen, desgleichen seine „Oekonomik“.

Die ergiebigste und wichtigste Quelle aber ist und bleibt die aristotelische „Ethik“ und zwar die nach Aristoteles' Sohne, Nikomachus, benannte „Nikomachische Ethik“ in 10 Büchern; die „Eudemische Ethik“ in 7 Büchern ist die Arbeit eines Schülers, die sog. „Grosse Ethik“ in 2 Büchern ist ein späterer Auszug aus beiden und verräth bereits stoische Einflüsse. Seit Leonh. Spengel's Untersuchungen²⁾ ist dieses Verhältniss der drei Ethiken allgemein

¹⁾ Arist. *Eth. Nic.* I, 2. 1095 b 10, aus Hesiod's *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 293. —

²⁾ Ueber das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. 1841—43, in den *Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss.*

anerkannt. Die Bücher V—VII der nikomachischen Ethik und IV—VI der eudemischen sind identisch; die Frage, welcher Bearbeitung dieselben ursprünglich angehörten, ist noch nicht völlig klargestellt. Bei Darlegung der aristotelischen Ethik können wir uns also vornehmlich an die nikomachische Ethik halten.

Die aristotelische Ethik ist wesentlich Güter- und Tugendlehre. Wir legen deshalb unseren Ausführungen die beiden aristotelischen Definitionen zu grunde, wodurch die ganze aristotelische Ethik bestimmt wird, die Definition vom höchsten Gute, als dem Ziele und Zwecke des menschlichen Daseins, und die Definition von der Tugend. Die Tugendlehre im engeren Sinne ist von Aristoteles begründet worden, während die Güterlehre schon bei Plato unter Benützung pythagoreischer Keime — so besonders der Forderung der Gottähnlichkeit — eine grundlegende Darstellung fand. Was bei Theognis, den sieben Weisen, bei Xenophanes und auch bei Demokrit an ethischen Darlegungen vorhanden ist, geht über Lebensregeln bzw. über Tugendlehren nicht hinaus.¹⁾ Unsere Ausführungen zerfallen nach dem Gesagten in zwei Haupttheile, deren jeder Gelegenheit gibt, auch andere dahin gehörige Punkte von mehr untergeordneter Bedeutung zu besprechen. Der Schluss wird dann einen Ueberblick über das Ganze bringen.

I.

Aristoteles definirt in *Eth. Nic. I*, 6 (1098 a 17) das höchste Gut also:

„τὸ δ' ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεσθαι κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μίᾳ γὰρ χελιδὼν ἕα οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μίᾳ ἡμέρᾳ. οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μίᾳ ἡμέρᾳ, οὐδ' ὀλίγος χρόνος.“ „Das dem Menschen eigenthümliche Gut ist eine Thätigkeit der Seele, wie sie der Tugend (bzw. der jeder Thätigkeit eigenthümlichen Vortrefflichkeit) entspricht, und zwar der besten und vollendetsten Tugend, wenn es deren mehrere gibt. Dazu gehört aber noch ein volles Menschenleben. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Und so macht auch ein Tag oder kurze Lebenszeit noch keinen Menschen glücklich.“ — Aehnlich auch *Eth. Nic. X*, 7, 1177 a 12.

An dieser Definition interessiren uns besonders drei Punkte, 1. Das menschliche (höchste) Gut, welches des Menschen Glückseligkeit bedingt, ist eine Thätigkeit der Seele. 2. Hierzu ist aber noch ein volles Menschenleben (und wie wir hören werden, noch manches andere) erforderlich. 3. Da es mehrere Thätigkeiten der Seele gibt,

¹⁾ Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882. I, 30 und 377.

so drängt sich sofort die Frage auf, in welcher derselben das höchste Gut des Menschen zu suchen ist.

1. In eine Thätigkeit der Seele bezw., wie sich des weiteren ergibt, in die Erfüllung der dem Menschen vermöge seiner Natur zukommenden Aufgabe und Bestimmung verlegt also Aristoteles das dem Menschen eigenthümliche Gut und damit dessen Eudämonie oder Glückseligkeit. Denn daran, dass die Glückseligkeit das letzte Ziel menschlichen Strebens ist, zweifelt Aristoteles keinen Augenblick; er gehört vielmehr zu den entschiedensten Vertretern des sog. Eudämonismus, wie überhaupt beinahe das ganze Alterthum. Dadurch verfällt natürlich auch Aristoteles dem Tadel der zahlreichen neueren Gegner des Eudämonismus, der z. B. von Eduard v. Hartmann¹⁾ ohne weiteres zur Pseudo-Moral gerechnet wird. Allein es scheint mir ganz richtig zu sein, was Heinze²⁾ sagt:

„Die eudämonistische Richtung zeigt sich bis jetzt in jedem System der Moral, sei es, dass sie offen anerkannt wird, sei es, dass man sie erst bei genauerem Suchen entdeckt.“

Es handelt sich also für Aristoteles nur darum, worin man die menschliche Glückseligkeit zu suchen hat, und er findet sie in der Energie, in der Thätigkeit der Seele. Damit stellt sich Aristoteles unter die Vertreter des sog. Energismus, wie ihn ähnlich im Alterthume Plato und die Stoiker, in der neuen Zeit Spinoza, Leibniz, auch Kant, Hegel, Schleiermacher und andere vertreten.³⁾

Also nicht in der Lust, nicht in Ehre und Reichthum sieht Aristoteles das höchste Gut. Mit dem Hedonismus im strengen Sinne des Wortes, wie ihn die Cyrenaiker und Epikureer vertraten, und wie ihn die späteren Materialisten z. B. La Mettrie, Helvetius, Diderot usw. wieder aufnahmen, ist damit auch der sog. individuelle Utilitarismus abgewiesen, der im materiellen Wohle des Individuums das letzte Ziel des Menschen erblickt. Es ist aber auch kein Platz gelassen für den sog. socialen Utilitarismus, wie ihn schon der Rechtslehrer Pufendorf († 1694) vertrat, und wie ihn die englischen Positivisten, so Stuart Mill, Bailey, Spencer vertreten, wonach das sociale Wohl das Ausschlaggebende bei Beurtheilung einer

¹⁾ Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin, 1879. S. 7. —

²⁾ Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1883. — ³⁾ Paulsen, System der Ethik, I. 256. Ueber die ganze Frage vergleiche man Thomas Aq. 1. 2. q. 1. aa. 1—5; dann *Cont. Gent.* III, 2. 3.

