

## Die aristotelische Ethik.

### Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Von Prof. Dr. St. Schindele in Dillingen.

(Fortsetzung.)<sup>1)</sup>

3. Die Tugend soll nach Aristoteles die richtige Mitte einhalten zwischen zwei Extremen. Hiemit wären wir bei dem berühmten Spruche *in medio virtus* oder *ne quid nimis* angelangt. Beim hl. Thomas, der sich hierin vielfach an Aristoteles anlehnt, finden sich die Erörterungen über *medium* und *mediocritas* in der Theologischen Summe<sup>2)</sup> und im Sentenzenkommentar.<sup>3)</sup> Nach Aristoteles<sup>4)</sup> soll die Tugend das „zu wenig“ und das „zu viel“ (*ἔλλειψις* und *ὑπερβολή*) vermeiden; zwischen Verschwendung und Geiz liegt in der Mitte die Freigebigkeit. Zwischen dem Prahler (*ἀλαζών*), der mehr scheinen will, als er ist, und dem Selbstverkleinerer (*εἴρων*; das Adjektiv *εἴρωνικός* bezeichnet einen, der seine wahre Meinung verbirgt, um andere zu verhöhnern), der weniger scheinen will, als er ist, nimmt die Mitte ein der Wahrhafte (*ἀληθευτικός*), der sich so gibt, wie er ist. Uebrigens hat der Begriff *εἴρων* eine längere Geschichte hinter sich.<sup>5)</sup>

Es hat sich offenbar die platonische Harmonie bei Aristoteles zur „richtigen Mitte“ verwandelt. Aristoteles verweist selber auf die pythagoreische Lehre von *πέρας* bzw. *πεπερασμένον* und *ἄπειρον*<sup>6)</sup>; in Uebereinstimmung mit dem platonischen *σύμμετρον* sagt Aristoteles, das Gute entsteht dadurch, dass an die natürlichen Triebe als Materie der *ὁρθὸς λόγος* als bestimmende Form herangebracht wird, woraus die Mitte zwischen zwei Extremen hervorgehe.<sup>7)</sup> Es spricht sich darin der echt griechische Sinn für Mass und Harmonie aus; es scheint aber auch das Gute bzw. Böse zu etwas bloss Quantitativem zu werden. Auch wird Tugend und Ethik hiermit, wie überhaupt

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrgang 1902, S. 121 ff. 315 ff. — <sup>2)</sup> 1. 2. q. 64. aa. 1. et 2. —

<sup>3)</sup> *In 3. sent. dist. 33. q. 1. a. 3.* — <sup>4)</sup> *Eth. Nic.* II, 6. 1107 a 1. — <sup>5)</sup> Schmidt, a. a. O. II, 399. — <sup>6)</sup> *Eth. Nic.* II, 5, 1106 b 20. — <sup>7)</sup> *Eth. Nic.* VI, 1. 1138 b 20. Erdmann, Grundriss d. Gesch. der Philos. 4. Aufl. S. 152.

bei den Griechen, unter den ästhetischen Gesichtspunkt gestellt, ähnlich wie vielfach in neuerer Zeit, z. B. bei Herbart, die praktische Philosophie ein Teil der Aesthetik wird.

Das Prinzip der richtigen Mitte ist im Grunde ein lediglich formales Prinzip, ähnlich wie Kants kategorischer Imperativ. Beide leiden denn auch an gleichen Schwierigkeiten. Wer soll denn die richtige Mitte, dieses *juste-milieu* bestimmen? Aristoteles verhehlt sich diese Schwierigkeit selber nicht, wenn er bei Erörterung der Sanftmut, welche die rechte Mitte einhalten soll zwischen Jähzorn und Unempfindlichkeit, sagt: Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie und wem und bei welchen Anlässen und wie lange Zeit man zürnen soll und bis wie weit einer daran recht handelt oder fehlt usw.<sup>1)</sup> Luthardt<sup>2)</sup> bemerkt richtig, dass man die Extreme kennen muss, um die Mitte bestimmen zu können, und umgekehrt, dass man, um die Extreme zu bestimmen, das Normale kennen muss. Um eine Handlung als Tugend oder Laster zu bestimmen, muss man schon bestimmte sittliche Begriffe gewonnen haben. Es liegt hier ein Zirkel vor. Der Lehrling im Schiller'schen Gedichte „Die Philosophen“ würde hier wohl sagen:

Damit lock' ich, ihr Herren, noch keinen Hund aus dem Ofen;  
Einen erklecklichen Satz will ich, und der auch was setzt.

Das Prinzip der richtigen Mitte ist denn auch von jeher scharf kritisiert worden, bis herab zu Eduard von Hartmann, der in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins<sup>3)</sup> sagt, dieses Prinzip der richtigen Mitte sei eine Apotheose der Mittelmässigkeit, welches nicht nach Hellas gehöre, sondern nach China, wo es lange vor Aristoteles von Kung-Tse oder Konfutse aufgestellt worden sei.<sup>4)</sup> Der Hegelianer

<sup>1)</sup> *Eth. Nic.* IV, 11. 1126 a 32: οὐ γὰρ ἕξιδιον διορίσαι τὸ πῶς καὶ τίαν καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον δεῖστέον, καὶ τὸ μέχρι τίνος δεῖθῶς ποιῆει τις ἢ ἀμαρτάνει κτλ. — <sup>2)</sup> A. a. O. S. 68. — <sup>3)</sup> Berlin 1879, S. 122. — <sup>4)</sup> Kant (*Metaphysik der Sitten*. 2. Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797, Ausgabe v. Hartenstein, V, 230) sagt darüber: „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der spezifischen Qualität derselben gesucht werden (dem Verhältnis zum Gesetz); mit andern Worten der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.“ Dazu bemerkt er in der Anmerkung: „Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassischen Formeln: «in medio tutissimus ibis»; «omne nimum vertitur in vitium»; «est modus in rebus» etc.; «medium tenuere beati»; «virtus est medium vitiorum et utrinque reductum», enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will es mir angeben?“ usw.

von Henning<sup>1)</sup> will dagegen den Aristoteles reinwaschen von dem Vorwurfe, er habe die Tugend als Mittelmässigkeit bestimmt.

