

Das Tugendideal des Aristoteles.

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

Nicht bloss als Denker und Forscher ist Aristoteles eine der glänzendsten Erscheinungen aller Zeiten, auch als Mensch steht er auf einer ungewöhnlich hohen Warte. Dies zeigt das in seiner Ethik gezeichnete Tugendideal. Dasselbe offenbart eine so edle und reine Gesinnung, dass es eines der erhabensten Lebensideale darstellt, welche die Geschichte kennt. Auffallenderweise hat dieses Ideal gleichwohl bisher in der Literatur nirgends eine eingehendere Darlegung gefunden. Hier soll versucht werden, dasselbe wenigstens in den Grundzügen hervortreten zu lassen; ausführlicher wird anderswo davon gehandelt¹⁾.

1. Wie bekannt, gehen wichtige Bestandteile unseres Bildungswesens auf das griechische Altertum zurück. Jene Bildungsform, die der Humanismus zu vermitteln sucht, knüpft an das Griechentum an. Es liegt die Anschauung zu Grunde, dass die Griechen zum ersten Male ein überaus hochstehendes Menschentum ausgebildet haben. Auf Grund ihres Bildungs-ideals vor allem sind die Griechen die Lehrer der Jahrhunderte geworden; griechische Bildung hat weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Charakteristisch für diesen Bildungstypus ist ein ästhetischer Zug, ein gesteigerter Sinn für das Schöne. Das Bedürfnis, in der Lebenstätigkeit und Lebenshaltung nicht beim Notwendigen stehen zu bleiben, nicht bloss des Lebens Notdurft zu befriedigen, sondern dem Leben auch die Weihe des Schönen und Gefälligen zu geben, erweist sich als treibende Kraft. Griechische Bildung tritt daher in scharfen Gegensatz zum blossen Erwerbsleben. Die Bildungsarbeit wird von jener Tätigkeit gesondert, die durch die Not des Lebens gefordert ist, auf den Erwerb ausgeht und handwerksmässigen Charakter besitzt. Die Bildung kann daher nur das Vorrecht des freien, wirtschaftlich unabhängigen Mannes sein; die Pflege der Bildung erscheint als freie Lebenstätigkeit im Gegensatz zur Erwerbstätigkeit; die freien Künste und Wissenschaften machen das Wesen der Bildung aus. Die Bildung wird nicht des Nutzens wegen, sondern ihrer selbst wegen gepflegt; sie hat ihren Sinn und Wert nicht ausser sich, sondern in sich selbst. Nicht als sollte sie auf einen untätigen Besitz beschränkt bleiben; eine solche Auffassung liegt dem Griechentum durchaus ferne. Die Aktivität

¹⁾ Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920, Manz.

ist vielmehr eine Wesenseigenschaft griechischer Bildung. Die Bildung ist dazu bestimmt, sich zu betätigen und auszuwirken; nur ergibt sich auf solche Weise nicht eine Tätigkeit, die über sich hinausweist und einen höheren und fremden Zweck hat, sondern eine Tätigkeit, die ihren Abschluss in sich selber findet. Die Bildung soll dazu dienen, die Musse, das sorgenfreie Dasein mit einer würdigen und wertvollen Tätigkeit auszufüllen. Sie soll den Freunden und besonders der Tugend dienen. Mit dem ästhetischen verbindet sich auf das engste der sittliche Zweck. Schönheit und Tugend, ästhetische und sittliche Bildung vereinigen sich zu einem einheitlichen Ganzen, zur *καλοκάγαθία*. In diesem Sinne soll die Bildung der Schmuck, die Zierde der Persönlichkeit sein, nicht etwa ein Schmuck, der der Persönlichkeit nur von aussen her angelegt wird, sondern ein solcher, der sie in ihrem innersten Wesen ergreift und veredelt. Die Bildung wird deshalb mit der Natur verglichen, als eine zweite und veredelte Natur hingestellt ¹⁾.

2, Dieser Bildungstypus nun hat, wenn nicht alles täuscht, durch Aristoteles seine reinste und höchste Ausprägung gefunden.

a. Aristoteles ist, wie nicht anders erwartet werden kann, besonders auch in seiner Lebensanschauung und Lebensgestaltung durch und durch Grieche. Die allgemeinen Züge des griechischen Bildungsideals kehren wieder, jedoch geläutert und in ihrem wertvollen Gehalt auf das Höchste gesteigert. Mit Aristoteles erreicht insofern der griechische Idealismus seinen höchsten Grad. Dies vor allem dank dem Umstande, dass Aristoteles den sittlichen Standpunkt mit aller Bestimmtheit in den Vordergrund rückt: die Lebensanschauung des Aristoteles ist eine sittliche. In der Tugend oder sittlichen Vollkommenheit wird der Höhepunkt des Menschheitslebens und die höchste Vollendung der menschlichen Persönlichkeit erkannt. Als ausgemacht betrachtet der Philosoph, dass auch der Mensch als solcher zur Erfüllung eines bestimmten Lebenszweckes da ist. Wie es allenthalben in Natur und Leben auf die Erfüllung von Zwecken abgesehen ist, so muss auch das Menschheitsleben als solches seinen eigenen Zweck haben. Wie am menschlichen Organismus jedes einzelne Glied, Auge, Ohr usw., seine besondere Bestimmung hat, so muss auch die Menschennatur als Ganzes ihre eigene Bestimmung haben. Wie die einzelnen Gebiete oder Berufe des Menschheitslebens ihren besonderen Zweck verkörpern, so muss auch das Leben als Ganzes auf einen Zweck hingerichtet sein. Und dieser Zweck, der dem Menschheitsleben als solchem gesetzt ist, wird erfüllt mit der Tugend. Die Tugend oder sittliche Vollkommenheit bedeutet also die Erfüllung der obersten Lebensaufgabe des Menschen und hiermit die höchste Vollendung der Menschennatur ²⁾. Die Tugend bezeichnet darum auch den Gegenstand und

¹⁾ S. Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre ⁴ (Braunschweig 1909) 113 f.

²⁾ Eth. Nic. I 6, 1097b 22 ff.

das Ziel aller Erziehung und Bildungsarbeit. Alle Erziehung und Bildung hat zuletzt ein ethisches Ziel.

b. Ist so die Lebensanschauung des Aristoteles eine ausgesprochen sittliche, so muss dem Gesagten dennoch eine Einschränkung beigefügt werden. Zwar bildet die sittliche Lebensauffassung den Ausgangspunkt und die Grundlage der ganzen Ethik des Aristoteles, so zwar, dass der Philosoph im Verlaufe seiner Ausführungen nirgends eine Neigung bekundet, einen anderen Standpunkt einzunehmen; gleichwohl kommt er nach Abschluss des Systems noch einmal auf die Grundfrage zurück, um nunmehr eine Lösung zu bieten, welche die bisherige Annahme zwar nicht eigentlich aufhebt, aber doch in ihrer Geltung beschränkt. Die höchste Entfaltung der Menschennatur findet nämlich Aristoteles jetzt nicht mehr in der Tugend, sondern in der Denktätigkeit, in der Erkenntnis und Betrachtung der ewigen Wahrheit¹⁾. Nicht mehr das sittlich tätige, sondern das beschauliche Leben macht jetzt die höchste Lebenstätigkeit aus; nicht mehr der sittliche Charakter, die Anlage zur Tugend, sondern der denkende Verstand, der *νοῦς*, ist jetzt das Höchste in der Menschennatur; nicht mehr die Tugend, sondern die Entfaltung der Denkkraft bildet die höchste Vollkommenheit des Menschenwesens. Der sittlichen Lebensanschauung, wie sie bisher massgebend war und der ganzen Ethik des Aristoteles zu Grunde gelegt ist, wird jetzt durch eine intellektualistische Denkweise der Rang streitig gemacht; diese intellektualistische Lebensanschauung tritt jetzt an die erste Stelle. Die Meinung ist, dass die Erkenntnis und Betrachtung der reinen Wahrheit die schlechthin höchste und absolute Vollkommenheit der Menschennatur darstellt, eine Vollkommenheit jedoch, die nur von den allerwenigsten, nur von einer bevorzugten Minderheit erreicht werden kann; und deshalb lässt Aristoteles als höchste Vollkommenheit im sekundären Sinne auch jetzt noch die sittliche Tugend gelten. Die meisten müssen davon absehen, sich der Erforschung und Erwägung der ewigen Wahrheit zu widmen, können vielmehr ihr Lebensziel und ihre Vollendung nur in der Tugend suchen; und nur in diesem Sinne ist auch jetzt noch die Tugend die höchste Vollkommenheit, nicht mehr im absoluten, aber doch im gewöhnlichen Sinne. Zwei verschiedene Lebensanschauungen stehen einander insofern gegenüber; die Frage nach dem tiefsten Wesen und dem letzten Sinn der menschlichen Persönlichkeit findet keine vollkommen einheitliche und feste Lösung. Scheint Aristoteles zunächst nur eine sittliche Lebensauffassung zu kennen, den innersten Kern und das wertvollste Element der Menschennatur im sittlichen Charakter, in der Fähigkeit zur sittlichen Tugend zu erblicken, so neigt er zuletzt dem Gedanken zu, dass der *νοῦς*, die Fähigkeit zur Erfassung einer unvergänglichen und göttlichen Wahrheit, noch etwas Höheres und Wert-