Handlung ist. Bei Aristoteles findet sich ja keine derartige Würdigung der Persönlichkeit, dass der Einzelne zur Geltung und Anerkennung gelangen könnte. Darum weiss er auch nichts von einer Menschheit, einer menschlichen Gesellschaft als einer zusammengehörigen Gemeinschaft, von einer Humanität, welche alle Menschen zur Einheit verbindet, von einer Cultur im weiteren Sinne; dies brachte voll und ganz erst das Christenthum.¹⁾ Konnte sich ja doch auch Plato nicht zur Idee einer Menschheit im Gegensatze zu den einzelnen Völkern emporschwingen; gerade er hält an dem Gegensatze zwischen Hellenen und Barbaren fest. Weil bei ihm der Staat die höchste Form zur Realisirung der Sittlichkeit ist, darum kann er der Menschheit keine gemeinsame sittliche Aufgabe zuweisen. Ohnehin sah er, wie sich aus seinem *Timaeus* und *Politicus* ergibt, in der Völkergeschichte nur ein Werden und Vergehen, einen Kreislauf.²⁾ Fragen, wie sie der moderne Perfectionismus und besonders der Evolutionismus aufwirft, ob es für die ganze Menschheit eine Weiterentwicklung, eine sich stets mehr entfaltende Vervollkommnung, einen unbegrenzten Fortschritt gibt, eine Erziehung des Menschengeschlechtes zur Humanität, wie Lessing sagt, ein Kommen des Reiches Gottes, wie rationalistische Theologen sagen, solche Fragen hat sich weder Plato noch Aristoteles vorgelegt.³⁾ Deshalb braucht man übrigens des Aristoteles Weltansicht noch nicht „flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet“ zu nennen, wie dies Schopenhauer⁴⁾ thut. Wenn die Alten auch an ein göttliches Walten in der Welt, an eine Zweckmässigkeit in der Naturordnung usw. glaubten, so waren ihnen doch Gedanken, z. B. dass die Menschheit oder nur ein einzelnes Volk durch eine höhere Macht einem bestimmten Ziele entgegengeführt werden könnte, fremd.⁵⁾

¹⁾ Luthardt, Die antike Ethik. Leipzig, 1887. S. 94. — ²⁾ Neander, Wissenschaftliche Abhandlungen. Berlin, 1851. S. 180. — ³⁾ Vgl. darüber Thomas Aq. 1. p. q. 103. 104. — ⁴⁾ Parerga und Paralipomena. I, 51. — ⁵⁾ Schmidt, a. a. O. II, 68. Dass bei Aristoteles der Mensch als Ziel und Mittelpunkt der gesammten sublunaren Welt gilt, ist bekannt; er vertritt in dieser Hinsicht so recht den anthropocentrischen Standpunkt. Gelegentliche gegentheilige Bemerkungen ändern daran nichts. So heisst es *Eth. Nic.* VI, 7. 1141 a 22: *εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν*, „es müsste denn der Mensch das höchste und beste Wesen im Weltall sein.“ Noch deutlicher drückt er sich hierüber aus *Eth. Nic.* VI, 7. 1141 a 33: *εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἀνθρώπος, τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεώτερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἔξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν* „Auch der Grund, der Mensch sei doch

Dem teleologischen Charakter seiner ganzen Philosophie entsprechend, beginnt Aristoteles auch seine Ethik mit einer Untersuchung über den Zweck überhaupt und den Endzweck insbesondere. Es erscheint ihm ganz unglaublich, dass der Mensch von Natur aus zwecklos sein sollte. Der Zweck der Dinge aber, weswegen sie sind, liegt in ihrer ungehemmten Thätigkeit.¹⁾ Deshalb kann man aus den Werken den Zweck der Dinge erkennen.²⁾ Darum wird in der Ethik, um das höchste Gut des Menschen zu finden, zuerst die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit untersucht.³⁾ Die empirische Betrachtung des Menschen hat ihm die Vernunft, den *νοῦς*, als das den Menschen Auszeichnende, ihm allein Eigenthümliche gezeigt.⁴⁾ In der Thätigkeit dieser Vernunft, der theoretischen wie der praktischen, wird das Ziel des Menschen gelegen sein. Also nach dem Wesen des Menschen als solchen, wie er sich vom Thiere unterscheidet, bestimmt Aristoteles die Eudämonie desselben. Auf inneren Zwecken, welche das Wesen des Menschen bilden, beruht nach ihm das Ethische. Das Denken als die specifisch menschliche Thätigkeit, die Unterordnung des Begehrens unter das Denken nebst der Erhebung der Lust zu höheren Zwecken bilden ihm die Grundlage der Ethik. Trendelenburg⁵⁾ nennt, gegenüber der transcendenten Teleologie eines göttlichen Weltplanes, diese Auffassung des Ethischen eine Ethik der immanenten Teleologie, wozu übrigens schon bei Plato die Ansätze vorhanden gewesen, welche Aristoteles vollendet habe.

Kant⁶⁾ warnt ausdrücklich davor, dass man aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur das sittliche Princip ableite. Kant will ein Princip, das nur darum für den Menschen gilt, weil es für alle vernünftigen Wesen gilt. Er findet dies in der Form des Allgemeinen. („Handle so, dass die *Maxime* deines Handelns jederzeit Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne.“) Er schliesst alle materialen Bestimmungsgründe aus. Aristoteles dagegen sieht

das vorzüglichste aller lebenden Wesen, fällt nicht ins Gewicht; denn es gibt andere Dinge, die viel göttlicherer Wesenheit sind als der Mensch, wie, um das Augenfälligste anzuführen, die Himmelskörper, woraus das Weltgebäude besteht:“

¹⁾ *Metaph.* IX, 8. 1050 a 21: τὸ ἔργον τέλος, ἢ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον, „das Werk ist Zweck, die Thätigkeit (Wirklichkeit) aber ist das Werk.“ Aehnl. *Metaph.* 1050 a 9. — ²⁾ *De part. an.* 655 b 20: ἐκ τῶν ἔργων γὰρ γνωρίζειν (τίσος ἐνεκεν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις ἕκαστον) ἀναγκαῖον ἂν εἴη. — ³⁾ Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung. Berlin, 1872. S. 104. — ⁴⁾ *Eth. Nic.* I, 6; II, 5. — ⁵⁾ Historische Beiträge zur Philosophie. III. Berlin, 1867. S. 165. — ⁶⁾ *Metaphysik der Sitten*, ed. Hartenstein IV, 48 ff., ed. Rosenkranz VIII, 52.