Die Kritik wird kaum günstiger werden, wenn wir hören, wer nach Aristoteles die richtige Mitte bestimmen soll. Der Verständige, der *φρόνιμος*, soll dies tun; die *φρόνησις*, die praktische Weisheit, ist ja nach Aristoteles dann vorhanden, wenn Vernunft und Begehren sich durchdringen und im Einklang stehen. Von diesem *φρόνιμος* oder *σπουδαῖος* sagt Aristoteles selber<sup>2)</sup>:

ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τᾶληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδίᾳ ἔστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλείστον ἕως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθές ἐν ἑκάστοις ὄραν, ὡσπερ καρῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. „Der gute und tüchtige Mensch urteilt richtig, und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint. Je nach der Beschaffenheit des Einzelnen hat er auch von dem Schönen und Angenehmen seine besondere Ansicht. Das auszeichnende Merkmal des guten und tüchtigen Mannes besteht aber vornehmlich darin, dass er in allen Dingen das Wahre sieht, denn er ist ja sozusagen Norm und Mass derselben.“

So noch an verschiedenen Stellen, z. B. *Eth. Nic.* IX, 4 und X, 5. Das erinnert freilich sehr an den bekannten Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Mass der Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind.“<sup>3)</sup> Diesem „Verständigen“ fällt eine ähnliche Rolle zu, wie dem Normalmenschen oder dem guten Hausvater der Juristen und Moralisten. Er erinnert allenfalls auch an den *πνευματικός* der hl. Schrift, von dem es heisst *I. Cor.* 2, 15: „Spiritualis autem iudicat omnia, ipse a nemine iudicatur.“

4. Der Verständige, der „den Begriff“ hat — dies ist für die Stellung des aristotelischen Begriffes bezeichnend —, soll nach Aristoteles die richtige Mitte herausfinden<sup>4)</sup>, und zwar die für uns nach den jeweiligen individuellen Verhältnissen passende. Aristoteles unterscheidet eine doppelte *μεσότης*, eine inbezug auf die Sache und eine inbezug auf die Person; in der Ethik handelt es sich um die letztere. Die Mitte muss nicht, wie bei der commutativen Gerechtigkeit nach der arithmetischen Proportion (3 : 6 : 9 : 12) bestimmt werden, sondern nach der geometrischen (1 : 3 : 9). Wenn 10 zu viel und 2 zu wenig ist, so wäre nach arithmetischem Verhältnisse 6 die Mitte. Wenn aber für jemanden 10 Pfund Nahrung zu viel, und 2 Pfund zu wenig ist, so wird ihm der Arzt deshalb nicht 6 Pfund vorschreiben, sondern so viel als eben für ihn passend sind.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung S. 79. — <sup>2)</sup> *Eth. Nic.* III, 6. 1113 a 29. — <sup>3)</sup> πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. (*Diogenes Laërt.* IX, 51.) — <sup>4)</sup> *Eth. Nic.* VI, 1. 1138 b 22. — <sup>5)</sup> *Arist. Eth. Nic.* II, 5. 1106 a 32 sqq.

Unser Urteil über die aristotelische richtige Mitte wird aber günstiger ausfallen, wenn wir bedenken, dass die aristotelische Ethik vorwiegend empirisch ist, dass sie mehr eine beschreibende Darstellung dessen ist und sein will, was einem griechischen Vollbürger der damaligen Zeit als sittlich galt. So sagt Luthardt<sup>1)</sup>: Des Aristoteles empirische Methode geht von den gegebenen Zuständen und den konkreten hellenischen Anschauungen aus, rechtfertigt und verallgemeinert dieselben. Neander aber meint<sup>2)</sup>, Aristoteles wolle sich durch den *σοφδαίος*, der die richtige Mitte bestimmen soll, über die abstrakte Auffassung des Sittlichen erheben. Ausserdem sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I, 2 selbst, für ihn sei der Ausgangspunkt der ethischen Regel nicht ein allgemeines Prinzip, sondern der unmittelbare Takt des sittlich beanlagten und ausgebildeten Individuums, welches von den Griechen gerne auch als *ἐπιεικής* bezeichnet wurde.<sup>3)</sup>

Aristoteles leitet ja seine allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit auch nicht ab aus dem Gedanken der Gottheit, sondern er ist lediglich die staatlich organisierte menschliche Gesellschaft und die darin herkömmlich gewordene Anschauung der Menschen, woraus er seine Ansicht über Tugend und Laster schöpft. Wir verlassen die Erörterung über die aristotelische *μεσότης* mit dem Urteil Melanchthons, der den Aristoteles aufs höchste lobt, „quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio.“<sup>4)</sup> Bekanntlich hat Melanchthon den von Luther vertriebenen Aristoteles

