

# PLATONIS ET STOICORUM

DE VIRTUTIBUS PRIMARIIS DOCTRINARUM

COMPARATIO EX FONTIBUS HAUSTA

QUAM

AUCTORITATE

AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

IN

UNIVERSITATE LITERARUM TURICENSI

UT

SUMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES

RITE ADIPISCATUR

DIE V. M. NOVEMBRIS II. XI.

IN AULA ACADEMICA

PUBLICICE DEFENDET

**ALB. HAFNER**

VITODURANUS.



**FORSTER,**

TYPIS ORELLI, FUSSLINI ET SOCIORUM

MDCCCXLIX.



# Die Lehre

VON DEN

# Kardinaltugenden

BEI

Platon und in der stoischen Schule,

nach den Quellen verglichen

VON

**ALBERT HAFNER.**

Von der Universität Zürich gekrönte Preisschrift.

---

*Ἀρετῆ διάθεσις ἢ βελτίστη.*

---

**Zürich,**

Druck von Orell, Füssli und Comp.

1849.

Die Jahre

# Arbeitsblätter

für die Schüler der ersten Klasse

von

ALBERT KÄSTNER

Verlag von Ernst Gieseler, Leipzig

Preis 1 Mark

Verlag von Ernst Gieseler, Leipzig

1913

## **E i n l e i t u n g.**

---

Unstreitig sind unter den Bearbeitern der Ethik im hellenischen Alterthume Platon und die Stoiker diejenigen, welche den nachhaltigsten Einfluss auch auf die Wiederbelebung und Gestaltung des Studiums der Ethik in der neuern Zeit ausgeübt haben. Wie sehr auch die antike Weltanschauung von der modernen, besonders durch das Christenthum erweckten Weltanschauung sich unterscheiden mag, hier finden sich nahe Berührungspunkte, die jedoch nur mit sorgsamer Erwägung der erwähnten Differenz aufzufassen sind. Ganz abgesehen aber auch von der Fortentwicklung der Philosophie durch das Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart bietet die Vergleichung zweier so ausgebildeten philosophischen Anschauungsweisen der Kritik ein bedeutendes Interesse schon um der genialen Komposition der Einen, um der scharfsinnigen und feinen Erörterungen der Andern willen.

Die Lehre von der Tugend, wie sie gemäss der Natur des Menschen in gewisse Haupttheile zerfällt, kann wohl als die Spitze der Ethik überhaupt angesehen werden, in der sich auch der wesentlichste Unterschied der philosophischen Schulen am deutlichsten ausgeprägt hat. Auf diesen Punkt also sei die gegenwärtige Betrachtung gerichtet; der jeweilige Eintheilungsgrund dieser und jener Tugendlehre wird sich uns als die Wurzel des Systems zu erkennen geben, von wo aus alle die verschiedenen Aeste und Zweige der Ethik sich verbreiten.

Die Untersuchung wird aber durch viele Schwierigkeiten erschwert.

1. Was Platon betrifft, so lässt sich wohl gegenwärtig durch eigene systematische Bestimmtheit Niemand mehr berücken, sämmtliche uns vorliegende Dialoge als bewusste Gliederungen eines zum Voraus gebildeten Systems anzusehen. Sie sind das Resultat verschiedener Lebensstufen, verschiedener äusserer und innerer Anregungen des spekulativen Geistes in unserem Philosophen. Zusammenhang herrscht allerdings zwischen manchen derselben, aber nur derjenige des Zurückschauens auf frühere Ansichten und der Fortbildung, resp. Umgestaltung derselben. Die über allen schwebende höhere Einheit ist nur die des Verfassers, der sich selbst nie untreu werden kann. Jeder wahre Denker hat nämlich zum Voraus schon, gleichsam angeboren, eine gewisse Bestimmtheit des Geistes, deren Ausdruck jedoch manchen Modifikationen unterliegt.

2. Platon's heuristische Methode weicht gar sehr ab von der jetzt gewöhnlichen Form der philosophischen Demonstration, sei es, dass sie synthetisch oder auch analytisch zu Werke gehe. Platon bedarf also ausser der linguistischen auch noch einer zweiten Uebersetzung, um unserer Denkweise angepasst zu werden.