¹⁾ X 7, 1177a 12 ff.

volleres ist. Die sittliche Lebensauffassung, der sich Aristoteles in seiner Ethik vollständig hingegeben hat, wird teilweise zurückgedrängt zu Gunsten einer Denkrichtung, die den Griechen ebenfalls tief im Blute liegt, durch den bekannten griechischen Intellektualismus, durch eine eigenartige Bevorzugung der Erkenntnis- und Denktätigkeit. Der Verstandestätigkeit hat die griechische Philosophie in allen Phasen erheblich mehr Aufmerksamkeit geschenkt als der Willenstätigkeit; für Aeusserungen der Denkkraft hat griechische Geistesart mehr Sinn und Verständnis als für die Erscheinungen des Willenslebens. Und soweit immerhin auch das Willensleben gewürdigt wird, kommen mehr die Affekte und Gefühle als das Wollen im engeren Sinne in Betracht. Nichts Ungewöhnliches ist es bei dieser Geistesrichtung, dass Willenskundgebungen als Betätigungen der denkenden Vernunft gedeutet werden. Das bekannteste Beispiel dieser Art bildet der Versuch des Sokrates, die Tugend als ein Wissen, d. h. bloss als eine Tätigkeit der Denkkraft, erscheinen zu lassen. Aristoteles nun weiss allerdings auch an dieser Stelle die Irrtümer seiner Vorgänger zum guten Teil zu vermeiden; indessen wird insofern der griechische Intellektualismus durch ihn zwar erheblich gemildert, aber doch nicht vollständig überwunden. Der allgemeinen Geistesrichtung seines Volkes vermag sich auch Aristoteles nicht zu entziehen, wie unter anderm seine Gotteslehre zeigt. Aristoteles hat eine starke Neigung, sich das höchste Wesen nur als denkenden Geist, nicht auch als wollendes Wesen vorzustellen¹⁾. Das Wollen erscheint ihm als der Ausfluss eines unvollendeten Seins und kann deshalb mit dem Begriff der lautersten Vollkommenheit, wie sie der Gottheit eigen ist, nicht in Einklang gebracht werden. Nur der denkende Geist, nicht auch der Wille lässt sich auf die Stufe höchster Vollkommenheit erheben. Damit ist von selbst gesagt, dass auch im Menschen die Denkkraft etwas Höheres ist, als der Wille. Nicht der Wille, sondern der denkende Verstand ist jene seelische Kraft, die in erster Linie die Würde der Menschennatur ausmacht und die Verwandtschaft mit der Gottheit bedingt. Dieser Intellektualismus, diese Eigenart griechischer Geistesrichtung also gibt den Ausschlag, wenn Aristoteles dazu neigt, den Höhepunkt des Lebens in die Denktätigkeit zu verlegen und insofern seine sittliche Lebensanschauung zu verleugnen. Immerhin bleibt bestehen, dass der Philosoph die sittliche Lebensanschauung zur Grundlage seiner Ethik macht und auf dieser Voraussetzung insbesondere auch sein Tugend- und Lebensideal aufbaut, und an diese Tatsache wollen sich die folgenden Ausführungen halten. Der Ethik des Aristoteles gilt die Tugend als Erfüllung der höchsten Lebensaufgabe und darum als höchste Vollendung

¹⁾ S. K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes (Münster i. W. 1893) 76 ff. Neuestens hierüber A. Böhm, Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht (Köln 1915) 97 ff.

der Menschennatur und als letztes Ziel aller erzieherischen und bildenden Tätigkeit.

c. Verleiht so Aristoteles seinem Lebensideal vor allem einen sittlichen Charakter, so ist dadurch jener ästhetische Zug, wie er hellenischer Bildung eigen ist, keineswegs ausgeschlossen; vielmehr weiss Aristoteles mit dem ethischen das ästhetische Merkmal auf das innigste zu vereinigen. Seinem primären und eigentlichen Wesen nach sittliche Tugend nimmt das aristotelische Bildungsideal von selbst auch das Merkmal des Schönen an. Im Gegensatz zu Sokrates ist Aristoteles weit davon entfernt, die Tugend zu einem blossen Wissen zu verdünnen, erkennt vielmehr, dass sittliche Tüchtigkeit eine breitere Grundlage fordert, nicht bloss an den denkenden Verstand, sondern auch an die übrigen Seelenkräfte anknüpft. Neben der Vernunft ist nach Aristoteles auch der freie Wille und das Gefühlsleben an der Begründung der Tugend beteiligt. Die Vernunft spielt zwar auch jetzt noch eine bevorzugte Rolle, bildet aber nicht mehr den einzigen Grund, sondern nur noch das leitende oder normierende Prinzip der Tugend. Träger der Tugend ist nicht mehr die blossе Vernunft, sondern das Vernunftwesen, der Charakter, die Persönlichkeit; die Persönlichkeit aber, das Vernunftwesen, ist nicht bloss ein denkendes, sondern auch ein wirkendes und fühlendes Wesen. Neben vernünftigen Erkenntnissen gehen darum freie Entschlüsse, sowie Affekte und Gefühle in die Tugend ein. Die vollendete Tugend wenigstens kann sich der griechische Philosoph nicht ohne Affekte und Gefühle denken. Es genügt nicht, dass der nackte Wille das Gute vollbringt; vielmehr muss das Gute mit Lust und Liebe geschehen. Erst wer das Gute mit Freuden tut, ist wahrhaft tugendhaft, ist im Besitz der vollendeten Tugend¹⁾. Die Ausübung des Guten muss dem Menschen zur zweiten Natur, zur Gewohnheit werden, darf nicht mehr Gegenstand eines inneren Widerstrebens sein. Nicht bloss mit dem nackten Willen, sondern auch mit dem Affekt muss der Mensch auf das Gute eingehen. Es muss dazu kommen, dass der Mensch das Gute nicht bloss aus Pflichtgefühl tut, sondern in der Pflichterfüllung zugleich sein Glück und seine Freude sucht. Die Ausübung der Tugend knüpft insofern an das allgemeine, dem Menschen von Natur aus eigene Glückseligkeitsstreben an. An sich kann der Mensch seine Freude und sein Glück in allen möglichen Dingen suchen, in erlaubten und unerlaubten, in reinen und unreinen Dingen; zum Wesen der Tugend aber gehört es, dass der Mensch sein Glück und seine Seligkeit im Guten sucht. Das Streben nach Glückseligkeit und die Ausübung des Guten fallen nicht mehr wie verschiedene Vorgänge auseinander, sondern verschmelzen miteinander zu einer einzigen Bewegung. Erst dann ist die Tugend vollendet, wenn die Erfüllung der Pflicht der Menschennatur nicht mehr abgerungen werden muss, sondern

¹⁾ Eth. Nic. II 2, 1104b 4 ff.; VII 11, 1151b 33 ff.