1) Antike Ethik S. 94. — 2) A. a. O. S. 202. — 3) *Eth. Nic.* I, 2, 1005 b 2: *μη λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς . . . ἀκρίτεον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀκρίτεον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἡχθαί καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς, ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. καὶ εἰ τοῦτο φαίνεται ἀρκούντως, οὐδὲν πρὸς δεήσει τοῦ διότι ὁ γὰρ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ἐφθίως. „Wir dürfen nicht vergessen, dass ein Unterschied besteht zwischen den Untersuchungen, welche von den Prinzipien ausgehen, und zwischen solchen, welche zu den Prinzipien hinführen. . . . Auszugehen hat allerdings jede Untersuchung von dem Bekannten; aber es gibt ein doppeltes Bekanntes: das was uns bekannt ist, und das was an sich bekannt ist. In unserem Falle, d. h. in der Ethik, müssen wir jedenfalls von dem uns Bekannten ausgehen. Darum muss derjenige eine gute sittliche Erziehung und Bildung besitzen, der Vorträge über das Gute und Gerechte, mit einem Worte über Gegenstände der Wissenschaft vom Staate hören will. Der Anfang ist das «dass». Wenn dies hinreichend vorhanden ist, so wird das «weil» gar nicht von nöten sein. Denn ein so beschaffener Mensch hat entweder schon die Prinzipien in sich oder kann sie doch leicht erfassen.“ Aehnlich *Eth. Nic.* I, 7. 1098 b 1. — 4) *Corp. Ref.* XVI, 59.*

in die protestantischen Schulen wieder eingeführt und ist in seiner eigenen Ethik sehr stark von Aristoteles beeinflusst. Die aristotelische Definition der Tugend gibt er <sup>1)</sup> also: „Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens quoad nos, ratione aliqua, ut sapiens iudicat.“<sup>2)</sup>

Von einer Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen im Jenseits kann Aristoteles nicht gut reden, wenn er im Einklang bleiben will mit seiner Theologie. Diese Theologie aber müssen wir so nehmen, wie die uns vorliegenden aristotelischen Schriften sie geben, nicht wie spätere, bes. christliche Ausleger dieselbe gestaltet haben. Doch können wir diese berühmte Kontroverse hier nicht näher verfolgen. Der Vorwurf, die Scholastiker hätten den Aristoteles christianisiert, ist nicht neu.<sup>3)</sup>

Von einer ethischen Wertung des Leidens ist bei Aristoteles wenig oder nichts zu finden, während bekanntlich Plato auf die läuternde Wirkung des Leidens und der Strafe sehr viel hält (so besonders im „Staate“, im „Gorgias“.<sup>4)</sup> In dem Systeme des Aristoteles hätte die Mahnung Schillers in dem Liede an die Freude keine Stelle:

„Duldet mutig, Millionen,  
Duldet für die bessere Welt.  
Droben überm Sternenzelt  
Wird ein grosser Gott belohnen.“

Wir finden bei Aristoteles auch keine hinreichende Untersuchung über Natur und Ursprung des Bösen. Er sagt <sup>5)</sup>:

τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τὰ γὰρ ἀθά κτλ. „Ueber die Begriffe Schön und Gerech, womit es die Wissenschaft vom Staate zu tun hat, herrscht eine solche Verschiedenheit ausmündender Ansichten, dass es den Anschein haben könnte, beides beruhe mehr auf willkürlicher Satzung, als wie auf der Natur der Dinge.“<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Corp. Ref. XVI, 56. — <sup>2)</sup> Luthardt, Melancthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Leipzig 1884, S. 53. — <sup>3)</sup> Der Dominikaner Capponus a Porrecta († 1614) bemerkt z. B. in seinen *Eucidationes formales in Summam theol. s. Thomae* hinsichtlich der Citate aus Aristoteles bei Thomas v. A.: „Sis igitur cautus, ut, quandoocunque adduxerit b. Thomas sive ex philosopho sive ex aliis huiusmodi tale quid, non dicas per insipientiam tuam, quod Sanctus ipse voluerit eum vel eos facere Christianos vel similia puerulis etiam ridenda, sed tunc maxime eius Anglicum sensum alta mente repostum in talibus allegationibus prudenter scrutari atque invenire studeas.“ (Thom. 1. 2. q. 3. a. 5. ed. Patav. 1698, p. 21.) — <sup>4)</sup> Schmidt, a. a. O., I, 78. — <sup>5)</sup> *Eth. Nic.* I, 1. 1094 b 14. — <sup>6)</sup> Zu den Begriffen νόμῳ und φύσει vergleiche man *Eth. Nic.* V, 8. 1133 a 30: καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστίν: „Das Geld führt seinen Namen (Nomisma), weil es seine Geltung und seinen Wert nicht von Natur, sondern durch das geltende Gesetz (Nomos) hat.“

Wenn Aristoteles z. B. *Eth. Nic. I*, 13. 1102 *b* 16 sqq. den Ursprung des Bösen im Widerstreite des unvernünftigen Seelenteiles gegen den vernünftigen sieht und dies mit der Lähmungserscheinung am Körper vergleicht, wobei die gelähmten Glieder dem Willen nicht mehr gehorchen, so findet sich dies schon in Platons *Phädrus*. Etwas tiefer wird das Problem erfaßt *Eth. Nic. VII*, 7. 1150 *a* 1:

Ἐλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δὲ οὐ γὰρ διαφθαρεῖται τὸ βέλτιστον, ὡσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὅμοιον οὖν ὡσπερ ἄνυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον ἀσυνεστέρα γὰρ ἢ φαιλότης αἰεὶ ἢ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὃ δὲ νοῦς ἀρχή. „Tierische Roheit ist ein kleineres Uebel als menschliche Schlechtigkeit, wenn sie auch furchtbarer ist; denn in ihr ist nicht ein Bestes zu Grunde gegangen, wie bei dem (schlechten) Menschen, weil sie ein solches gar nicht besitzt. Es ist ähnlich, wie wenn man Unbeseeltes und Beseeltes mit einander vergleicht und fragt, welches das Schlechtere sei. Denn die Schlechtigkeit dessen, was kein inneres Prinzip des Wirkens besitzt, ist immer die minder schädliche; der νοῦς aber ist ein solches Prinzip.“

Es fehlt deshalb bei Aristoteles auch ein tieferes Verständnis des sittlichen Kampfes.<sup>1)</sup> Es fehlt eine Würdigung der Stellung des Bösen im Weltganzen. Nicht Gott ist nach Augustin und Thomas von Aquin der Urheber des Bösen, sondern der menschliche Wille. Aber das Böse gehört nach ihnen gewissermassen zur Vollkommenheit bzw. Vollständigkeit des Universums.

Gehen wir zur speziellen Ethik des Aristoteles über. Hier treffen wir zunächst die bekannte Unterscheidung von dianoëtischen und ethischen Tugenden,<sup>2)</sup> Wundt in seiner „Ethik“ nennt diese Unterscheidung — wohl etwas hyperbolisch — eine der grössten philosophischen Entdeckungen aller Zeiten, weil dadurch das Gebiet der Ethik zum erstenmale mit Sicherheit abgegrenzt worden, bzw. der Wille von der Einsicht scharf geschieden sei. Eine genauere Darlegung der einzelnen ethischen und dianoëtischen Tugenden kann ich mir ersparen. Jedes bessere Handbuch enthält dieselbe. In *Eth. Nic. III*, 8—15 und *IV* werden die ethischen Tugenden, mit Ausnahme der Gerechtigkeit, welcher das ganze *V*. Buch gewidmet ist, behandelt; Buch *VI* bespricht die dianoëtischen Tugenden, Buch *VII* handelt über ἐγκράτεια und ἀκρατεια sowie über die Lust (vgl. dazu Thom. Aq. 2. 2. q. 141—159). Erwähnt aber soll werden, dass die dianoëtischen Tugenden ziemlich unvermittelt in dualistischer Weise neben den praktischen Tugenden stehen. Auch ist bei Aufzählung der dianoëtischen Tugenden, wie Erdmann<sup>3)</sup> bemerkt, nicht ein scharf

<sup>1)</sup> Schmidt, a. a. O. I, 284 ff. — <sup>2)</sup> Vgl. dazu Thomas Aq. 1. 2. q. 57. 58. — <sup>3)</sup> A. a. O. S. 153.

festgehaltener Einteilungsgrund vorhanden, infolge dessen auch nicht eine Reihe disjunkter Glieder, sondern eine Stufenleiter von Auffassungen der Wahrheit. Schwegler<sup>1)</sup> sieht in diesem Dualismus wohl mit Recht eine Nachwirkung der eigentümlichen Stellung, welche in der aristotelischen Seelenlehre der *νοῦς* den übrigen Seelenvermögen gegenüber einnimmt. Nebenbei sei hier bemerkt, dass auf die dianoëtischen Tugenden die Bestimmung der richtigen Mitte keine Anwendung findet. Wundt<sup>2)</sup> sieht in den dianoëtischen Tugenden nur die sokratisch-platonische Ansicht über die Wissbarkeit der Tugend durchscheinen.<sup>3)</sup>

Der Hauptnachdruck liegt in der Ethik natürlich auf den ethischen, sittlichen Tugenden. Es wird eine grosse Anzahl aufgezählt. Denn da bei Aristoteles die Tugend in der vernunftgemässen Tätigkeit der Seele besteht, so kann es ebenso viele Tugenden geben, als es solcher Tätigkeiten gibt. Darum haben wir bei Aristoteles keine begrenzte, geschlossene Zahl von Tugenden, wie dies bei Plato der Fall ist.

Diese praktischen Tugenden<sup>4)</sup> aber werden aufgezählt, ohne dass eine klare systematische Ableitung derselben aus einem Prinzipie ersichtlich ist. Auch eine systematische Gliederung derselben fehlt. Hierin muss man meiner Ansicht nach Zeller und Schleiermacher beistimmen, gegenüber Erdmann<sup>5)</sup>, der in den verschiedenen Formen der Selbstliebe und der Neigungen, und gegenüber Ziegler<sup>6)</sup>, der in der Einteilung in Tugend, äussere Güter, Lust, den Einteilungsgrund für die ethischen Tugenden findet.