das Ziel des Menschen in der Vollendung der menschlichen Natur, deren Wesen und Idee in sich selber wie den inneren Zweck so auch das Maas besitzt. Es ist übrigens bekannt, dass Kant nur dürftige Kenntnisse von Plato und Aristoteles hatte. Darum polemisirt er auch nicht gegen Aristoteles, der in dem eigenthümlichen Wesen der Menschennatur das concret Allgemeine sieht, während Kant das an Inhalt leere formal Allgemeine aufstellt. Es ist unrichtig, wenn Kant meint, ein solches materiales Princip, wie es ja bei Aristoteles das innere Wesen oder der innere Zweck des Menschen ist, beruhe auf Selbstsucht. Aristoteles hat allerdings sein Princip nicht so ausgearbeitet, dass alles, was darin enthalten ist, deutlich hervorträte. Aber es ist darin auch das Allgemeine, welches Kant so sehr betont, enthalten. Denn Aristoteles stellt ja nicht die zufällige empirische Natur dieses oder jenes Menschen an die Spitze, sondern das, was nach der inneren Bestimmung des Menschen nothwendig und allgemein ist. Nicht das Selbstische, sondern das menschlich Nothwendige und Allgemeine ist Princip und Beweggrund des sittlichen Handelns. Vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet, kann der Mensch auch keine andere Aufgabe haben, als die Idee seines Wesens zu erfüllen. Aristoteles geht hiebei von der psychologischen Betrachtung aus und nähert sich in etwas der modernen psychologischen Behandlung der Ethik. Freilich gehört zum aristotelischen Principe der Sittlichkeit eine teleologische Weltanschauung, die in dem Systeme von unter- und übergeordneten Zwecken in der Welt auch dem Menschen eine Stelle einräumt. Indem sich der Wille diesem Systeme einordnet, haben wir das sittliche Sollen, welches durch freiwillige Anerkennung zum sittlichen Wollen wird.¹⁾ Es basirt auch bei Plato die Tugendlehre vollständig auf dessen Psychologie; im übrigen aber gehen Plato und Aristoteles in der Ethik im allgemeinen und in der Bestimmung des höchsten Gutes und des Principes der Sittlichkeit im besonderen fundamental auseinander. Plato sieht in der Idee des Guten d. h. in der Gottheit bezw. in der Verähnlichung damit das höchste Ziel des Menschen. So im *Theaetet* 176 B, ὁμοιωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Allerdings hat diese Bestimmung grosse Schwierigkeiten. Wenn die Idee des Guten bei Plato als etwas Abstractes, Unpersönliches gefasst werden müsste, wie es die späteren Platoniker auch thaten — obwohl bei Plato sich genug Stellen für die Persönlichkeit Gottes finden —, wie sollte damit eine Verähnlichung zu denken sein?²⁾ Bei Plato ist

¹⁾ Trendelenburg, a. a. O. III, 175. — ²⁾ Neander, a. a. O. 174.

die Ethik auf das engste mit seiner Ideenlehre und seiner Metaphysik verbunden. Eine solche enge Verbindung von Ethik und Metaphysik besteht bei Aristoteles keineswegs. Herbart müsste in dieser Hinsicht mit Aristoteles sehr zufrieden sein, denn Herbart's Ideal ist eine Ethik, die unabhängig von Metaphysik und auch Psychologie ihre Principien in eigener Klarheit besitzt.¹⁾ Im übrigen haben die Alten; und auch Aristoteles, Metaphysik, Psychologie und Ethik zwar nicht wie Fremdes mit einander vermischt, wohl aber in weiser Einheit zusammen zu halten gesucht. Wenn Aristoteles in seiner Metaphysik mit den platonischen Ideen als selbständigen Realitäten, diesen „poëtischen Metaphern“ Plato's aufräumt, so kann selbstverständlich seine Ethik mit denselben und mit der Idee des Guten ganz besonders nichts anfangen. Zudem bemerkt Aristoteles ausdrücklich, es handle sich in der Ethik nicht um die Idee des Guten an sich, sondern um das Gute für uns, um das im praktischen Leben ausführbare Gute²⁾. Der durchgängige Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles zeigt sich auch in der Ethik: Plato ist der gottbegeisterte Idealist, Aristoteles der vorsichtig an das Gegebene sich haltende Realist. Wie der Stagirite sein höchstes Ziel auf dem empirischen Wege der Beobachtung des Menschen und seiner Natur gefunden hat, nicht auf apriorischem, metaphysischem Wege, so trägt auch seine ganze Ethik einen vorwiegend empirischen Charakter, empirisch in dem Sinne einer beschreibenden Darstellung dessen, was zu Aristoteles' Zeiten in den Kreisen reicher vornehmer griechischer Vollbürger an sittlichen Anschauungen vorhanden gewesen ist. Die Darstellung der einzelnen Tugenden in der nikomachischen Ethik zeigt dies besonders deutlich und v. Henning³⁾ wird nicht Unrecht haben, wenn er dabei von einer geistigen Naturgeschichte redet. Damit soll Aristoteles nicht

¹⁾ Trendelenburg, a. a. O. III, 161. — ²⁾ *Eth. Nic.* I, 4. 1096 b 30: ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν, ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἰδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτὸ, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτικὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. „Indessen lassen wir diese Dinge für jetzt beiseite; denn das schärfere und genauere Eingehen auf dieselben gehört in das Gebiet einer anderen philosophischen Disciplin, ebenso auch das Eingehen auf die Ideenlehre. Denn wenn es auch einen solchen einheitlichen Begriff dessen, was man allgemein gut nennt, gibt, oder eine Idee desselben an und für sich existirte, so wäre doch offenbar, dass dies nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung fällt und nichts ist, was der Mensch sich aneignen kann. Unsere gegenwärtige Untersuchung aber hat es mit letzterem zu thun.“ — ³⁾ Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung. Berlin, 1825. S. 80.

zu einem erkenntnistheoretischen Empiriker gestempelt werden. Er ist ja, wie Schopenhauer¹⁾ mit Recht bemerkt, auch da, wo er Empiriker sein will, kein ganz consequenter und methodischer. Dies zeigt sich z. B. in der Schrift *De generatione et corruptione*, II, 4, wo er aus Begriffen *a priori* eine Chemie construiren will; desgleichen in *De coelo*, wo er vielfach aus bloßen Begriffen das Wesen der Natur erforschen und erkennen will. In diesem mehr empirischen Charakter der aristotelischen Ethik liegen deren Lichtseiten, aber auch manche Schattenseiten begründet. Die hauptsächlichste der letzteren soll gleich jetzt genannt werden. Es fehlt der aristotelischen Ethik die letzte höchste principielle Grundlage, womit auch eine streng deductive Behandlung unmöglich wird. Aristoteles verfährt denn auch in der Ethik, wie Schopenhauer²⁾ sagt, nicht analytisch, sondern synthetisch. Daran ändert es nichts, dass z. B. Eucken³⁾ in der Thätigkeit, Neander⁴⁾ aber in der Idee des Staates und zwar des empirischen, nicht des überspannten platonischen das höchste Princip der aristotelischen Ethik sehen. Aristoteles setzt als im allgemeinen Bewusstsein liegend voraus, worin das richtige und das verkehrte Handeln besteht. Er untersucht nur empirisch, durch welche Seinsbeschaffenheit das eine oder andere herbeigeführt wird, und was die Tugenden sind. Wir ersehen aus der aristotelischen Ethik oft lediglich, wie zu seiner Zeit über richtig und unrichtig Handeln gedacht wurde⁵⁾. Aristoteles zeigt sich uns in der Ethik mehr als beschreibender Beobachter, der von der gesunden Beobachtung des Einzelnen ausgeht, denn als Systematiker, der von dem Praktischen in erster Linie abstrahirend auf speculativer Grundlage ein Princip verfolgt.⁶⁾