der Ausfluss einer harmonisch gearteten Persönlichkeit ist. Aristoteles unterscheidet deshalb zwei verschiedene Grade oder Stufen der Tugend. Die unvollkommene Tugend allerdings ist bereits gegeben, wenn es dem Menschen gelingt, die bösen Triebe niederzukämpfen und dem Guten zum Siege zu verhelfen; zur vollkommenen Tugend aber hat es der Mensch erst gebracht, wenn es eines ernstlichen Kampfes nicht mehr bedarf, das Gute vielmehr mit Lust und Liebe ergriffen wird. Vollendete Tugend ist harmonische und einheitliche Seelenstimmung. Zur Vollendung der Tugend gehört nach Aristoteles auch die Freude an der Tugend. Und mit dieser Harmonie zieht jetzt in der Tat auch das ästhetische Moment in das sittliche Leben ein. Zwei Arten von Beweggründen führt so Aristoteles in das sittliche Leben ein, solche, die mit dem sittlich Guten unmittelbar gegeben sind, und solche, die dadurch bedingt sind, dass der Mensch in der Ausübung des Guten seine Befriedigung und seine Seligkeit sucht. Während Kant vom sittlichen Handeln als solchem das Streben nach Glückseligkeit fernhalten möchte und darauf verzichtet, Pflicht und Neigung miteinander zu versöhnen, ist der Grieche bemüht, einen Zustand seelischer Harmonie herzustellen. Während Kant will, dass das Sittliche nur aus dem Pflichtgefühl hervorgehen soll, in der Meinung, dass jede Mitwirkung einer Neigung dazu angetan ist, die Reinheit sittlicher Gesinnung zu trüben, ist Aristoteles der Ansicht, dass erst die Harmonie zwischen Pflicht und Neigung die sittliche Gesinnung zur Vollendung bringt. Hat die Kantische Auffassung den Charakter eines düsteren Rigorismus, so gestaltet sich die Auffassung des griechischen Philosophen zu einem liebenswürdigen Lebensideal, zur Verschmelzung von Tugend und Schönheit, Würde und Anmut, zu einem Ideal, das in der Folge bei Schiller mit gewissen Veränderungen wiederkehrt. Der vom deutschen Dichter entwickelte Gedanke der „schönen Seele“ ist der griechischen *καλοκάγαθία* nachgebildet.

Aber auch noch von einer anderen Seite her geht das Merkmal des Schönen in den Aristotelischen Tugendbegriff ein, nämlich mit der Formulierung einer höchsten sittlichen Norm. Die Vernunft hat zwar nicht mehr jene alles beherrschende Bedeutung wie bei Sokrates, ist aber immer noch das leitende Prinzip. Das Sittengesetz erscheint als Vernunftgebot. In den Einsichten und Aussprüchen der Vernunft treten uns die sittlichen Forderungen entgegen. Das sittlich Gute deckt sich mit dem Vernunftgemässen. Daran knüpft sich bei Aristoteles das Bestreben, die Vorschriften der Vernunft auf eine höchste und einheitliche Formel zu bringen. Die mannigfachen Vorschriften, die uns die Vernunft je nach den Verhältnissen diktiert, sollen in einer gemeinsamen und höchsten Vorschrift zusammengefasst werden. Es soll eine oberste Sittenregel ausfindig gemacht werden. Alle sittlichen Normen sollen auf eine höchste, alles beherrschende Idee zurückgeführt werden. Diese einheitliche Idee, diese höchste Norm glaubt Aristoteles zu ergreifen in dem Gedanken der richtigen Mitte.

Dieser Gedanke soll dazu angetan sein, das gemeinsame Wesen des sittlich Guten zu erfassen. Das sittlich Gute deckt sich darnach mit der rechten Mitte, das sittlich gute Handeln fällt zusammen mit der Einhaltung eines richtigen Mittelweges¹⁾. Aristoteles glaubt in der Tat diesen Gedanken durchführen und in allen Formen des sittlichen Handelns nachweisen zu können. Jede Tugend will ihm als die Beobachtung einer richtigen Mitte erscheinen. Stets kommt es darauf an, zwei Extreme zu vermeiden, ein Uebermass und einen Mangel, ein Zuviel und ein Zuwenig, und zwischen den Extremen den rechten Mittelweg zu entdecken. So wird die Tapferkeit als die rechte Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Freigebigkeit als die rechte Mitte zwischen Geiz und Verschwendung bestimmt. Dabei darf aber die rechte Mitte nicht in einem mechanisch-mathematischen Sinne verstanden werden. Es ist nicht so gemeint, als müsste der rechte Mittelweg die mathematische Mitte bezeichnen, eine Linie also, die von den beiden Extremen gleich weit entfernt ist; vielmehr liegt der rechte Mittelweg regelmässig dem einen Extrem näher als dem andern. So ist die Tapferkeit von der Verwegenheit weniger weit entfernt als von der Feigheit, und daher kommt es auch, dass gewöhnlich nur die Feigheit, nicht auch die Verwegenheit als Gegensatz namhaft gemacht wird. Ausserdem wird auch durch einen subjektiven Faktor in der Regel der Abstand auf der einen Seite vergrössert, auf der andern verringert, und dieser subjektive Faktor besteht in persönlichen Neigungen; denn die Neigung zieht den einen mehr auf diese, den andern mehr auf jene Seite. Demgemäss hat der eine Anlass, dieses, der andere jenes Extrem sorgsamer zu vermeiden. Nicht als eine Linie also, die von den Extremen gleich weit entfernt ist, muss die rechte Mitte gedacht werden, sondern als ein Weg, der irgendwie zwischen den Extremen hindurchführt, bald dieser, bald jener Seite näher liegt. Nicht so fast um die Mitte, sondern um das richtige Verhältnis handelt es sich; und hiermit kommt die ästhetische Geistesrichtung der Griechen abermals zum Vorschein. Die Lehre von der rechten Mitte knüpft an das den Griechen so geläufige Masshalten an, bedeutet eine besondere Formulierung des *μηδὲν ἄγαν*, verlangt die Einhaltung richtiger Proportionen. Sprichwörter und Schriftsteller, Dichter und Prosaiker, Lyriker, Epiker und Dramatiker, Geschichtsschreiber und Redner, Philosophen und Aerzte, sie alle stellen es als Lebensregel hin, Mass zu halten und die rechte Mitte zu beobachten²⁾; und das Neue liegt bei Aristoteles nur darin, dass er den Gedanken im vollen Sinne verallgemeinert, nicht mehr bloss auf einzelne oder begrenzte Gebiete bezieht, sondern auf das ganze Leben ausdehnt und zu einer ethischen Theorie

¹⁾ II 5, 1106a 26 ff.

²⁾ S. Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik I (Leipzig 1908) 74, 76 f., 82, 84 f. H. Kalchreuter, Die *Μεσότης* bei und vor Aristoteles. Diss. Tübingen 1911.

gestaltet, zu einem Versuch, sich der gemeinsamen Idee aller sittlichen Vorschriften zu bemächtigen. Der Gedanke der rechten Mitte verkörpert also den im griechischen Volke lebendigen Sinn für das Massvolle, für richtige und schöne Verhältnisse und verleiht so der ethischen Auffassung ebenfalls eine ästhetische Färbung.