Die ethischen Tugenden regeln unser Verhalten zu uns selber und zum Nebenmenschen. Der Tüchtige bleibt mit sich selber im Einklang<sup>7)</sup>, während der *φάυλος* mit sich selber in Widerspruch steht. Bei den Stoikern und besonders in der modernen Ethik spielt dieser Grundsatz bekanntlich eine grosse Rolle. Was die Selbstliebe betrifft, so nimmt hierin Aristoteles wieder eine von Plato abweichende Haltung ein. Plato in den „Gesetzen“<sup>8)</sup> bekämpft die Selbstliebe; Aristoteles aber unterscheidet<sup>9)</sup> zwischen Selbstsucht, die verwerflich sei, und Selbstliebe, die, wenn auf das sittlich Edle sich richtend, den Menschen zu den höchsten Anforderungen fähig mache. Daher zieht er die Schlussfolgerung<sup>10)</sup>:

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 113. — <sup>2)</sup> Ethik S. 249. — <sup>3)</sup> Vgl. dazu Thomas 2. 2. qq. 45 bis 53. — <sup>4)</sup> Vgl. darüber Thomas Aq. 1. 2. qq. 59. 60. 65. — <sup>5)</sup> A. a. O. S. 153. — <sup>6)</sup> A. a. O. I, 116. — <sup>7)</sup> ὁ σπουδαῖος ὁμογενωμοεῖ ἑαυτῷ (*Eth. Nic.* IX, 4. 1166 a 13). — <sup>8)</sup> *Leges* V, 731 D. — <sup>9)</sup> *Eth. Nic.* IX, 8. 1168 a 28. — <sup>10)</sup> *Eth. Nic.* IX, 8. 1169 a 11.

ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλοῦναι εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ κατὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ (βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φάβλους πάθειν ἐπόμενος) . . . οὕτω μὲν οὖν φιλοῦναι εἶναι δεῖ, κατὰπερ εἰρηται. ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χεῖρ. „Der Tüchtige muss also selbstliebend sein; denn so wird er selber für sich den Vorteil davon haben, indem er das Sittlich-schöne tut, wie auch das Wohl der anderen befördern. Der schlechte Mensch dagegen darf es nicht sein; denn er wird sowohl sich selbst als seinen Nebenmenschen schaden, weil er schlechten Leidenschaften folgt . . . Auf diese Art soll man, wie gesagt, selbstliebend sein, so aber wie der grosse Haufe (es ist und meint), darf man es nicht.“

Man mag in dieser Begründung einen Anklang an den sogenannten idiosympathischen Utilitarismus erblicken, wie ihn z. B. Bentham vertritt, der als Prinzip der Sittlichkeit und Gesetzgebung „das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl“ oder „die Maximation der Glückseligkeit“ aufstellt.<sup>1)</sup>

Die Selbständigkeit des Individuums wird hiebei von Aristoteles in einer Weise dem Staate geopfert, dass von einer persönlichen Freiheit, wie die Neuzeit diesen Begriff auffasst, beinahe nicht mehr zu reden ist. Man lese z. B. nur im 10., letzten Kapitel des 10. Buches der nikomachischen Ethik, welch' grosse Wirkung Aristoteles sich von Zwang und Gesetz für die Erziehung verspricht.<sup>2)</sup>

διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα. „Erziehung und Beschäftigung der Jugend müssen durch Gesetze geregelt sein.“

Und diesen gesetzlichen Zwang will Aristoteles auch auf das Mannesalter, ja auf das ganze Leben ausgedehnt wissen<sup>3)</sup>:

οὐχ ἑκατόν δ' ἔως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τοῦτερον ὀφθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα θεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. „Es ist nicht genug, wenn uns in der Jugend die richtige Erziehung und Beaufsichtigung zu teil wird, sondern, da wir auch im Mannesalter jene Bemühungen fortsetzen und uns fest daran gewöhnen sollen, so bedürfen wir natürlich auch hierüber gesetzliche Vorschriften und somit überhaupt über unser ganzes Leben.“

Diese Überschätzung der Wirksamkeit der staatlichen Gesetzgebung findet sich übrigens ebenso bei Sokrates und Plato. Bei letzterem ist der Staat ein Mensch im Grossen, der Mensch ein Bild des Staates im kleinen; die Selbständigkeit, persönliche Freiheit, ja das Eigentum usw. wird von Plato dem Staate geopfert.<sup>4)</sup> Die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit wurde erst durch das Christentum ins rechte Licht gestellt. Bei Plato wird der letzte

<sup>1)</sup> Jer. Bentham, *Deontology or the Science of Morality*, 1834. —  
<sup>2)</sup> *Eth. Nic.* X, 10. 1179b 34. — <sup>3)</sup> *Eth. Nic.* X, 10. 1180 a 1. — <sup>4)</sup> Neander, *Wissensch. Abh.* S. 186.

Stand förmlich ausgeschlossen von der Erreichung des eigentlich menschlichen Zieles, der erste Stand herrscht allein. Es ist nicht ohne Interesse, was Aristoteles über den Adel der Geburt sagt. Es wird ihm eine verloren gegangene Schrift, ein Dialog über den Adel zugeschrieben. In der Rhetorik<sup>1)</sup> nun und in der Politik<sup>2)</sup> bemerkt er, dass häufig aus gewissen Familien eine Zeit lang lauter ausgezeichnete Menschen hervorgehen, bis zuletzt die Kraft dazu versage. Es sei dies ein in der Natur waltender Zug. Die athenische Demokratie schätzte überhaupt die Vorzüge der Geburt, den Adel. Die Stoiker dagegen hielten auch die adelige Geburt wie alles Äussere für etwas Gleichgiltiges.