Mit diesem mehr empirischen Charakter seiner Ethik ist es von selbst gegeben, dass Aristoteles das höchste Gut des Menschen nicht in einem jenseitigen überirdischen Leben sucht, sondern in diesem irdischen Dasein. Deshalb sagt Luther in der *Disputatio contra scholasticam theologiam* 1517⁷⁾: „Aristotelis sententia de felicitate repugnat doctrinae catholicae.“ Später⁸⁾ ist er etwas milder und bemerkt nur, dass die Glückseligkeit, wie sie Aristoteles als Ziel der Menschen bezeichne, für dieselben doch beinahe unerreichbar sei. Uebrigens glaubte Thomas v. Aquin bei Aristoteles den Gedanken

¹⁾ A. a. O. I, 54. — ²⁾ Grundprobleme der Ethik. S. 65. — ³⁾ A. a. O. S. 106. — ⁴⁾ A. a. O. S. 192. — ⁵⁾ Schmidt, A. a. O. I, 31. — ⁶⁾ Neander, A. a. O. S. 191. 200. — ⁷⁾ *Opp. lat. var. arg.* vol. I. p. 318, cura Schmidt. Erl. et Francof. — ⁸⁾ *Enarrat. in genes.* Exeget. op. lat. cur. Elspenger, Erl. Francof. t. I. p. 164.

zu finden, das höchste Gut und damit die Glückseligkeit des Menschen sei nicht im Bereiche des Geschöpflichen zu finden. Er sagt im *Com. in I. Eth. lect. VI.*¹⁾:

„Aristoteles non intendit improbare intentionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in 12. *Metaph.* ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis.“²⁾

Es ist richtig, wenn die aristotelische Gottheit als Gegenstand der Liebe und des Verlangens alles bewegt³⁾, so könnte man erwarten, dass Aristoteles die Erkenntniss und Liebe Gottes als höchstes Ziel des Menschen bezeichnen würde. Auch manche andere Stellen der aristotelischen Schriften konnten den hl. Thomas zu seiner Anschauung bringen. Da ist z. B. die merkwürdige Stelle in *Eth. Nic. VII, 14. 1153 b 30*:

„Die Menschen erstreben alle ein und dieselbe Lust und zwar eine Lust, die sie selber nicht ahnen oder aussprechen können. Denn allem wohnt von Natur etwas Göttliches inne.“

Allein nach unserer Ansicht muss man sich hüten, bei Aristoteles die eigene christliche Ueberzeugung finden zu wollen, während der uns vorliegende Aristoteles dem widerspricht. Aristoteles wirft z. B. *Eth. Nic. I, 10. 1099 b 19* die Frage auf, ob nicht am Ende die Glückseligkeit ein Geschenk der Götter sei; aber diese Frage wird nicht weiter verfolgt, sondern mit der skeptischen Bemerkung abgethan:

„wenn es überhaupt Geschenke der Götter für die Menschen gibt, dann müsste freilich auch die Glückseligkeit so eine Gottesgabe sein.“ „εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τί ἐστιν θεῶν δῶρημα ἀνθρώποις, εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόδοτον εἶναι.“

Wie sollte auch Aristoteles das höchste Gut in das jenseitige Leben verlegen können, da er offenbar von demselben sehr wenig hält, es nach dem griechischen Mythos als ein schattenhaftes Dasein erachtet, dem das Leben hier auf Erden jedenfalls weit vorzuziehen ist. Bei Sokrates, Platon, dem griechischen Volksglauben, war die Lehre von der Fortdauer der Seele, der jenseitigen Vergeltung, dem Lohne und der Strafe im Hades etwas sehr Geläufiges. Platon im *Menon 81 A B* spricht mit Anerkennung von den Lehren mancher eleusinischer Priester und Priesterinnen:

¹⁾ Ed. Antwerp. 1612, t. 5. fol. 5 b. — ²⁾ Ritter, Die Moral des hl. Thomas v. Aquin. München, 1868. S. 138, woselbst übrigens die Stelle falsch citirt ist. — ³⁾ *Metaph.* XII, 7. 1072 b 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμερον; ferner *Met.* XII, 7. 1072 a 26: κινεῖ δὲ ὡς τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ ῥοητὸν [κινεῖ οὐ κινούμενα].

„Sie sagen nämlich, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, und bald ein Ende nehme, was man sterben nenne, bald aber wieder entstehe, jedoch niemals untergehe; deshalb müsse man das Leben so heilig wie möglich führen.“¹⁾

Isokrates²⁾ redet von den beseligenden süßen Hoffnungen, besonders der in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten. Derlei Erwägungen haben so gut wie keinen Einfluss auf die aristotelische Ethik. Das Jenseits, überhaupt das Zukünftige, ist nach Aristoteles verborgen und ungewiss, darum bleibt es bei seinen ethischen Darlegungen ausser Ansatz.

Hiebei sehe ich ganz ab von den Schwierigkeiten, welche die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit bei Aristoteles bietet. Was soll denn der *νοῦς ποιητικός*, dem er die Unsterblichkeit zuschreibt, im Jenseits ohne den Körper thun? Der aristotelische Dialog *Eudemos*, der uns über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles hätte nähere Aufklärung geben können, ist leider nicht mehr vorhanden. Zwar erörtert Aristoteles *Eth. Nic. I, 11. 1101 a 21 sq.*, wie die Schicksale der Nachkommen auf die verstorbenen Vorfahren im Hades einen Einfluss haben, deren Glückseligkeit aber nicht zerstören. Aber daraus ist nicht viel zu erschliessen, in Betracht des skeptischen Tones, mit dem er es thut:

„Μᾶλλον δ' ἴσως (συλλογιστέον) τὸ διαπορεῖσθαι περὶ τοὺς κεκμηκότας, εἴ τις ἀγαθοῦ κοινωνοῦσιν ἢ τῶν ἀντιειμένων.“ „Es ist in Betracht zu ziehen die Erwägung, ob überhaupt die Entschlafenen noch eines Gutes oder Uebels theilhaftig sind!“

Dieser skeptische Ton in unserer Frage findet sich übrigens auch bei Sokrates und anderen³⁾. Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass manche z. B. auch Rolfes⁴⁾ bei Aristoteles die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit klar ausgesprochen finden⁵⁾.