d. Auf solche Weise vereinigt der Aristotelische Tugendbegriff Merkmale, die sich sonst gegenseitig auszuschliessen pflegen: Die Aristotelische Tugend ist intellektualistisch und zugleich ästhetisch geartet. Sie ist auf der einen Seite das Werk der Vernunft, denn nur unter der Leitung der Vernunft vermag der Mensch tugendhaft zu werden. Sie ist aber auch das Werk ästhetischen Empfindens. Der Tugendbegriff eines Sokrates und der eines Kant besitzt zwar durchaus intellektualistischen oder rationalistischen Charakter, lässt aber jede ästhetische Denkrichtung vermissen; anderseits schliesst der ästhetische Tugendbegriff der Romantik jede Vorherrschaft der Vernunft aus. Aristoteles aber weiss beide Merkmale mit einander zu verbinden; dass die Tugend in erster Linie der Ausfluss denkender und gebietender Vernunft ist, schliesst nicht aus, dass sie zugleich ästhetisches Gepräge trägt. Mit dem Ernst und dem männlichen Charakter einer Vernunfttherrschaft weiss der Grieche die Anmut einer harmonischen Seelenstimmung zu verbinden. Während der Kantische Rationalismus der Tugend zwar die Züge des Würdevollen und Erhabenen, aber auch die des Herben und Rigorosen verleiht, und während die Weichheit einer einseitigen Gefühlsmoral zuletzt in Weichlichkeit und Rührseligkeit übergeht, weiss Aristoteles Anmut und Würde mit einander zu versöhnen. Die Aristotelische Tugend wurzelt nicht ausschliesslich in der Vernunft und im nackten Willen, sondern ist zugleich Gefühlsrichtung, aber sie wurzelt noch weniger ausschliesslich in den Gefühlen; die Gefühle ruhen nicht auf sich selbst, sondern gehorchen dem Gebot der Vernunft. Die Gefühle haben zwar Anteil an der Tugend, aber nur in Unterordnung unter das Vernunftgebot. Die Tugend ist allerdings nicht bloss Willensrichtung, sondern auch Gefühlsrichtung, Haltung und Verfassung des Gefühlslebens, das tugendhafte Leben wird auch von Affekten und Gefühlen getragen; allein die Vernunft ist hierbei das leitende Prinzip. So deutlich die Aristotelische Tugend das ästhetische Merkmal zur Schau trägt, so wenig fällt dem ästhetischen Denken und Fühlen die Vorherrschaft zu; vielmehr ordnet sich der ästhetische Bestandteil dem ethischen durchaus unter. Während Schiller bereit ist, der Neigung die Führung des sittlichen Lebens anzuvertrauen, hält Aristoteles Neigungen und Gefühle in Zucht und Unterwürfigkeit. Mag seinem Tugendideal das Merkmal der Anmut noch so bestimmt aufgeprägt sein, der Ernst uneingeschränkter Vernunfttherrschaft wird dadurch nicht abgeschwächt. Die seelische Harmonie, wie sie durch die Tugend verwirklicht wird, beruht nicht bloss auf einer glücklichen Naturanlage und auch nicht auf einem blossen Gleichgewicht widerstrebender

Seelenkräfte, sondern darauf, dass die Seele in allen Teilen von der Vernunft beherrscht und erfüllt wird.

e. Diesem allgemeinen Tugendbegriff hat nun Aristoteles in einer speziellen Tugendlehre bestimmtere Gestalt gegeben. Der allgemeine Gedanke wird in die Mannigfaltigkeit der Formen des tugendhaften Lebens auseinandergelegt. Dabei verfolgt Aristoteles ausdrücklich den Zweck, die Richtigkeit seines allgemeinen Tugendgedankens zu erweisen¹⁾. Insbesondere will er zeigen, dass die Tugend wirklich durchweg in der Einhaltung einer richtigen Mitte und in einem richtigen Masshalten besteht.

1^o. Dass die Reihe der Tugenden mit der Tapferkeit eröffnet wird²⁾, hat nicht einen sachlichen, sondern einen historischen Grund. Aristoteles greift nämlich auf die Platonischen Kardinaltugenden zurück, schaltet aber die erste derselben, die Weisheit, deshalb aus, weil er in ihr nicht mehr eine sittliche, sondern eine dianoëtische Tugend erkennt; auf solche Weise tritt von selbst die Tapferkeit an die erste Stelle. Dass die Tapferkeit die rechte Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, Furcht und Tollkühnheit beobachtet, wurde bereits erwähnt. Die Furcht wie die Kühnheit wird auf das richtige Mass eingeschränkt. Und zwar betätigt sich die Tapferkeit speziell in Todesgefahren, noch spezieller in den Gefahren des Krieges. Tapfer ist, wer im Kriege dem Tode mit der geforderten Unerschrockenheit entgegenseht. Die Unerschrockenheit in anderen Gefahren, etwa auf hoher See oder in Krankheiten, will Aristoteles zwar auch als eine Art Mannesmut gelten lassen, aber nicht als Tapferkeit im engeren Sinne. Die Tapferkeit bezieht sich auf die grössten und ehrenvollsten Gefahren, und das sind die Gefahren im Kriege. Einem schönen und ehrenvollen Tode entgegensehen, das heisst tapfer sein. Was aber jene Gefahren als so ausserordentlich ehrenvoll erscheinen lässt, ist der Umstand, dass sie mit der Erfüllung der Pflicht verbunden sind. Der Tapfere unterzieht sich den Gefahren, weil es die Pflicht so mit sich bringt, wie Aristoteles nicht oft genug betonen kann³⁾. Ohne sittliche Beweggründe gibt es keine Tapferkeit. Die physische Erregung, der Zorn, bildet nicht das eigentliche Motiv. Durch Zorn und Schmerz wird zwar das Tier zur Ausdauer angetrieben; der Mensch aber wird hierzu durch den Gedanken an die Pflicht bestimmt; und die physische Erregung darf nur in sekundärer Weise mitwirken. Der physische Mut ist zwar beteiligt, aber nicht als primärer Faktor; das primäre Motiv ist sittlicher Natur. Wer nur durch Schmerz, Zorn und ähnliche Erregungen zum Kampfe bestimmt wird, ist zwar streitbar, aber nicht tapfer, da er nicht durch die Pflicht und die Vernunft, sondern durch die Leidenschaft getrieben wird. Höchstens eine Analogie zur Tapferkeit kann in einem solchen Verhalten erblickt werden.

¹⁾ Eth. Nic. II 7, 1107a 28. — ²⁾ III 9, 1115a 6 ff.

³⁾ III 10, 1115b 12. 17. 23. 1116a 7. b 2. 1117a 17.

Bezeichnend ist ferner, wie der griechische Philosoph die Tapferkeit gegen die Verwegenheit begrenzt. Die Tapferkeit ist Unerschrockenheit, Unterdrückung der Furcht, wo die Pflicht es gebietet. An eine absolute Unerschrockenheit aber denkt Aristoteles nicht, meint vielmehr eine Unerschrockenheit, soweit sie dem Menschen überhaupt zugemutet werden kann. Eine absolute Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode erscheint dem Griechen widernatürlich. Wer sich, wie die Kelten, vor gar nichts fürchtet, auch nicht vor Seestürmen und Erdbeben, ist in den Augen des Aristoteles tollkühn, wahnwitzig und stumpfsinnig. Zugleich nimmt eine solche Tollkühnheit den Charakter des Prahlerischen an, eine Eigenschaft, an der Aristoteles ebenfalls Anstoss nimmt. Die Tapferkeit fordert nicht, dass der Mensch von allen Furchtgefühlen frei ist, sondern nur, dass er sie durch höhere Beweggründe im Zaune zu halten versteht. Dass der Mensch im Anblick des Todes in Schrecken gerät, ist natürlich und soll durch die Tugend nicht ausgeschlossen werden, nur soll der Mensch die Herrschaft über die physischen Erregungen nicht verlieren.

Deutlich nimmt so vor allem die Tapferkeit den Charakter eines weisen Masshaltens an. Die Tugend will die Affekte nicht auslöschen, sondern mässigen und regeln. Die Affekte gehen positiv in die Tugend ein, aber nicht als beherrschendes Element, sondern um sich der Vernunft und der sittlichen Forderung unterzuordnen. Dabei wird der starke und tugendhafte Wille ins Heroische gesteigert. Mag die Tapferkeit, weil mit Recht der Gegenstand hoher Anerkennung, auch mit Gefühlen der Freude und Befriedigung verbunden sein, so tritt doch das Angenehme daran vor dem Unangenehmen und Schmerzlichen durchaus zurück, da es gilt, die grössten und schmerzlichsten Strapazen zu ertragen. Dennoch nimmt der Tapfere diese Strapazen und Schmerzen willig auf sich, weil es edel und schön, das Gegenteil aber schimpflich ist. Und je tugendhafter und glücklicher jemand ist, desto schmerzlicher wird der Tod für ihn sein; denn gerade für die Tugendhaften hat das Leben den höchsten Wert, so dass ein solcher mit Bewusstsein der höchsten Güter beraubt wird. Dennoch wird er sich tapfer verhalten, ja vermutlich um so mehr, als er eben das Gute allem andern vorzieht.