3. In den meisten Dialogen ist das Resultat ein bloss negatives, oder wenn positiv, nur in einigen Umrissen gezeichnet, nachdem grössere dialektische Erörterungen von negativem Resultate vorausgegangen. So handelt Laches von der Tapferkeit, Charmides von der Besonnenheit. Protagoras ist hier zuzuziehn wegen der Untersuchung, ob die Tugend *Eine* und *lehrbar* sei, Lysis zur Bestimmung der Gerechtigkeit (wenn auch als blosses Hilfsmittel), Hippias minor wegen des Verhältnisses zwischen dem Weisen und Guten. —

Eine Ausnahme von dieser Sitte macht die *Republik*, wohl das trefflichste Werk Platon's. Hier erklärt sich der Autor einmal offen und vollständig; obschon er seine bekannte Methode beibehält, gibt er hier die Resultate seiner Forschungen unverhüllt. Aus dieser Beschaffenheit

des Dialogs geht hervor, dass er zu unserm Zweck ganz besonders massgebend ist.

4. Endlich ist das Dichterische in Platon auch noch zu berücksichtigen und von dem Rein-Spekulativen zu trennen. Wohl verbrannte Platon seine poetischen Jugendversuche\*), den Dichter in sich aber konnte er nicht ausmerzen. Abgesehen von den poetischen Episoden, die sich selbst noch in die ersten Bücher seines «*Staates*» eindrängen, im *Phädon*, *Phädrus* u. A., besonders im *Protagoras*, wo sich die Ironie bis zur Parodie steigert, ist die ganze Form seiner Werke eine dichterische und er nähert sich in verhöhnender Kraft oft seinem Zeitgenossen, «dem ungezogenen Lieblinge der Grazien.» Sein Ausdruck, wenn gleich Prosa, ist so zierlich, so voll Eleganz und Ebenmaass, so rein und wohlklingend, dass er wohl ins Gebiet der (griechischen) *μουσική* hinüberstreift. Die Charakterzeichnungen in seinen Gesprächen sind scharf bis an's Ende durchgeführt. Manche erscheinen gar anmuthig; wahrhaft gross und doch so ansprechend tritt die Persönlichkeit seines Meisters hervor; Sophisten oder sonst widrige und unbedeutende Menschen sind trefflich persiflirt, wie kaum ein Komiker es besser zu leisten im Stand wäre. Damit tritt aber auch überall, ganz nach den Gesetzen dramatischer Kunst, der Autor selbst ganz in den Hintergrund. Platon für sich spricht eigentlich fast nirgends. (Einzig in den Gesetzen scheint er sich redend einzuführen, hat aber auch dort die Maske eines Fremdlings von Athen vorgelegt.)— Als eigentlich platonisch darf man daher nur die hervortretenden Grundgedanken der Dialoge ansehen; nur mit Vorsicht aber einzelne Stellen, indem immer die besondere Schattirung Folge der scenischen Anordnung ist. —

5. Ganz andere Schwierigkeiten ergeben sich bei Zuziehung der Stoiker. Wir haben hier keinen hochbegabten Genius, der wohl seine Nachfolger hat, die aber in keinem

---

\*\*) Dlog. Laert. Platon pag. 104.

Stücke über ihn hinausgehen, sondern ihn als Meister und stetes Vorbild verehren, ja vielleicht ihm soweit nachstehen, dass sie nur einen Zweig des Systems zu ergreifen und auszubilden vermögen oder gar selbst hinter ihn zurücktreten müssen. Ebenso wenig hat eine so vollständige Sammlung der Schriften der Gründer der Stoa die Grundlehre der Schule rein bewahrt, sondern was uns Zusammenhängendes von Stoikern aufbehalten ist, rührt, bis auf wenige Fragmente, aus späterer Zeit her, und die Urheber der einzelnen Doktrinen lassen sich nicht immer ausmitteln.