Es kann deshalb Aristoteles das Ziel des Menschen nicht wohl

¹⁾ Οἱ μὲν λέγοντες εἶσι τῶν ἱερῶν τε καὶ ἱερείων . . . φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτῶν, ὃ δὲ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον. — ²⁾ 1, 39. — ³⁾ Schmidt, a. a. O. I, 108. — ⁴⁾ Im Jahrbuche für Philosophie und speculative Theologie. IX. Bd. (1895) S. 181 ff. — ⁵⁾ Bekanntlich haben sich die Averroïsten des späteren Mittelalters, nach welchen der vernünftige Theil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehrt und in dieser unsterblich ist, und die nach Alexander von Aphrodisias benannten Alexandristen, welche auch diesen Theil der Seele für sterblich hielten, beide auf Aristoteles berufen. In der Verneinung der individuellen Unsterblichkeit waren beide einig. Der Alexandrist Petrus Pomponatius († 1525) meinte, die Tugend sei von dem Glauben an die Unsterblichkeit unabhängig und ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe zu üben.

mit Plato in einer Verähnlichung mit der Gottheit bzw. der höchsten Idee des Guten sehen¹⁾, die sich in Erkenntniss und Liebe vollziehen würde. Dieses Princip, in dem Neander²⁾ eine Weissagung auf das Christenthum sieht, kam aber bei Plato nicht zur vollen Durchführung mit allen Consequenzen, die es in sich begreift. Nach Plato will die neidlose Gottheit, dass ihr die Welt so ähnlich als möglich sei, um so mehr also der Mensch, der ein Abbild der Welt ist, welche Plato ja als ein beseeltes und vernünftiges, organisches Wesen betrachtet, und dessen Seele die Weltseele im kleinen darstellt. Der Mensch stammt wie die Welt aus der Idee und muss darum wieder zur Idee hingeeordnet sein.³⁾ So wurzelt bei Plato die Forderung der Verähnlichung mit Gott bzw. der Idee des Guten wie überhaupt seine Ethik in der Tiefe seiner Metaphysik, unterliegt aber auch deren Schwierigkeiten. Die Forderung der Gottähnlichkeit findet sich schon bei den Pythagoreern. Nach ihnen soll der Mensch sich als ein Besitzthum der Götter betrachten; so nach Platon's *Phädon* 62 B. Der Mensch sei bestimmt, ein Abbild der Gottheit zu sein, εἰκὼν πρὸς τὸν Θεόν, so berichten Themistius⁴⁾ und Clemens Alexandrinus⁵⁾ von den Pythagoreern. Nach ihnen sei „dem Gotte ähnlich zu werden, das Ziel“, τέλος ὁμοίωσιν Θεοῦ, so überliefern Jamblichus⁶⁾ und Stobäus⁷⁾.

Wie schon gesagt, hievon findet sich in den anerkannt echten Schriften des Aristoteles so gut wie nichts. Aristoteles und grösstentheils die ganze Antike will das irdische Leben, das im Diesseits abgeschlossen ist, maassvoll, edel und vernünftig gestalten, besonders mit Rücksicht auf den Staat. Das Christenthum aber geht bekanntlich aus von der Beziehung des Menschen zur Gottheit, des irdischen Lebens zum jenseitigen.⁸⁾ Mehr oder weniger thut dies auch Plato. Darum hat ein alter Erklärer des Aristoteles, David der Armenier, Recht, wenn er sagt⁹⁾: Plato ist Theolog, wenn er Physiolog sein wolle, und Aristoteles Physiolog, wenn Theolog.¹⁰⁾

Dass übrigens des Aristoteles Ansicht über diesen Punkt, wie seine ganze Theologie nicht ganz frei gewesen ist von Schwankungen, das dürfte sich z. B. aus der Thatsache ergeben, dass sein Schüler

¹⁾ Vgl. darüber Thomas Aq. *Cont. gent.* III. c. 16–63. — ²⁾ A. a. O. S. 181. — ³⁾ Trendelenburg, A. a. O. II, 139. — ⁴⁾ *Or.* 15, 192 b. — ⁵⁾ *Strom.* 5, 5, 29. — ⁶⁾ *Vit. Pyth.* 137. — ⁷⁾ *Ecl. eth.* 2, 6, 3. — ⁸⁾ Luthardt, A. a. O. S. 95. — ⁹⁾ *In categ. Arist.* 27 a 15. — ¹⁰⁾ Trendelenburg, A. a. O. II, 150.

Eudemos¹⁾ ausdrücklich Gotteserkenntniss und Gottesverehrung als höchstes Ziel des Menschen bezeichnet.²⁾ Dagegen lässt die „Grosse Ethik“ diese Beziehung der Ethik auf Religion wieder fallen. Die Frage würde sich anders gestalten, wenn auch für die Ethik gelten würde, was Plutarch im Leben Alexander's des Grossen von der aristotelischen Metaphysik berichtet: Aristoteles habe darin keineswegs alles offen vorgelegt, was er bei sich fertig hatte.³⁾ Desgleichen wenn die als 2. Buch der Oekonomik bekannte lateinische Schrift wirklich Aristotelisches gibt; denn es heisst dort: Es ist Aufgabe jedes der beiden Ehegatten, darnach zu streben, dass er mehr Gutes wirke als der andere, und der bessere und gerechtere sei, damit er im Alter den Kindern gegenüber sich darauf berufen könne und vor den Göttern das volle Verdienst habe.⁴⁾ Dass in der aristotelischen Schule das religiöse Element doch nicht so ganz unberücksichtigt blieb, wie es den Anschein haben könnte, dürfte sich auch daraus ergeben, dass Theophrast, der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles, von dem wir das „Buch der Charaktere“, eine consequente Weiterbildung der aristotelischen beschreibenden Sittenlehre, haben, eine eigene Schrift über die Frömmigkeit hinterliess, von der freilich nur Reste vorhanden sind.⁵⁾ Wir dürfen aber auch nicht vergessen, dass aus derselben Schule auch Straton der Physiker stammt, der Nachfolger des Theophrast, und dass dieser die aristotelischen Lehren zu einem pantheistischen Naturalismus aus- oder umbildete.