2^o. An zweiter Stelle bespricht Aristoteles die *σωφροσύνη*¹⁾. Zu übersetzen ist der Ausdruck nicht. Gemeint ist die Herrschaft über jene sinnlichen Triebe, die einerseits der Gaumenlust, anderseits dem Geschlechtsleben angehören, so dass die *σωφροσύνη* jene beiden Tugenden umfasst, welche die christliche Sittenlehre als Mässigkeit im Essen und Trinken und als Keuschheit bezeichnet. Hält die christliche Moral diese beiden Tugenden als wesentlich verschiedene Formen des sittlichen Lebens auseinander, so fasst sie der Grieche in einem einheitlichen Begriffe zu-

¹⁾ III 13, 1117b 23 ff.

sammen. Ein und dieselbe Tugend ist es, die sowohl im Essen und Trinken als auch im Geschlechtsleben die von Vernunft und Sittengesetz vorgeschriebene Ordnung herstellt. Achtet die christliche Moral darauf, dass es Mässigkeit und Keuschheit mit ganz verschiedenen Materien zu tun haben und deshalb wesentlich verschiedene Tugenden darstellen, so sieht der Grieche darin vor allem das Gemeinsame, nämlich den Gegensatz zu sinnlichen oder animalischen Trieben. Hier wie anderwärts gilt, dass unsere Formen des sittlichen Denkens mit den griechischen nicht durchweg zusammenfallen; das griechische Denken bewegt sich zum Teil in anderen Kategorien als das unsrige. Die Gesamttatsache der Sittlichkeit wird von den Griechen teilweise anders gegliedert und eingeteilt als von uns.

Zur Begründung der sittlichen Vorschrift bemerkt Aristoteles, dass es tierisch ist, in sinnlichen Genüssen zu schwelgen; nur ganz niedrig gesinnte Naturen sinken auf diese Stufe herab. Der Tugendhafte beobachtet auch hier das richtige Mass; an unerlaubten Dingen freut er sich überhaupt nicht, an erlaubten nicht im Uebermass. Kinder pflegen sich von ihren Begierden leiten zu lassen und am meisten von der Begierde nach Lust. Werden diese Begierden nicht gezügelt und dem höheren Seelenteil unterworfen, so wachsen sie ins Unermessliche aus; denn das Verlangen nach Lust ist unersättlich und wird durch jede Befriedigung nur noch gesteigert, so dass es zuletzt, gross und mächtig geworden, den Menschen der Vernunft beraubt.

3°. Die Freigebigkeit sodann vermeidet einerseits die Verschwendung, anderseits den Geiz, leitet also den Menschen an, von Geld und Reichtum den richtigen, einer tugendhaften Gesinnung entsprechenden Gebrauch zu machen¹⁾. Weil es sich um eine Tugend handelt, muss wieder der sittliche Beweggrund den Ausschlag geben. Wie der Tugendhafte überhaupt, so handelt auch der Freigebige des Guten wegen; er gibt, weil es so sein soll. Das Seinsollende, die Pflicht dient auch ihm als Leitstern. Wer nicht des Guten wegen gibt, sondern aus anderer Absicht oder nicht zur rechten Zeit und nicht am rechten Orte, besitzt nicht die Tugend der Freigebigkeit. Die Gesinnung der Freigebigkeit äussert sich auch im Erwerb, sofern sich der Tugendhafte auch hier innerhalb der Grenzen des Rechten hält. Weil er keinen übermässigen Wert auf Hab und Gut legt, will er nichts auf ungerechte Weise erwerben. Auch gibt er eher zu viel als zu wenig, ja, er behält unter Umständen für sich nur den kleineren Teil zurück. Doch kommt es in erster Linie nicht auf die Masse des Gegebenen an, sondern auf die Gesinnung; äusserlich, der Menge nach, ist daher die Freigebigkeit etwas Relatives und mit den Verhältnissen Wechselndes. Was die beiden Extreme angeht, so möchte sich Aristoteles vor

¹⁾ IV 1, 1119b 19 ff.

der Habsucht sorgsamer hüten als vor der Verschwendung; von der Habsucht ist die rechte Mitte weiter entfernt als von der Verschwendung.

4°. Eine Freigebigkeit im Grossen ist die Hochherzigkeit (*μεγαλοπρέπεια*), eine Hoheit der Gesinnung, die sich auch zu grossen Aufwänden im Interesse der gemeinsamen Sache erschwingen kann¹⁾. Zu denken ist zunächst an Weihgaben, an Opfer und Tempelbauten, überhaupt an alles, was zu Kulthandlungen gehört. In zweiter Linie kommen Veranstaltungen zu Gunsten gemeinsamer Wohlfahrt in Betracht; so die Ausstattung eines Chores, die Herstellung einer Galeere oder auch die Bereitung eines öffentlichen Gastmahls. Dem wohlhabenden Manne werden in Griechenland solche Auslagen nach Massgabe seiner Verhältnisse zur Pflicht gemacht; ein Armer kann nicht in die Lage kommen, diese Tugend zu betätigen. Wieder gilt es, zwei Extreme zu vermeiden, einerseits eine unangebrachte Knauserei oder Kleinlichkeit, anderseits ein Protzenthum, das dem griechischen Philosophen als eine Geschmacklosigkeit erscheint und als ein Verhalten, das eines gebildeten Mannes unwürdig ist. Das Verkehrte findet Aristoteles bei solcher Uebertreibung nicht so fast in der ungebührlichen Grösse des Aufwandes als in der Gesinnung, die sich darin zu erkennen gibt, nämlich in dem Streben nach äusserem Prunk. Der Tugendhafte vermag abzuschätzen, was sich im gegebenen Falle ziemt, und weiss deshalb grossen Aufwand in der rechten Weise zu machen. Wer aus kleinen Anlässen grosse Summen ausgibt und unnützen Prunk entfaltet, wird nicht von der Pflicht geleitet, sondern von dem Verlangen, zu glänzen und bewundert zu werden. Die Tugend aber hat hier wie anderwärts das Gute und Seinsollende zum Beweggrunde.

5°. Vollends charakteristisch für griechische Eigenart ist eine weitere Tugend, nämlich die *μεγαλοψυχία*²⁾. Fehlt unserm sittlichen Bewusstsein der Begriff, so unserer Sprache wieder der Ausdruck. Gemeint ist eine Art Hochsinnigkeit, — dieses Wort kommt vielleicht noch am nächsten an den Begriff heran. Die Ehre ist der Angelpunkt, um den sich diese Tugend vor allem dreht. Die Ehre ist nach Aristoteles das höchste aller äusseren Güter und mit der Tugend auf das engste verknüpft; sie ist der Kampfpriis der Tugend. Dem Tugendhaften ist an der Ehre gelegen, da er das Bewusstsein hat, ihrer würdig zu sein. Er nimmt jenes Mass von Ehre in Anspruch, das ihm nach Massgabe seiner moralischen Tüchtigkeit gebührt, nicht mehr und nicht weniger. Doch bedeutet das richtige Ehrgefühl noch nicht den vollen Begriff der *μεγαλοψυχία*; vielmehr handelt es sich um ein Ehrgefühl höheren Stils. Hochsinnig wird nur genannt, wer für sich eine hohe Wertschätzung in Anspruch nehmen darf und sie tatsächlich in Anspruch nimmt. Nur der wahrhaft Tugend-

¹⁾ IV 4, 1122a 19 ff.

²⁾ IV 7, 1123a 34 ff.

hafte kann darum hochsinnig sein; nur wo vollendete Tugend, ist auch die Hochsinnigkeit. Zur Art des Hochsinnigen gehört es deshalb, sich an grösseren Ehren, die ihm von Guten erwiesen werden, in einem mässigen Grade zu freuen, aus Ehren dagegen, die ihm von den Nächstbesten oder aus geringfügigen Anlässen erwiesen werden, sich nichts zu machen. Dem entsprechend verhält er sich auch gegen Beschimpfungen, die ihn mit Unrecht treffen. Vermieden wird durch diese Tugend einerseits eine gewisse Eitelkeit oder aufgeblasenheit, anderseits ein unangebrachter Kleinmut.

Bezieht sich demnach die *μεγαλοψυχία* in erster Linie auf Ehrenweise, so in zweiter Linie auf glänzende Lebensverhältnisse überhaupt, auf Reichtum, hohe Stellung usw. Auch in solchen Lagen zeigt der Hochsinnige ein gemässigtcs Verhalten. Wie er sich gegenüber Ehrenbezeugungen vor Ueberschwänglichkeiten hütet, so wird er sich auch im Glück nicht übermässig freuen, im Unglück nicht übermässig betrübt sein. Und so kennzeichnet sich diese Tugend als ein auf sittlichen Vorzügen beruhendes, geläutertes Ehrgefühl und Selbstbewusstsein, als ein Bewusstsein der eigenen, durch sittliche Tugend begründeten Würde, als ein würdevolles und hoheitsvolles Benehmen überhaupt.