6. *Zenon*, *Kleanthes*, *Chrysippos* haben keine Schriften hinterlassen, die auf uns gekommen sind; wir müssen uns daher mit Compilatoren wie *Diogenes von Laerte* und *Stobaios* und mit den Fragmenten stoischer Lehre, die uns ihre Gegner, wie *Sextus Empiricus*, ausser dem innern Zusammenhang des Systems vortragen, und endlich mit spätern Eklektikern, als *Cicero* und *Seneca*, begnügen. Was *Arrian* von *Epiktetos* aufgezeichnet hat, kann als Hilfsmittel benutzt werden, ist aber weder eine geschlossene, vollständige Darstellung des Systems, noch gerade in diesem Abschnitt sonderlich wichtig. *Cicero*, noch eine Hauptquelle, ist trotz seiner Weitschweifigkeit eine sehr trübe, denn er trägt oft ohne Unterschied Lehren der verschiedensten Meister aus den verschiedensten Zeiten neben einander vor.

Unter solchen Umständen ist der Komplex stoischer Lehren oft als ein Gegebenes zu betrachten, das im Einzelnen nicht mehr auf seine Genesis zurückgeführt werden kann, sondern nur in seiner jetzigen Existenz zu begreifen ist.

So bedauernswerth diess für uns sein mag, so hat es doch seinen Grund im Wesen der Stoa selbst. Ihre Stifter waren Vielschreiber, besonders *Zenon*, noch mehr aber *Chrysippos*, der fruchtbarste aller griechischen Gelehrten.\*)

\*) Vgl. *Diog. Laert.* im prooem. p. 6 B. und in den Lebensbeschreibungen der Stoiker. Die Titel der Schriften des *Chrysippus* füllen *Laert.* VII. p. 303 B — p. 308.

Es verdrängte demnach ein Schriftsteller den andern, ein Werk das andere. Da die Schule lange fort dauerte und grosse Verbreitung fand, mochte der Lehrbegriff manchen Wechsel erleiden, zumal keine überwiegende Autorität die umgestaltende Thätigkeit in Schranken hielt. Die Stoiker erscheinen (von spätern Ausartungen abgesehen) als ein Kreis von geistreichen, zum Theil sehr trefflichen und gebildeten Männern, die neben und nach einander auf verschiedenen Feldern des Wissens in Einem Geiste wirkten.

7. Wenn schon auf Zenon und die ihm zunächst Stehenden der Einfluss der kynischen Schule und theilweise auch anderer Philosophen gross war, so musste in der spätern Zeit wo die Diadochen verschiedener Schulen beständig rivalisirten, jede derselben im Kampfe gegen die zunächst entgegenstehende, von diesen selbst oder von Andern Vieles aufnehmen, um sich im Strome der Zeit behaupten zu können. Eklektiker, besonders die Römer, vermischten vollends Alles, besonders die Grundsätze der Stoa mit denjenigen Platon's und der Akademie überhaupt.

---

### **Kap. I. Die Lehre von den Kardinaltugenden, wie sie Platon vorfand.**

Dass die Tugend *Eine* sei, dass diese *Eine* aber wieder in *Mehrere* auseinandergehe, musste wohl gleich den Ersten, die über den Menschen philosophirten, einfallen, worauf schon der Sprachgeist und der unwillkürliche Gebrauch des fäglichen Lebens hinweist, und so zeigt es sich auch wirklich bei den ersten philosophischen Schriftstellern der Griechen. Des tiefer eindringenden Philosophen Sache aber war die wissenschaftliche Begründung dieser Bemerkung in Auffindung eines sichern fundamenti divisionis, die Abschliessung gleichsam des Kanons der Kardinaltugenden. —

Die Richtung der Zeit, in der Platon auftrat, war in zwei diametralen Gegensätzen auf's Ethische gewandt; diese Untersuchung wurde daher Hauptaufgabe der Philosophen.