¹⁾ *Eth. Eud.* VII, 15. 1249 b 16. — ²⁾ ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος. εἴ τις δ' ἢ δι' ἐνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φράση. . . . τίς μὲν οὖν ὄρος τῆς καλοκαγαθίας καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον. „Eine Lebensweise, welche derart Güter — seien dies leibliche oder äussere oder sonstige oder Freunde — erwirbt und besitzt, dass hiedurch die Erkenntniss Gottes am meisten bewirkt wird, ist die beste und das schönste Ziel. Wenn sie aber durch Mangel oder Ueberfluss die Verehrung und Erkenntniss Gottes hindert, dann ist sie schlecht. . . . Worin also das Ziel der Tugend und der Zweck der Güter gelegen ist, sei hiermit bestimmt!“ — ³⁾ *Plutarchi Vitae parallelae.* III ed. Teubner. 1891. c. 7. p. 286: Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλει εὖ πράττειν. Οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοῦς τοὺς ἀκροαματικούς τῶν λόγων. . . . Ταύτην μὲν οὖν τὴν φιλοτιμίαν αὐτοῦ παραμυθούμενος Ἀριστοτέλης ἀπολογεῖται περὶ τῶν λόγων ἐκείνων, ὡς καὶ ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων. Vgl. Adhock im *Philos. Jahrb.* d. Görresges. 7. Jahrg. (1894) S. 199. — ⁴⁾ Val. Rose, *Arist. pseudopigr.* 654; Schmidt, A. a. O. I, 195. — ⁵⁾ Schmidt, a. a. O. I, 33, und Ueberweg-Heinze, *Gesch. d. Phil.* 8. Aufl. I, 252.

2. Reicht aber die tugendgemässe vernünftige Thätigkeit der menschlichen Seele allein hin zur Glückseligkeit? Nein, sagt Aristoteles, es muss ein volles Menschenleben dazu kommen. Das ist zunächst auf die Lebenszeit zu beziehen; zwar meint von Henning¹⁾, unter dem vollen Leben sei das sittliche Gemeinwesen zu verstehen. Indessen sagt Aristoteles ja selber: Eine Schwalbe macht keinen Sommer, ein Tag, eine kurze Lebenszeit keinen glückseligen Menschen. Wie die weiteren Ausführungen des Aristoteles zeigen, gehören aber zur vollen Glückseligkeit noch zwei andere Dinge, nämlich Lust und äussere Güter. Wie sollte sich auch die Glückseligkeit eines vornehmen Griechen seiner Zeit — denn diese schildert Aristoteles — sich denken lassen ohne äusseres Glück! Der empirische Charakter der aristotelischen Ethik tritt hier wieder zu tage.

Hiemit wären wir zum vielumstrittenen Probleme der Lust gekommen. Was lehrt Aristoteles über die Lust? Oben haben wir schon gehört, dass er die grobsinnliche Lust als Lebensziel unbedingt abweist. Aber er geht nicht so weit, wie die Kyniker und Stoiker; er nimmt die Mitte ein zwischen Epikur und Stoa; als genauer Beobachter weiss er die Bedeutung der Lust für das sittliche Handeln besser zu schätzen: Die Lust, wie die äusseren Güter, gehören nach ihm zur Completirung der Glückseligkeit. Die Lust ist die naturgemässe Vollendung jeder Thätigkeit, sie stellt sich von selber ein, wie Schönheit und Gesundheit bei vollkommener Beschaffenheit des Körpers. Die Ausführungen über die Lust finden sich theilweise im VII., vorzüglich aber im X. Buche der nikomachischen Ethik. Besonders in den ersten fünf Kapiteln des X. Buches zeigt Aristoteles, wie die sittliche Handlungsweise zur Lust werden müsse und solle, und wie die Lust jede Tugend begleiten müsse. Als charakteristische Stelle heben wir aus der aristotelischen Lustlehre die folgende aus²⁾:

„Τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὡς ἡ εἴς τις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.“ „Die Lust ist die naturgemässe letzte Vollendung der Thätigkeit, nicht als innewohnendes Princip, sondern als eine hinzukommende Höhe, wie zur Jugendreife die Schönheit hinzutritt!“

Nach Aristoteles entspringt also aus der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit — und dies ist die der Vernunft und Tugend entsprechende — eine derselben eigenthümliche Lust. Die Lust ist daher ein Kennzeichen und ein Erforderniss der Tugend; denn ohne

¹⁾ A. a. O. S. 77. — ²⁾ *Eth. Nic.* X, 4. 1174 b 31.

diese Lust wäre im Handelnden noch etwas vorhanden, was der Tugend widerstrebt.¹⁾

Damit hat Aristoteles die so äusserst delicate Frage über die Lust in der Ethik in einer Weise gelöst, dass man Trendelenburg beistimmen muss, wenn er sagt²⁾, die moderne Ethik hätte nicht nöthig, das richtige Verhältniss zwischen Lust und ethischem Princip erst aufzufinden, nachdem Aristoteles hierin das Richtige getroffen habe, wie ja auch die moderne Mathematik den pythagoreischen Lehrsatz nicht erst wieder zu entdecken brauche.

Aber, kann man einwenden, Aristoteles setzt sich mit seiner Lehre über die Lust doch mit grossen Autoritäten in Widerspruch, so insbesondere mit Kant und dessen Rigorismus! Trendelenburg meint³⁾, richtig verstanden, streiten eigentlich Kant's Lehre vom reinen guten Willen und Aristoteles' Lehre von der Lust nicht miteinander, sondern ergänzen sich.

Gegenüber dem Eudämonismus seiner Zeit führte Kant den Begriff des laueren Willens ein, der nur des Gesetzes wegen will, und stellte seinen berühmten kategorischen Imperativ auf. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) heisst es gleich am Anfange:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille.“

„Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch.“⁴⁾

Nach Kant muss der gute Wille unabhängig von den Neigungen, ja selbst im Widerspruch mit den Neigungen entscheiden; nur die Achtung bezw. Vorstellung des Gesetzes darf Bestimmungsgrund des Handelns sein. Bei Kant ist Pflicht „die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz.“ Kant sagt in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“ (1797)⁵⁾: „Die Pflicht ist eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zweck.“ Nur das Gesetz soll Triebfeder des Handelns sein. Es hat sich bekanntlich Schiller gegen diesen Rigorismus gewendet und bemerkt, dass Kant die Idee der Pflicht mit einer Härte vortrage, die alle Grazien davor zurückscheuche;

¹⁾ Trendelenburg, A. a. O. III, 181. Vgl. dazu *Eth. Nic.* I, 9. 1099 a 15 sqq. —
²⁾ A. a. O. III, 212. — ³⁾ A. a. O. III, 212. — ⁴⁾ Ausgabe Hartenstein IV, 62, Rosenkranz VIII, 67. — ⁵⁾ ed. Rosenkranz IX, 239; ed. Hartenstein V, 210.

er habe wie ein Drakon seiner Zeit gegenüber der Laxität die Rigidität des Gesetzes geltend gemacht. Noch bekannter sind die hierauf bezüglichen Distichen Schiller's in den „Philosophen“:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
 Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
 Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
 Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.“

Kant scheidet Lust und Tugend schroff von einander ab. Es fehlt infolge dessen der kantischen Ethik die praktische Verwendung der Lust, die belebende Wärme des Gefühles. Weitere daraus sich ergebende Schwierigkeiten nöthigen Kant, Gott und Unsterblichkeit als praktische Postulate einzuführen. Die Ethik, sagt Trendelenburg¹⁾, kann die Lust im Principe nicht fahren lassen, und doch nicht als Princip aufnehmen. Wo das Gute noch verdriesslich und mürrisch hervortritt, da hält noch der natürliche Mensch den geistigen zurück. Eine Ethik, welche die Lust ausschliessen wollte, wäre wider die Natur, und eine Ethik, welche die Lust zum Princip machen wollte, wäre wider den Geist.