Die Kritik hat über dieses Kapitel der Aristotelischen Tugendlehre sehr verschiedene Urteile gefällt. Wollte man darin auf der einen Seite einen der herrlichsten Abschnitte der Aristotelischen Ethik, ja einen wahren Edelstein im Kunstwerk des Aristotelischen Lehrgebäudes erkennen¹⁾, so fand man anderseits, dass hier die Tugend in abstossenden Hochmut übergehen will²⁾. Indessen beruht das letztere Urteil auf einem Missverständnis. Richtig ist nur, dass sich an diesem Punkte das griechische Denken zum Teil in einer anderen Richtung bewegt als die christliche Sittenlehre; der Geist christlicher Demut gelangt nicht zum Ausdruck. Während die christliche Sittenlehre mit der Tugend die Gesinnung der Demut verknüpft und mit einem richtigen Ehrgefühl in Einklang zu bringen weiss, vermag sich der Grieche die Tugend nicht ohne gesteigertes Selbstbewusstsein zu denken. Nicht die Demut, wohl aber eine Art Stolz bildet insofern ein Kennzeichen griechischer Tugend. Doch geht dieser Stolz über ein wohlgeordnetes und sittlich geläutertes Selbstgefühl nicht hinaus. Von einem abstossenden Hochmut kann nicht wohl die Rede sein. Aristoteles will eine wirkliche Tugend beschreiben, will die *μεγαλοψυχία* um jeden Preis mit tugendhafter Gesinnung durchdringen. Der einzigartigen Würde, die sich mit sittlichen Vorzügen verbindet, darf und soll sich der Tugendhafte bewusst sein.

¹⁾ A. Stahr, Aristoteles' Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert (Stuttgart 1863) 137²⁷. Aehnlich Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote* I (Paris 1856) CXXXIX s.

²⁾ C. Eberlein, Die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik. Diss. (Leipzig 1888) 104.

Klar ist, dass der aristokratische Charakter des Aristotelischen Tugendideals hier zur vollen Geltung gelangt. Die Neigung, die Tugend in der Richtung des Würdevollen auszubilden, tritt mit aller Deutlichkeit zu Tage. Begreiflich, dass die Anhänger eines einseitig demokratischen Lebensideals, wie die Cyniker, an dieser Tugend wenig Geschmack fanden. Zu ihnen scheint denn auch Aristoteles in bewussten Gegensatz zu treten. Lässt schon das Harmonische in seinem Tugendideal den Gegensatz zur herben Tugend der Cyniker erkennen, so auch der aristokratische Charakter desselben.

6°. Auch was die Sanftmut angeht, die in der Beherrschung des Zornes besteht, kann nicht bloss durch ein Zuviel, sondern auch durch ein Zuwenig gefehlt werden¹⁾; und Aristoteles möchte davor warnen, die Unterdrückung des Zornes zu weit zu treiben. So wie die Sanftmut gewöhnlich verstanden wird, scheint sie ihm darin tatsächlich zu weit zu gehen, weshalb er bestrebt ist, die rechte Mitte etwas mehr auf die andere Seite zu rücken. Wer sich zur rechten Zeit und am rechten Orte erzürnt, verstösst nicht gegen die Sanftmut, sondern handelt löblich; wer sich nicht durch den rechten Anlass in Erregung versetzen lässt, erweckt den Eindruck des Stumpfsinnes. Nur zürnt der Sanftmütige nicht nach Massgabe der Leidenschaft, sondern der Vernunft. Im übrigen ist auch hier zu sagen, dass sich das Richtige gegen das Verkehrte nicht mit mathematischer Genauigkeit abgrenzen lässt, dass vielmehr die rechte Mittellinie nur annähernd bestimmt werden kann, weshalb eine geringe Abweichung nicht schon Gegenstand des Tadels ist.

7°. Mehrere Tugenden beziehen sich auf den geselligen Verkehr. Aristoteles kennzeichnet sie, ohne für sie passende Namen zu haben²⁾. Der Tugendhafte vermeidet hier einerseits Liebedienerei und Schmeichelei, anderseits ein unfreundliches und mürrisches Wesen, einerseits Prahlerei, anderseits unwahre Selbstverkleinerung, einerseits unwürdige Possenreisserei, anderseits steife Sprödigkeit. Erholung und Scherz sind nach Aristoteles dem Leben unentbehrlich; die Kunst, in der rechten Weise zu scherzen, ist darum ein Stück sittlicher Lebensführung.

8°. Sehr ausführlich handelt Aristoteles von der Gerechtigkeit³⁾, einer Tugend, die ja bei den Griechen von jeher eine bevorzugte Stellung einnimmt. Die Gerechtigkeit im weiteren Sinne bedeutet nicht eine besondere Tugend, sondern eine Vielheit von Tugenden, deckt sich mit der Beobachtung der Staatsgesetze und ist der Inbegriff aller Tugenden, die sich auf das Leben in der Gemeinschaft beziehen. Sie hat nicht das eigene, sondern das fremde Wohl zum Gegenstande. Die Gerechtigkeit in diesem Sinne

¹⁾ Eth. Nic. IV 11, 1125b 26 ff.

²⁾ 1126a 12 ff.

³⁾ V 1, 1129a ff.

bedeutet so viel wie Rechtschaffenheit oder Rechtlichkeit und gibt dem Philosophen Anlass, ihr Lob in schwungvollen Worten zu verkünden. Nicht der Abendstern und nicht der Morgenstern, so heisst es, werden so bewundert wie sie. Doch gilt die Aufmerksamkeit in der Hauptsache der Gerechtigkeit im engeren Sinne. Auch in diesem Sinne nimmt die Gerechtigkeit nicht das eigene, sondern das fremde Interesse zur Richtschnur, und zwar dadurch, dass sie der richtigen Gleichheit Geltung verschaffen will. Die richtige Gleichheit ist das Objekt der Gerechtigkeit im engeren Sinne. Im übrigen ist auch diese Gerechtigkeit wieder von doppelter Art, sofern sie einerseits Ehre, Geld und andere Güter unter die Mitglieder der Gemeinschaft in der rechten Weise verteilen, andererseits den geschäftlichen Verkehr ordnen will. Was erstere angeht, so besteht die Gerechtigkeit in diesem Falle darin, dass die Verteilung nach Verdienst und Würdigkeit vorgenommen wird. Die Gerechtigkeit verlangt hier nicht, dass jeder den nämlichen Anteil erhält, sondern dass jedem zu Teil wird, was ihm gebührt. Es gilt, in der Verteilung der Güter und Ehren die richtigen Verhältnisse einzuhalten und den Unterschieden der Personen gerecht zu werden. Hingegen fordert die Gerechtigkeit, die den geschäftlichen Verkehr regelt, nicht mehr die Einhaltung richtiger Verhältnisse, sondern die Herstellung einer eigentlichen und vollständigen Gleichheit. Nicht die Verhältnisse oder Eigenschaften der Personen geben den Ausschlag; vielmehr werden sachliche Werte ohne Rücksicht auf Personen mit einander verglichen. Die Gerechtigkeit verlangt hier, dass die Werte, die gegen einander ausgetauscht werden, einander die Wage halten. Im Ganzen ergibt sich darnach eine dreifache Gerechtigkeit, eine legale, eine distributive und eine kommutative Gerechtigkeit, eine Einteilung, die bekanntlich auf die christliche Theologie übergegangen ist.