Einmal *Sokrates*, um den je die Edelsten seiner Mitbürger sich scharten, dem auch *Platon* selbst sich innig anschloss, trat für sie in die Schranken, mächtig fordernd das Eine, das noth sei. Einer dem Verderbniss entgegenreifenden Gesellschaft suchte er den mächtigsten Damm, den Eifer für Weisheit und Tugend entzündet in der aufwachsenden Generation entgegenzustellen. So verwies er von der Modephilosophie seiner Zeit, allerlei Künsten und Fertigkeiten, die nur auf den äussern Flitter berechnet waren, auf die Eine, die Lebensweisheit. Der Mensch sollte erkennen, dass er eigentlich *Nichts* wisse, dass alle jene hochklingenden Namen von Wissenschaften nur hohler Schein seien, dass Er, der Mensch, der Himmel und Erde zu bewegen meine, nicht einmal sich selbst kenne. Dieses wach werdende Bewusstsein sollte dann zur Selbstprüfung führen und nur, wann die ganze Kraft des Geistes auf dieses Eine gesammelt sei, werde erst wahre Weisheit, wahre Tugend des Menschen Eigenthum. Zu diesem Zweck löste *Sokrates* den vulgären, ebenso falschen als verderblichen Tugendbegriff auf, er leitete seine Jünger an zu der Erkenntniss, dass die Tugend Eine sei und darum nie mit sich selbst im Widerspruche sein könne; wie sie ferner nach den verschiedenen Richtungen der menschlichen Natur in verschiedener Form sich zeige und diese Haupttheile derselben nach den mannigfaltigen Lebensverhältnissen des Menschen wiederum vielfach sich verzweigen. Diese praktische Förderung der Tugendlehre war das Hauptgeschäft seines Lebens. Allein *Sokrates* Wirken war kein schriftstellerisches; es war bedingt durch Ort und Stunde und den stets wechselnden bald weitem bald engern Kreis seiner Genossen. *Platon* dagegen gab dieser praktischen Lebensrichtung eine spekulative Basis und wissenschaftliche Vollendung.

Die zweite, doch mehr negative, Förderung und Belebung der Ethik unter *Platon's* Zeitgenossen war — so sonderbar diess auch klingen mag — die *Sophistik*. Indem

*Protagoras* die Physik des Herakleitos, *Gorgias* die Ontologie der Eleaten durch die äussersten Konsequenzen ihrer Prinzipien umwarf, gerade in ihr Gegentheil umschlagen machte, erschien Allen deutlich die Unzulänglichkeit jener Philosophie, gegen die auch *Sokrates* sich polemisch verhielt. Die Sophisten halfen ihm somit ältern Schutt wegräumen, um auf einer neuen Grundlage sein Gebäude aufzuführen. Während in den ältern Philosophemen das Subjekt vor dem ungeheuren Druck des Objektiven gar nicht hatte aufkommen können, waren es nun die Sophisten welche das Ich und es allein geltend machten; auch diess eine Vorarbeit für Sokrates, der ja ebenfalls den Menschen zum Mittelpunkt seiner Forschungen machte. Doch dass Sokrates darum kein Sophist sein konnte, das wurde durch eine mächtige Differenz zwischen ihm und jenen verhindert. Sie anerkannten nur das Subjekt als berechtigt und zwar auch diess nur als das beschränkte zeitliche Ich, Sokrates nahm ausser ihm ein absolut Seiendes an und fasste es selbst als ein Ewiges. —

So leichtfertig indess der grosse Haufen der Sophisten von der Tugend denken mochte, so sehr seine Moral bloss Scheinmoral war, so stehen doch Männer wie ein *Protagoras*, *Gorgias* und *Prodikos* noch ehrwürdig da durch Reinheit des Wandels, Wissenschaft und hohe Geistestgaben. Den *Prodikos* schildert Welcker nicht mit Unrecht als Vorgänger des Sokrates und hat sein Bild gereinigt von den trüben Schlacken, von dem Mackel eines Sophisten, den eine unkritische Zeit auch ihm wie Andern angehängt hatte. Von ihm entlehnte Sokrates seine Tugendlehre.\*) *Protagoras* (in dem platonischen Gespräch dieses Namens) ist ebenfalls im Besitze einer Theorie der Kardinaltugenden\*\*) [*δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὄσιον εἶναι* (später auch das Subst. *ὀσιότης*) pag. 330 vervollständigt durch

\*) Cfr. Axioch. pag. 366.