Aristoteles hält hier die richtige Mitte ein. Bei ihm ist das Princip für das menschliche Wollen und Handeln in dem inneren Wesen und zugleich Zwecke des Menschen gelegen. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll sich vollenden, theils durch die Tugenden des Denkens, theils durch Unterordnung der Triebe unter die Vernunft. Die Lust wird hiebei nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine naturgemässe vollendende Folge betrachtet. Darum ist bei Aristoteles auch nicht die Selbstsucht, die ungeordnete Selbstliebe, das Princip. Aristoteles sagt, der Tugendhafte handelt gerne mit Freuden tugendhaft. Darin sieht Neander²⁾ mit Recht eine Annäherung an die christliche Auffassung. Man hat ja auch dem Christenthum oft aus seinem Eudämonismus einen Vorwurf gemacht. Man vergisst aber dabei, dass die Freude und Glückseligkeit nicht in ein Ziel gesetzt wird, welches dem sittlichen Handeln fremdartig entgegensteht. Erst dann wäre der Vorwurf berechtigt.

In dem angegebenen aristotelischen Principe, das Wesen des Menschen sei sein Zweck, liegt der vielbesprochene „reine lautere Wille“ Kant's dem Keime, ja der Wurzel nach schon enthalten. Aristoteles will die Lust nicht bloß als ein Anhängsel der Tugend gefasst wissen; Lust an der Tugend ist ein Bestandtheil der Tugend; wer

¹⁾ A. a. O. III, 172 ff. — ²⁾ A. a. O. S. 201.

sich nach ihm nicht am Edlen freut, ist nicht edel, und wer nicht am Gerechten, ist nicht gerecht. Nicht blos der sog. reine Wille Kant's, sondern das ganze Selbst des Menschen soll in das Gute hineingelegt werden. Kant's Antinomie, bemerkt Trendelenburg¹⁾, die zwischen gutem Willen und Lust, sowie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit aufgestellt wird, ist nur eine scheinbare. Es ist wahr, dass ein Streben nach Glückseligkeit noch kein Grund tugendhafter Gesinnung ist; aber wenn Kant sagt, die tugendhafte Gesinnung dürfe keine Glückseligkeit hervorbringen oder bringe sie nicht hervor, so ist dies ein Irrthum.

Vom Standpunkt der teleologischen Weltanschauung, und die aristotelische Philosophie ist — und darin besteht ihre nie untergehende Bedeutung — im eminenten Sinne teleologisch, hat die Lust auch in der Ethik ihre berechnigte, nicht unwichtige Stellung. Die Lust des Geschmackes steht in engster Verbindung mit den Zwecken der Ernährung, die Lust der Bewegung mit denen des vegetativen Systems. Aber hiebei ist immer der Zweck das Erste, die Lust das Zweite. Die Lust am Sehen dient den Zwecken der Erkenntniss und der Kunst; die Lust am Hören denen der Sprache und des Denkens. Die Lust am Denken steht schliesslich mit den höchsten Zielen des Menschen in Verbindung. So tritt die Lust von selber hervor, wenn man den inneren Zweck des Menschen als das Bestimmende auf den Leuchter stellt. Plato und Aristoteles haben deshalb auch ganz weise der Erziehung als Aufgabe zugewiesen, die Jugend, ehe diese selber urtheilt, zu gewöhnen, über das Gebührende Lust, und über das Entgegengesetzte Unlust zu empfinden.

So darf die aristotelische Lösung der Frage über die Lust als eine unantastbare bezeichnet werden.²⁾ Schon die mehr empirische Betrachtung und Darstellungsweise seiner Ethik musste ihn dazu führen, die Lust nicht zu verwerfen, vielmehr weise zu benützen³⁾, empirisch nicht im Sinne Kant's, der jede Ethik empirisch nennt, welche etwas anderes denn Achtung vor dem Gesetze als Triebfeder des sittlichen Handelns gelten lässt, sondern in dem schon angegebenen Sinne.

Bemerket sei noch, dass die Lust an drei Stellen der aristotelischen

¹⁾ A. a. O. — ²⁾ Man vgl. über die ganze Frage Thomas Aq. 1. 2. qq. 31—34. —

³⁾ *κατανοήσομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἳ μὲν μᾶλλον οἳ δ' ἥττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ.* „So bilden Lust und Unlust den Maasstab für das Handeln, bei den einen mehr, bei den anderen weniger“, sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I, 2. 1105 a 3.

Schriften eine scheinbar sich widersprechende Behandlung findet, nämlich in *Eth. Nic.* VII, 12—15, sowie X, 1—5 und *Rhet.* I, 11. Dieser Umstand hat zu ausführlichen Erörterungen besonders philologischer Natur Anlass gegeben, denen wir nicht nachgehen können. Nehmen wir an, es sei an dieser, wie an so vielen anderen Verwirrungen in den aristotelischen Schriften; wiederum der bekannte Keller von Skepsis in Troas schuld gewesen.

Wie aber steht es mit den äusseren und den leiblichen Gütern? Aristoteles sagt darüber ¹⁾:

„τί οὐ κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς μεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;“
 „was hindert uns, einen Mann glücklich zu nennen, der gemäss vollendeter Tugend thätig ist, und der mit den äusseren Gütern hinreichend versehen ist, nicht bloß eine Zeit lang, sondern ein volles Leben hindurch?“ ²⁾

Nach Aristoteles sind also die äusseren Güter, wie Reichthum, Ehre, Macht, dann die sog. leiblichen Güter, wie Gesundheit, Schönheit usw. zur vollen Integrität der Glückseligkeit erforderlich. Sie sind Bedingungen, Hilfsmittel der Tugend, ähnlich wie die Lust Begleiterscheinung der Tugend ist. Beides gehört zur vollen Glückseligkeit.