9^o. Ergänzt wird die Gerechtigkeit durch die Billigkeit¹⁾. Die nackte Gerechtigkeit reicht im Leben nicht aus; ohne Billigkeit würde der Buchstabe des Gesetzes unerträgliche Härten mit sich führen. Geht doch das Gesetz durchweg auf das Allgemeine, während sich das Leben nicht restlos unter allgemeine Bestimmungen fassen lässt. Kann nun ein bestimmter Fall bei seiner singulären Beschaffenheit nicht vollständig unter das allgemeine Gesetz eingereiht werden, so soll die Lücke, die der Gesetzgeber nicht vermeiden konnte, dadurch ausgefüllt werden, dass das Gesetz nach Massgabe der Billigkeit angewendet wird, ein Verfahren, das ohne Zweifel auch den Absichten des Gesetzgebers gerecht wird. Die Billigkeit ist also berufen, die Gerechtigkeit zu ergänzen und zu verbessern, nicht als wäre sie etwas von der Gerechtigkeit völlig Verschiedenes, sondern in dem Sinne, dass das allgemeine Gesetz im Hinblick auf den konkreten Fall die natürliche und notwendige Ergänzung findet. Billig denkt, wer nicht bloss und

¹⁾ V 14, 1137a 31 ff.

einseitig nach dem Buchstaben des abstrakten Gesetzes urteilt, sondern zugleich der besonderen Beschaffenheit des vorliegenden Falles Rechnung trägt. Erst durch eine billige Anwendung wird das Gesetz zur Gerechtigkeit im vollen Sinne; erst Gerechtigkeit und Billigkeit zusammengenommen ergeben den vollen Begriff der Gerechtigkeit.

10^o. Noch ausführlicher verbreitet sich Aristoteles über die Freundschaft; zwei ganze Bücher ¹⁾ sind ihr gewidmet. Mit der Wertschätzung der Freundschaft folgt der Philosoph einer alten griechischen Tradition. Räumte doch das griechische Geistesleben der Freundschaft von jeher einen bedeutenden Platz ein. So ruhten die Philosophenschulen seit Jahrhunderten auf der Grundlage der Freundschaft; Freundschaft und geistiges Leben waren daher unzertrennlich mit einander verwachsen ²⁾. Nicht etwa die Liebe, sondern die Freundschaft wurde bei den Griechen idealisiert, nicht die Geschlechtsliebe, sondern die Freundesliebe war das edelste Band, das die Menschen mit einander verknüpfte. Eine Idealisierung oder Verherrlichung der Geschlechtsliebe wurde durch den Tiefstand des Familienlebens verhindert. Aristoteles hält die Freundschaft für eine Notwendigkeit, so zwar, dass er ohne Freunde gar nicht das Leben wählen möchte, auch nicht, wenn er im Besitz aller übrigen Güter wäre; denn was nutzt aller Ueberfluss ohne die Möglichkeit, anderen, insbesondere Freunden, davon mitzuteilen. Auch was die Theorie der Freundschaft betrifft, blickt Aristoteles bereits auf eine lange Tradition zurück. Zwei Anschauungen standen einander von jeher gegenüber; macht Empedokles die Gleichheit zur Grundlage und zum Wesen der Freundschaft ³⁾, so will Heraklit im Einklang mit seiner Weltanschauung, dass nur aus Verschiedenartigkeit und Gegensätzen Harmonie und Freundschaft erblühen ⁴⁾. Aristoteles schliesst sich zunächst keiner dieser beiden Richtungen an, sondern wählt einen eigenen Ausgangspunkt. Die Freundschaft wird als eine Art Liebe bestimmt ⁵⁾, und zwar als eine wohlwollende, nicht als eine begehrende Liebe, als eine Liebe, die nicht auf eine Sache, sondern auf eine Person geht. Weiterhin muss es ein tätiges Wohlwollen sein, und damit geht die wohlwollende Liebe von selbst in die Lebensgemeinschaft über. Freundschaft ist Lebensgemeinschaft; Freunde haben daher nach einem alten Worte alles mit einander gemein. Inhaltlich kann sich eine solche Lebensgemeinschaft an sich sowohl auf das Angenehme wie auf das Nützliche und das Gute beziehen. Wahre Freundschaft aber hat nur das Gute zum Gegenstande; wahre Freundschaft besteht deshalb nur unter Tugendhaften. Insofern gehört zum Wesen der Freundschaft die Gleichheit der Gesinnung; und

¹⁾ VIII und IX.

²⁾ L. Dugas, *L'amitié antique* ³ (Paris 1914) 11 ff.

³⁾ Vgl. Plat., *Lysis* 214b—c.

⁴⁾ Diels, *Fr.* 8. Vgl. *Lysis* 215c ff.

⁵⁾ VIII 2, 1155b 17 ff.

in diesem Sinne knüpft Aristoteles nunmehr an Empedokles, nicht an Heraklit an. Die Freundschaft nimmt den Charakter der Eintracht und Harmonie an. Wie der Tugendhafte mit sich selbst in Harmonie und Frieden lebt, so auch mit Gesinnungsgenossen; der Freund ist ein zweites Selbst.

Man hat bezweifelt, ob der Tugendhafte der Freundschaft bedürfe¹⁾, da er doch im Besitz der Seligkeit und damit aller Güter sei. Sich selbst genügend sei er nicht auf die Hilfe anderer angewiesen. Allein hier macht sich eine falsche Vorstellung von der Freundschaft bemerkbar. Einer Freundschaft, die bloss des Nutzens oder Vergnügens wegen unterhalten wird, bedarf der Tugendhafte allerdings nicht, wohl aber einer Freundschaft, die sich auf die Tugend gründet und daher edleren Zwecken dient. Nicht um fremder Hilfe teilhaftig zu werden, sucht der Tugendhafte die Freundschaft, sondern um die Freude am Guten mit anderen zu teilen. Weil er selbst sein Glück im Guten findet, will er das Gute auch an anderen sehen und in Gesellschaft solcher leben, die ihre Freude ebenfalls am Guten haben. Edle Freundschaft beruht auf dem Bedürfnis, in Gesellschaft trefflicher Menschen das Leben hinzubringen und in Gemeinschaft mit ihnen sich der Ausübung des Guten zu freuen.

Die viel erörterte Frage, ob man der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf, beantwortet darnach Aristoteles mit einer Unterscheidung²⁾. In beiden Fällen werden die Freunde gesucht, jedoch aus verschiedenen Gründen. Braucht der Unglückliche die Hilfe von Freunden, so verlangt der Glückliche nach ihrem Umgang und nach der Gelegenheit, ihnen Gutes zu tun. Notwendiger mögen daher Freunde im Unglück sein, etwas Edleres aber ist es um die Freundschaft im Glück. Und so wohlthuend im Unglück die Teilnahme und der Trost von Freunden wirkt, so ist es doch zugleich schmerzlich, den Freund in Mitleidenschaft zu ziehen. Männliche Charaktere tragen deshalb Bedenken, den Freund an ihrem Schmerze teilnehmen zu lassen. Ueberhaupt halten sie weinerliche Naturen von sich ferne, da sie selbst zum Weinen und Klagen wenig geneigt sind. Weiber dagegen und weibisch gesinnte Männer sind angenehm berührt, wenn andere mit ihnen klagen und jammern, und betrachten solche als ihre echten Freunde. Allein man soll in allen Dingen sich die Besseren zum Vorbild nehmen. Empfiehlt es sich demnach, Freunde gerne am eigenen Glücke teilnehmen zu lassen, da es edel ist, Glück um sich zu verbreiten, so soll man sie zur Teilnahme am Unglück nur zögernd herbeiholen, in der Erwägung, dass es genug ist, selbst unglücklich zu sein. Am ehesten noch möge man sie in solchen Fällen in Anspruch nehmen, wenn sie in der Lage sind, uns ohne besondere Mühe grosse Dienste zu

1) IX 9, 1169b 3 ff.