Die Pflichten gegen sich kommen unter anderem auch bei den aristotelischen Erörterungen über *αἰδώς* und *αἰσχρόνη* zur Besprechung. Die betreffenden Stellen in *Eth. Nic.* IV, 15, *Rhet.* II, 6 und *Eth. Nic.* II, 7 geben aber, wie schon erwähnt, keine ganz übereinstimmende Definition beider, während z. B. Theophrastos<sup>3)</sup> so schön sagt:

*αἰδοῦ σαυτόν καὶ ἄλλον οὐκ αἰσχυνθήσει* „Habe vor dir selbst Scheu, und du wirst dich vor keinem anderen zu schämen haben.“<sup>4)</sup>

Einen starken Gegensatz gegen das Christentum, dessen Lehre von Demut, von eigener Unwürdigkeit, von unserer Abhängigkeit von Gott usw. bildet der aristotelische *μεγαλόψυχος*, der Hochgesinnte. Dieser hält die Mitte ein zwischen *μικροψυχία*, der Kleinsinnigkeit, und der Aufgeblasenheit, *χαυνότης*.<sup>5)</sup> Was Aristoteles<sup>6)</sup> darüber sagt, stimmt nicht genau mit dem, was er in der zweiten Analytik<sup>7)</sup> dazu bemerkt. Es stösst uns die übertriebene Wertschätzung der eigenen Person, der Mangel an Dankbarkeit, die ausgesprochene Menschenverachtung des „Hochgesinnten“ etwas ab. Thomas v. Aquin folgt 2. 2. q. 129. a. 4 dieser Schilderung des Hochgesinnten. Auf die Herübernahme von so heterogenen Bestandteilen, wie es Platonisches, Aristotelisches, Plotinisches ist, in die Moral, führt es<sup>8)</sup> Überweg-Heinze<sup>8)</sup> zurück, dass die Tugendlehre des hl. Thomas v. Aquin keine ganz einheitliche ist. Der christliche Begriff der Demut war den Griechen fremd. Bei den Stoikern hatte der Begriff *ταπεινός*, demütig, nur den schlechteren Sinn von Selbsterniedrigung, Selbstwegwerfung. Bei Platon selber<sup>9)</sup> besagt dieser

<sup>1)</sup> *Rhet.* 1390 b 22. — <sup>2)</sup> *Polit.* 1255 a 32. — <sup>3)</sup> Bei Stobaeus, *Anthol.* 31, 10. — <sup>4)</sup> Schmidt, a. a. O. I, 183. — <sup>5)</sup> Vgl. dazu Thomas 2. 2. q. 129 bis 133. — <sup>6)</sup> *Eth. Nic.* IV, 7, 1124 a 14 sqq. — <sup>7)</sup> *Analyt. post.* II, 13, 97 b 15 sqq. — <sup>8)</sup> a. a. O. II, 288, 8. Aufl. — <sup>9)</sup> *Legg.* IV, 7. 716 A.

Ausdruck das rechte Verhältniß des Geistes zu Gott; ähnlich auch bei dem Platoniker und Historiker Plutarch von Chaeronea, in dessen Schrift über das späte Eintreten der Vergeltung.<sup>1)</sup>

Für des Aristoteles Anschauungen über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist es charakteristisch, dass er<sup>2)</sup> sagt, der Selbstmörder fügt zwar nicht sich selbst, wohl aber der staatlichen Gemeinschaft ein Unrecht zu, weshalb der Staat über denselben eine Art von bürgerlicher Ehrlosigkeit verhängt.

ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἕκων τοῦτο θεῶν παρὰ τὸν θεθρὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐστὶν ὁ νόμος. ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὐ; ἕκων γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδείς, ἕκων. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόξερσιν τῷ ἑαυτὸν διασφείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.

Kurz vorher findet sich eine etwas bedenkliche Argumentation für die Unerlaubtheit des Selbstmordes<sup>3)</sup>:

οὐ κελεύει ἀποκτινῶναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. „Das Gesetz gebietet nicht, sich selbst umzubringen; was aber das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es.“

Aus dem Zusammenhange ist zu ergänzen „was von solchen Dingen, die ganz offenkundig unrecht sind, das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es.“ Denn sonst wäre dieser bekannte Satz ein Widersinn. Aber immerhin kommt hier der empirische Charakter der aristotelischen Ethik wieder zum Vorschein. Sittlich recht ist dasjenige, was die überlieferte Anschauung dafür hält und die staatliche Gesetzgebung dazu macht. Aus dem aristotelischen Diktum folgt, dass der Staat den Selbstmord unter gewissen Umständen befehlen könnte, wie ja auch der athenische Staat den Sokrates zum Selbstmorde verurteilte. Im übrigen missbilligt Aristoteles den Selbstmord als eine ehrlose und feige Handlung, indem er sagt:<sup>4)</sup>

τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείον, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει ἀλλὰ φεύγειν κακόν. „Zu sterben, um der Armut zu entfliehen oder der Liebe oder irgend einem Schmerz, ist nicht Sache des Tapferen, sondern des Feigen. Denn es ist Weichlichkeit, vor dem Beschwerlichen die Flucht zu ergreifen; ein solcher Mensch nimmt den Tod nicht über sich, weil es schön ist (in solchem Falle zu sterben), sondern weil er einem Uebel entfliehen will.“

Aristoteles würde demnach kaum Worte des Lobes z. B. über Goethes „Werther“ gehabt haben. Wenn der Stagirite auch nicht, wie z. B. Sokrates, sein Leben als eine von der Gottheit ihm übertragene Aufgabe ansieht, oder als einen Posten, worauf ihn die Gott-

<sup>1)</sup> *De sera numinis vindicta*, c. 3. Vgl. dazu Thomas 2. 2. 9. 160, 161.