Es haben besonders die Stoiker diese Lehre des Aristoteles über die Choregie bekämpft. Macht hiedurch nicht Aristoteles die Glückseligkeit und die Erreichbarkeit des höchsten Zieles des Menschen abhängig vom Zufall und von äusseren Umständen, die nicht in der Macht des Einzelnen stehen? Wer hat es dann noch in seiner Hand, glücklich zu werden oder zu sein, wenn, wie Aristoteles will ³⁾, Hässlichkeit der Gestalt, niedrige Herkunft, ein ehe- und kinderloses Leben, oder ungerathene Kinder, unredliche Freunde ein Hinderniss der Glückseligkeit sind, oder wenn auch ein tugendhafter Mensch auf der Folter oder von schweren Unglücksfällen heimgesucht nach der allgemeinen Ansicht der Menschen nicht als glücklich zu betrachten ist? ⁴⁾ Aristoteles unterscheidet freilich ⁵⁾ das innere Glück, welches aus der Beschaffenheit der Seele fliesst, von den Glücksfällen, die von aussen kommen. Bei allen äusseren Gütern ist ja Zufall und Glück (*αὐτόματον* und *τύχη*) Ursache, niemand aber sei gerecht um der

¹⁾ *Eth. Nic.* I, 11. 1101 a 14. — ²⁾ Aehnlich auch *Eth. Nic.* X, 8. 1178 a 24.

— ³⁾ Bes. *Eth. Nic.* I, 9. 1099 b 3. — ⁴⁾ οὐ πᾶν γὰρ εὐδαιμονικός ὁ τὴν ἰδέαν παναισχῆς ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄικνος, εἰ δ' ἴσως ἦντο, εἰ τῷ πόνγκαιοι παῖδες εἴην ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσκει. Ferner *Eth. Nic.* I, 11. 1101 a 6: εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γίνοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικῶς τύχαις περιπέσῃ. — ⁵⁾ *Polit.* VII, 1. 1323 b 27.

Tyche willen oder durch die Tyche¹⁾. Wir können die Stellung der Tyche bei Aristoteles hier nicht näher besprechen; in der besseren griechischen Zeit war Tyche lediglich eine Floskel, eine Redensart, später aber verdichtete sie sich zu einer realen dämonischen Ursächlichkeit. Wenn man betr. der äusseren Güter die dahin gehörigen aristotelischen Ausführungen in *Eth. Nic.* I, 7. 1098 *b* 13 sqq. und VII, 14. 1153 *b* 16 sqq. unbefangen liest, so glaube ich, wird jedermann das Gefühl haben, dass Aristoteles die genannte Klippe nicht so ganz vermieden hat. Verschiedene andere aristotelische Stellen z. B. in der Politik II, 9. 1271 *a* 18, wo er Reichthum bezw. Geldliebe und Ehrliche als die Ursache des meisten menschlichen Unrechtes bezeichnet²⁾, oder in der Rhetorik I, 5. 1361 *a* 23, wo er betont, dass der Reichthum, sofern er zu den Bestandtheilen der Glückseligkeit gehört, mehr in der Anwendung als in dem Besitze bestehe³⁾, können dieses Gefühl nicht zerstören⁴⁾. Auch dem Schüler des Aristoteles, Theophrastos, wurde von den späteren Stoikern vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: „Vitam regit fortuna, non sapientia.“ Wenn er dies auch blos auf das äussere Leben bezogen haben mag, wie Ueberweg-Heinze⁵⁾ meint, so ist die ganze Frage doch nicht so recht klargelegt. Darum kann ich den Ausführungen Teichmüller's und Ziegler's⁶⁾ nicht vollkommen beipflichten, von denen besonders letzterer eine ganz organische und teleologische Verknüpfung dieser äusseren Güter mit der Tugend bei Aristoteles sehen will. Jedenfalls zeigt sich auch hier wieder der schon mehrmals hervorgehobene empirische Charakter der aristotelischen Ethik: Zur Glückseligkeit eines griechischen Vollbürgers, dessen Sittlichkeit Aristoteles in der nikomachischen Ethik schildert, gehören doch unzweifelhaft auch äussere Güter.

Es wird zwar manchen Beifall finden, wenn Aristoteles in der Politik⁷⁾ das Geld als ein nothwendiges Uebel und das Geschäft des Geldausleihers als ein mit Recht verhasstes darstellt und wenn er den Handel nicht mit günstigen Augen ansieht. Besonders letzteres ist erklärlich, wenn wir bedenken, was Lysias in der Rede gegen

¹⁾ ἐπει καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἕτερον εἶναι τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν. — ²⁾ καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων ἐκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις. ³⁾ ὅλως δὲ τὸ πλουτεῖν ἐστὶν ἐν τῷ χρησθαι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ κερτῆσθαι. —

⁴⁾ Schmidt, A. a. O. II, 381; I, 189. — ⁵⁾ Grundriss der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. I, 254. — ⁶⁾ Geschichte der Ethik. 1881. S. 108. — ⁷⁾ I, 8—11.

die Getreidehändler sagt, oder was die dem Demosthenes zugeschriebene Rede gegen Dionysodorus enthält. Minderen Beifall wird es finden, wenn Aristoteles das Leben der Marktleute und auch der Handwerker als mit der Tugend des Bürgers unvereinbar findet, weil es banausisch sei. Der *βάνανος* aber kann gar nicht tugendhaft sein und ist daher auch vom Staatsleben ausgeschlossen.¹⁾ Der *βάνανος* steht zwischen Bürger und Sklave, er ist der Sklave des Publicums. Sollten diese Aeusserungen mehr sein, als ein Niederschlag der in Athen herrschenden öffentlichen Meinung, wonach die ehrsamten Gewerbe besonders der Schenkwirthe, Fuhrleute, Wurst- und Obsthändler, sogar der Schuhmacher und Gerber, der Kleinkrämer und Geldausleiher verachtet waren? Wie es scheint, hat damals die öffentliche Meinung ebenfalls schon bisweilen mit doppeltem Maasse gemessen. Wenigstens findet Aristoteles wesentlich mildere Worte für den reichen mächtigen Grosshändler. Derlei Vorurtheile hegt übrigens Plato noch mehr wie Aristoteles; ja im aristotelischen Staate nimmt der Mittelstand eine weit hervorragendere Stellung ein, als ihm die Aristokratie des platonischen Idealstaates zugestehen würde.²⁾ Was würde Aristoteles wohl zu unserer jetzigen Geldwirthschaft sagen, er, dem jede Anhäufung des Kapitals als verwerflich gilt, und dem das Zinsnehmen vom Gelde als etwas Widernatürliches erscheint!³⁾

¹⁾ *Polit.* VII, 9. 1328 b 37: *φανερὸν . . . οὐτε βάνανον βίον οὐτ' ἀγοραίων δεῖ εἶναι τοὺς πολίτας· ἀγεννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς τὴν ἀρετὴν ὑπερκαίτιος.* Vgl. *Polit.* VIII, 2.1337 b 8 ff. — ²⁾ Schmidt, A. a. O. II, 383, 437, 439; Eucken, a. a. O. S. 109. — ³⁾ Vgl. dazu Thomas Aq. 2. 2. q. 78, bes. a. 1.

(Fortsetzung folgt.)