2) IX 11, 1171a 21 ff.

leisten. Andererseits ziemt es sich, den unglücklichen Freund ungerufen und bereitwillig aufzusuchen, um sich ihm dienstbar zu erweisen. Mit gutem Rechte hat man bemerkt, dass Aristoteles selbst mit diesen Büchern über die Freundschaft seinem Charakter das edelste Denkmal gesetzt hat¹⁾.

f. Kein Zweifel darnach, dass Aristoteles ein ungewöhnlich hochstehendes Lebensideal entwickelt hat, ein Lebensideal, aus dem eine ausserordentlich reine und vornehme Gesinnung spricht. Der sittliche Gedanke, die sittliche Lebensauffassung ist es, was diese Gesinnung begründet. Das Seinsollende, die Pflicht ist der erste und eigentliche Beweggrund dieser Lebenshaltung. Weil es Pflicht ist, trotz der Tapfere dem Tode, weil es Pflicht ist, unterwirft der Tugendhafte die sinnlichen Triebe dem Gebot der Vernunft. Die Tugend ist vor allen Dingen Adel und Reinheit der Gesinnung. Keiner unter den alten Philosophen hat bisher diesen Gedanken mit solcher Bestimmtheit durchgeführt wie Aristoteles. Mit der vollkommenen Lauterkeit der sittlichen Gesinnung verbindet sich ein ästhetischer Zug. So wie Aristoteles die Tugend schildert, ist sie wirklich eine harmonische Seelenverfassung, ein weises Masshalten und die Beobachtung einer richtigen Mitte. Der den Griechen eigene Sinn für schöne Formen und edle Verhältnisse hat an der Aristotelischen Tugend einen unverkennbaren Anteil. Es ist jener Formen- und Schönheitssinn, der sich durch jede Uebertreibung abgestossen fühlt und besonders in der attischen Kunst so klassischen Ausdruck gefunden hat. Während die Kolonien in ihren Tempelbauten dem Hang zum Gewaltigen, Prunkhaften und Ueberladenen nicht immer widerstehen, bringt es die attische Kunst unter Einhaltung vielmals bescheidenerer und edlerer Verhältnisse zu Werken von unerreichter Anmut. Dieser geläuterte Formen- und Schönheitssinn verschmilzt bei Aristoteles, wie nicht bloss die allgemeine, sondern auch die spezielle Tugendlehre zeigt, mit der sittlichen Denkweise zu einer festgeschlossenen Einheit; eine edle Geschmacksrichtung wird zum Bestandteil des Aristotelischen Tugendbegriffs. Etwas Hartes, Rauhes oder Ueberschwängliches hat diese Tugend nicht an sich; der ganze Zauber griechischer Formenschönheit ist über sie ausgegossen. Dies aber in der Weise, dass durch das Merkmal der Anmut der Charakter der männlichen Würde und des sittlichen Ernstes durchaus nicht verdrängt wird. In erster Linie verwirklicht der Aristotelische Tugendbegriff nicht eine ästhetische, sondern eine sittliche Idee; eine ernste und sittliche Gesinnung macht den innersten Kern dieser Tugend aus. So stark das ästhetische Moment zur Geltung kommt, so doch nur in Unterordnung unter die sittliche Idee. Ihrer primären Idee nach erfüllt die Aristotelische Tugend ein sittliches Gebot, und erst in Verbindung damit stellt sich auch das Merkmal des Schönen ein. Weit entfernt, das Wesen der Tugend erschöpfen zu wollen, bedeutet das

¹⁾ Ed. Zeller, Philosophie der Griechen II 2³ 661 f.

Schöne und Gefällige doch nur ein sekundäres Merkmal. Sittliches und Schönes, Würde und Anmut sind zu einander in ein einwandfreies Verhältnis gebracht; und gerade dieser Umstand macht den besonderen Wert und den eigenartigen Reiz dieses Tugendideals aus. Es spricht sich eine Lebensstimmung aus, die als eine glückliche Mischung von Lebensernst und Lebensfreude bezeichnet werden darf. Die optimistische Lebensstimmung des Aristoteles hat nicht das Geringste mit einer oberflächlichen Lebensbetrachtung gemein, sondern stützt sich auf die Erkenntnis, dass dem Leben eine höchste Aufgabe gestellt ist, eine Aufgabe, deren Erfüllung dem Menschen eine höchste Vollkommenheit und eine einzigartige Seligkeit verleiht. Die Erfüllung einer höchsten Aufgabe ist es, was dem Leben einen alles überragenden Wert mitteilt und eine unerschöpfliche Quelle reiner Freude erschliesst. Die sittliche Vollendung und die Ausübung der Tugend macht den Wert und die Grösse des Lebens aus. Das physische Dasein ist der Güter höchstes nicht; alles kommt auf den Inhalt des Lebens an. Lieber will der Tugendhafte, so urteilt Aristoteles mit Plato¹⁾, nur ein einziges Jahr voll edlen Inhalts verbringen, als viele Jahre aufs Geratewohl dahinleben; lieber eine einzige grosse und schöne Tat als viele unbedeutende vollbringen²⁾. Andererseits hat diese optimistische und mutige Lebensstimmung nichts mit einer titanenhaften Selbstüberhebung und Selbstvergötterung zu tun. Nicht von einer schrankenlosen Freiheit und einer Durchbrechung aller Ordnung erwartet der Grieche sein Heil und seine Grösse, sondern von Mass und Ordnung. Weit entfernt wie manche moderne in himmelanstürmender Autonomie zu schwelgen, ist er von der Ueberzeugung erfüllt, dass es ohne die Einhaltung unvergänglicher Normen etwas Gutes und Schönes nicht gibt. Zwar bleibt die religiöse Seite der Sache unentwickelt, allein der Sinn für Mass und Ordnung steckt dem Griechen zu tief im Blute, als dass ein anderer Gedanke aufkommen könnte.

Mit dem zuletzt Gesagten ist bereits angedeutet, dass das Lebensideal des Aristoteles trotz ungewöhnlich grosser Vorzüge auch Mängel aufweist. Das edle und lebenswürdige Menschentum, das in diesem Lebensideal verkörpert ist, schliesst von selbst auch die Schranke in sich. Wie längst bemerkt wurde, wird der griechische Philosoph den Schattenseiten des Lebens nicht gerecht, hat vielmehr nur eine Menschenklasse im Auge, der es vergönnt ist, durch glückliche Verhältnisse begünstigt, auf den Höhen des Lebens zu wandeln. Sein Lebensideal ist einseitig aristokratischer Natur, ist nur das Ideal des vornehmen, in jeder Beziehung unabhängigen Mannes. Vom Erwerbsleben scheint Aristoteles ausdrücklich absehen zu wollen³⁾. Ein allgemein mögliches, unter allen Verhältnissen realisierbares

¹⁾ O. Apelt, Platonische Aufsätze (Berlin 1912) 155 ff.

²⁾ Eth. Nic. IX 8, 1169a 23.

³⁾ Pol. VII 9, 1328b 39.

Ideal hat er nicht entworfen. Wie das Tugendideal in anderen Lebenslagen ausfallen müsste, welche sittigenden Kräfte von anderen, weniger angenehmen Verhältnissen ausgehen, inwiefern das Leben auch im Kampfe mit Schwierigkeiten aller Art sittlich veredelt werden kann, wird nicht dargetan. Die läuternde und erhebende Kraft, die dem Leiden und dem Unglück innewohnt, ist unausgenützt; weite Tiefen des Seelenlebens bleiben deshalb, wie auch Eucken hervorhebt, unerschlossen¹⁾. Allerdings ist Aristoteles keineswegs ohne Verständnis für jenen Seelenadel, der sich auch zahlreichen und schweren Schicksalsschlägen gewachsen zeigt und sie mit Fassung und Würde erträgt; und die Entschlossenheit des Tapferen, wenn es die Pflicht verlangt, zu leiden und zu sterben, hat Aristoteles, wie gezeigt wurde, bis zum wahren Heldenmut gesteigert. Trotzdem haften seinem Lebensideal die Spuren der Leidenschule nicht an. Für jene innere Grösse, die wir an heroischen Dulderseelen bewundern, hat dieses Lebensideal wenig Raum. Und so ist überhaupt seine Grenze darin zu erkennen, dass es nicht auf alle Verhältnisse übertragen werden kann. Ein unter allen Verhältnissen realisierbares Ideal hat erst das Christentum begründet. Das christliche Tugendideal ist nicht mehr das Vorrecht einer sozial bevorzugten Klasse, sondern kann von allen Schichten der menschlichen Gesellschaft verwirklicht werden. Zwar nimmt selbstverständlich auch das christliche Tugendideal nach Massgabe des Standes, der Bildung und der sonstigen Voraussetzungen verschiedene Ausprägungen an; allein das Wertvolle ist, dass es auf alle Lebensverhältnisse angewendet und unter allen Umständen in die Tat umgesetzt werden kann. In allen Lagen und unter allen Verhältnissen kann das Leben geadelt, sittlich vervollkommenet und mit einem unendlich wertvollen Inhalte erfüllt werden. Bleibt insofern Aristoteles mit seinem Lebensideal hinter dem Christentum zurück, so ist doch nicht zu verkennen, dass jenes Ideal, wie bemerkt, einen der edelsten Menschheitstypen darstellt, welche die Geschichte kennt.

¹⁾ Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern (Berlin 1884) 41.