\*\*) Pag. 325 ed. Stephan.

die *ἀνδρία* und 349 durch die *σοφία*.] Vergleichen wir damit das platonische Schema: *ἀνδρία, σωφροσύνη, σοφία, δικαιοσύνη*, das wir später ausführlicher erörtern werden, so ist bloss die *δσιότης* von Platon aufgegeben. Aus welchem Grunde? ist leicht ersichtlich. Platon will nämlich für jedes seiner drei Seelenvermögen eine entsprechende Tugend, für die Seele in ihrer Gesamtheit aber die *δικαιοσύνη*; daher kann er nur vier Kardinaltugenden zählen. Wenn es Platon nicht gerade darum zu thun ist, streng sein System zu lehren\*), sondern er bloss die gewöhnlich für die vornehmsten gehaltenen Tugenden angibt, so erwähnt er auch der *δσιότης* unter den andern, z. B. Laches pag. 199. C. Von ihr handelt auch der Dialog Eutyphron.

Protagoras scheint von einem andern Eintheilungsgrund ausgegangen zu sein, denn jene Dreitheilung der Seele wurde erst von Platon eingeführt. Ohne Zweifel ist *δσιότης* (parallel der *δικαιοσύνη*, die das Verhältniss des Tugendhaften zu den Menschen bestimmt) die Beziehung auf die Gottheit. Ob Protagoras wohl bei seiner Eintheilung theoretische und praktische oder Gesinnungs- und Fertigkeitstugenden oder Aehnliches unterschieden habe, will ich nicht entscheiden.

Verwandt mit der Anregung, die Platon durch Sokrates und die, welche ihm gegenüber standen, empfing, war diejenige durch die dorische Philosophie des *Pythagoras*, deren Blüthe ja jener philosophisch-politische Tugendbund war, der so bald seinen tragischen Untergang fand. Platon kam auf seinen Reisen in Unteritalien und namentlich auf Sicilien oft mit Pythagoreern in Berührung und die spätern Dialoge, unter die auch die X Bücher vom Staat gehören, tragen häufige Spuren dieses Umgangs.

---

\*) Im Phädon ist die vierte Tugend eine andere, pag. 691: *καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις.*

Platon scheint auch ein Werk des Philolaos\*), den (nach Phädon, VIII, 61, D) auch Simmias und Kebes in Theben gehört hatten, bevor sie sich an Sokrates anschlossen, öfters benutzt zu haben. Für die Tugendlehre freilich mag er hieraus kaum einen grossen Gewinn gezogen haben; denn die Richtung der Pythagoreer in diesem Gebiet war mehr eine ascetische als wissenschaftliche; doch lassen sich trotz der Dürftigkeit der Quellen immer noch einzelne Punkte hervorheben, die darauf hindeuten, dass Platon wenigstens die Grundvoraussetzungen der Pythagoreer theilweise acceptirt habe. In der Zurückführung der Tugenden auf die Zahlenlehre und in dem Bestreben die Psychologie mit der Musik zu identificiren, wodurch die Seele zu der den Verhältnissen des Menschen inwohnenden Harmonie wurde, lag im Keime schon die Ausbildung zur platonischen Ideenlehre und einer auf die Dreitheiligkeit der Seele sich gründenden Theorie der Kardinaltugenden\*\*, ) die spätere Eklektiker wirklich dem alten Pythagorischen Stamme einpropften. Vgl. die Fragmente von *Theages*, *Hippodamas* und dem *Pseudoarchytas* bei Diog. Laert. ed. Stephanus, pag. 449, 337, 459 etc. Nur eine Konsequenz dieses psychologischen Axioms ist das Weitere bei Diog. Laert. VIII, 33, dass auch die Tugend und die Gesundheit, sowie alles Gute und die Gottheit selbst Harmonie sei. Die Gnome des Pythagoras «ἐποῦ θεῶν» ist nichts Anderes als die platonische Zweckbestimmung «τέλος ὁμολώσας θεοῦ.» Ebenso ausschliesslich wie Platon fasst auch Philolaos die epistematische Tugend als die viel höher stehende, ja als die absolute.\*\*\*) Demgemäss

\*) Vgl. Böckh *Philolaos* p. 19 u. s. f., besonders p. 22.