— <sup>2)</sup> *Eth. Nic.* V, 15. 1138 a 9. — <sup>3)</sup> *Eth. Nic.* V, 15. 1138 a 6. — <sup>4)</sup> *Eth. Nic.* III, 11. 1116 a 12.

heit gestellt hat, wo er ausharren muss, bis man ihn abrüft (so sagt Sokrates im *Phädon*), so ist es bei solchen Anschauungen über den Selbstmord dennoch ganz unglaubwürdig, dass Aristoteles seinem Leben durch den Schierlingstrank selber ein Ende gemacht habe, wie eine schlecht bezeugte Nachricht will.<sup>1)</sup> Die Pythagoreer und Plato hatten den Selbstmord vor allem aus religiösen Erwägungen verworfen. Plato sieht darin einen Ungehorsam gegen die Gottheit; wenn er aus unmännlicher Feigheit hervorgehe, so solle man den Selbstmörder durch ein unehrliches einsames Begräbnis strafen. Allerdings macht Plato wieder so viele Ausnahmen, das seine Grundbestimmung fast gegenstandslos wird. Der Richterspruch des Staates, unheilbares, sehr schmerzliches Körperleiden, grosse Schande usw. machen nach ihm<sup>2)</sup> den Selbstmord erlaubt. Der griechische Volksinn aber verwarf den Selbstmord als Verunreinigung der Gemeinde, und wie aus des Äschines Rede gegen Ktesiphon (S. 636 ff.) hervorgeht, wurde in Athen dem Selbstmörder die Hand abgehauen und getrennt vom Leibe verscharrt.

Die bisher beobachtete starke Wertschätzung der staatlichen Gesetzgebung im Dienste der Sittlichkeit hängt mit dem ganzen hellenischen Staat im allgemeinen und mit der aristotelischen Auffassung von der Stellung der Ethik zur Politik insbesondere aufs engste zusammen. Aristoteles sagt z. B. Eth. Nic. I, 1. 1094b 11 ganz einfach:

*ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐπιτεταί, πολιτικὴ τις οὖσα.* „Darnach strebt meine gegenwärtige wissenschaftliche Untersuchung d. h. die Ethik, welche gewissermassen ein Teil der Wissenschaft vom Staate ist.“

Bei Aristoteles hängt Ethik und Politik aufs engste zusammen, wie überhaupt bei den Alten (und noch lange nachher; erst seit Christian Thomasius z. B. fing man an, Moral und Naturrecht zu trennen.<sup>3)</sup> Die Ethik ist ihm ein Teil der Politik und soll zeigen, wie gute Bürger für den Staat erzogen werden.

Sollen wir nach all dem Gesagten Aristoteles als Individualisten oder als Universalisten bezeichnen? Sokrates, die Stoiker, die Epikureer waren Individualisten, nach ihnen hat sich das Handeln auf das Individuum zu beziehen; Plato dagegen neigte zum Universalismus in einer politischen Form: Auf die Gesamtheit im Staate soll unser sittliches Handeln gehen. Bei Aristoteles können wir einen vermittelnden Standpunkt feststellen. Ein reiner Altruismus ist ja

<sup>1)</sup> Schmidt a. a. O. II, 445. — <sup>2)</sup> Legg. VIII, 12. 878 C. — <sup>3)</sup> Trendelenburg, a. a. O. III, 167.

bei den Alten überhaupt nicht ausgebildet worden. Aristoteles drückt seine Ansicht über das Ziel unseres Handelns aus, wenn er sagt<sup>1)</sup>:

τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκές εἶναι δοκεῖ. τὸ δὲ αὐταρκές λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῆντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἀνθρώπος. „Das vollendete Gut d. h. die Glückseligkeit ist, wie es scheint, etwas sich Selbstgenügendes. Von einem Sichselbstgenügen aber kann man nicht reden bei einem einsamen Leben; vielmehr gehören dazu auch Eltern, Kinder, Frau und überhaupt Freunde und Mitbürger, nachdem der Mensch einmal von Natur ein politisches Wesen ist.“

Aber über die Mitbürger hinaus steckt Aristoteles das Feld unserer sittlichen Bethätigung nicht ab. Bei ihm ist keine Rede von einem Weltbürgertum. Hierin wie in vielen anderen Stücken ist und bleibt Aristoteles ein voller und ganzer Hellene, nicht mehr, nicht weniger. Daran ändern auch gelegentliche Äusserungen desselben nichts, welche von allgemeiner Menschenliebe und ähnlichem handeln. So sagt er z. B. *Eth. Nic. VIII, 1. 1155 a 16*:

φύσει τε ἐννιπάρχειν ἔοικεν (ἢ φίλα) πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῶων, καὶ τοῖς ὁμοθετέσι πρὸς ἀλλήλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν ἴδιοι δ' ὃν τις καὶ ἐν ταῖς πλάταις ὡς οἰκεῖον ἀνθρώπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. „Es scheint von Natur aus Liebe eingepflanzt zu sein im Erzeuger gegen das Erzeugte, und zwar nicht allein bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Tieren, überhaupt bei den gemeinsam lebenden Wesen gegen einander, und vorzüglich bei den Menschen, weshalb schon der Name Menschenfreund ein Lob ist. Auch kann einer bei Gelegenheiten von Irrfahrten in der Fremde gar wohl erfahren, wie der Mensch dem Menschen so nahe verwandt und lieb ist.“

Die Pflichten gegen hilflose Fremde wurden ja in der Tat von den Griechen treu erfüllt.<sup>2)</sup> Dagegen will Aristoteles nichts wissen von einem Weltbürgertume, wie er schon Demokrit im Auge hatte, wenn er<sup>3)</sup> sagt, einem Weisen sei ein jedes Land zugänglich, denn die gesamte Welt sei das Vaterland einer tüchtigen Seele. Sokrates bezeichnete sich ebenfalls als Weltbürger, desgleichen der Kyniker Diogenes und der Kyrenaiker Theodoros. Bei den Römern kam dann die Formulierung auf<sup>4)</sup>: „Patria est ubicumque est bene.“ Das Vaterland sei überall da, wo man sich wohl befindet, was übrigens auch der Überläufer zu seiner Verteidigung geltend machen könnte.

Das Verhalten gegen den Nebenmenschen wird nach Aristoteles vor allem durch die Gerechtigkeit geregelt. Die Besprechung dieser

<sup>1)</sup> *Eth. Nic. I, 5, 1097 b 8.* — <sup>2)</sup> Schmidt a. a. O. II, 276. — <sup>3)</sup> *Fr. 225.*  
— <sup>4)</sup> z. B. Cicero, *Tusc. 5, 37, 108.*

Tugend nimmt denn auch das ganze 5. Buch der nikomachischen Ethik ein. Darin sind Bestimmungen wie über distributive und kommutative Gerechtigkeit, die bleibenden Wert behalten werden. Vgl. Thomas 2. 2. q. 57—71. Urteilt ja doch 1546 Luther in seinen „Tischreden“<sup>1)</sup>, „dass Aristoteles kein besser Buch geschrieben denn *Quintum Ethicorum*.“ Spätere, so auch Melanchthon, entwickeln im Anschlusse an die aristotelischen Bestimmungen über *δικαιοσύνη* und *ἐπιείκεια* (Billigkeit, welche das strenge Recht unter Umständen ermässigt)<sup>2)</sup> die Lehren über *ius naturae* und *ius positivum*. Melanchthon vergisst nicht in der weiteren Erörterung dieser Fragen der weltlichen Obrigkeit das Recht und die Pflicht zu vindizieren, über wahre und falsche Religion, sowie über rechten und unrechten Kultus zu entscheiden, sowie falschen Kultus zu beseitigen. „Principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur.“<sup>3)</sup> Die Gerechtigkeit nimmt bei Aristoteles den übrigen Tugenden gegenüber eine Stellung ein, ähnlich wie in der christlichen Moral die Liebe. *Eth. Nic. V, 3. 1129b* wendet er das griechische Sprichwort an: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ' ἔστιν*. „In der Gerechtigkeit ist überhaupt alle Tugend enthalten.“<sup>4)</sup> An einer Stelle<sup>5)</sup> scheint er übrigens der Freundschaft und Liebe diese allumfassende Bedeutung zuzuschreiben, wenn er sagt:

*ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην . . . καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.* „Freundschaft scheint das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält. Darum richten die Gesetzgeber mehr auf sie als auf die Gerechtigkeit ihr Augenmerk . . . Wenn die Bürger Freunde sind, bedarf es der Gerechtigkeit nicht. Menschen aber, welche gegen einander gerecht sind, haben ausserdem noch Freundschaft nötig.“

Familie, Ehe, Privateigentum will Aristoteles nicht aufheben; denn diese seien der Natur nach früher als der Staat. Sonst ist freilich in der Teleologie des Aristoteles der Staat das *Prius* für Haus und Gemeinde, wie überhaupt das Ganze für die Glieder. Gegenüber kommunistischen Bestrebungen z. B. in Platons Idealstaat will er das Privateigentum nicht angetastet wissen, es soll aber auch für den Staat Eigentum reserviert bleiben.

<sup>1)</sup> Erlanger Ausgabe d. deutsch. Schr. Bd. 62, S. 282. — <sup>2)</sup> *Eth. Nic. V, 14, 1137a 31 sqq.* Vgl. darüber Thomas 2. 2. q. 120 *de epicheia*. — <sup>3)</sup> *Philosophiae moralis epitome* 1540 bezw. 1546 in *Corp. Ref.* XVI p. 85—105. Vgl. Luthardt, Melanchthons Arbeiten etc., S. 55. — <sup>4)</sup> Neander, a. a. O. S. 203. — <sup>5)</sup> *Eth. Nic. 8, 1. 1155 a 22.*

Besonders ausführlich behandelt wird die Freundschaft. Denn, heisst es *Eth. Nic. VIII, 1. 1155 a 5*:

ὄνει γὰρ φίλων οὐδέεις ἐλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα. „Ohne Freunde möchte sicher keiner leben, wenn er auch sonst alle Güter besässe.“

Das ganze 8. und 9. Buch der nikomachischen Ethik handelt darüber, eigentlich eine selbständige Abhandlung bietend. Gerade in den Bestimmungen über die Freundschaft tritt uns der vornehme edle Charakter des Aristoteles entgegen, der sich auch in der ganzen übrigen Ethik zeigt.

(Schluss folgt.)