\*\* ) Bei den Pythagoräern noch die Zweitheilung der Seele in vernünftige und unvernünftige, die Aristoteles wieder herstellte.

\*\*\* ) Freilich im Zusammenhang mit der pythagor. Ansicht vom Weltgebäude. Die Weisheit hat ein viel höheres Objekt; sie betrachtet den κόσμος, während die (ethische) Tugend ihre Lebensphäre bloss auf Erden findet.

definirt Herakleides Pontikos die Glückseligkeit als die Wissenschaft von der Vollkommenheit der Tugend der Seele. In genauere Eintheilung der Tugend scheinen sich die Pythagoreer nicht eingelassen zu haben. Nur ein einziges Fragment des Philolaos (in Arist. Eth. Magna I. 1) sagt, dass die Pythagoreer die Gerechtigkeit als die gleich mal gleiche Zahl definirten.

Alles zusammengenommen stellt sich die Lehre der Pythagoreer als eine entschieden dualistische heraus. Davon gewährt die beste Uebersicht die von ihnen selbst entworfene Tafel der X Gegensätze, deren letzter der ethische von Gut und Böse ist. Platon hat aber das Verdienst, diese Trennung, welche die bloss vorausgesetzte Harmonie nur scheinbar versöhnt, auf eine höhere Einheit zurückgeführt zu haben. Die Untersuchung über das platonische System selbst wird indess diese Behauptung noch besser begründen.

## **Kap. II. Die Kardinaltugenden bei Platon.**

### *a) Lehnsätze zur Konstruktion des Tugendbegriffs.*

Ob die Kardinaltugenden Platons genau dieselben seien, welche Sokrates aus des Prodikos «Zwei- und Vierdrachmenreden» gelernt zu haben vorgibt, ist ungewiss; im Allgemeinen mögen sie ihnen aber sehr nahe gekommen sein, wie ja auch diejenigen des Protagoras ziemlich gleich lauten. Prodikos war indess kein spekulativer Kopf; er mag also die im Volksmunde gepriesensten Tugenden zusammengestellt und nach einiger Reflexion geordnet haben und so mögen sie auch wohl vorläufig der praktischen Tendenz des Sokrates genügt haben, der dann im Verfolg seiner Auseinandersetzung eine jede dem jeweiligen Hörer schon ins gehörige Licht zu stellen vermochte. — Nicht so Platon. Er sucht einen gemeinsamen Grund, auf dem er die beiden philosophischen Wissenschaften seiner Zeit aufbauen könnte, die Ethik als

die Wissenschaft des Guten und die Physik als die Wissenschaft des Wahren, und findet ein Instrument dazu in seiner Dialektik, die alle Zweige des Wissens auf ihren Stamm zurückführt. Insofern ist er allerdings als Systematiker (Dogmatiker) im edelsten Sinn zu preisen. Alles (z. B. in seinem Staat) hängt zusammen, trägt und stützt sich gegenseitig; nur leider reisst ihn seine dichterische Phantasie hin, mitunter ein gar nicht feststehendes und unmittelbar einleuchtendes Princip zur Grundlage seines Baues zu machen. \*) Dasselbe gilt von den Gedanken, welche den nexus zwischen den einzelnen Theilen herstellen müssen. — Blicken wir nun hin auf seine Tugendlehre, so sehen wir, dass er dieselbe objectiv philosophirend von einem höchsten Urgrunde ableitet. Des Meisters künstlerischem Gemüth formt sich künstlerisch alles, was aus seiner Hand hervorgeht. So sieht Platon in der unendlichen Wesenheit selbst, die er als letzten Grund subsumirt, auch gleichsam einen weisen Dichter, aus dessen innerm Geistesleben das All entspringt. Als zweites Princip steht die Materie gegenüber, der zum Kosmos, zum Kunstwerke zu erhebende Stoff. Dabei sieht man in dieser Composition deutlich die verschiedenen Bruchstücke vorplatonischer Philosophie wie als Bausteine verwendet; die sonst zerstreut umherliegenden fügen gleichsam durch Amphions Spiel bewegt, sich zum kunstvollen Tempel. Die Physiker, Eleaten, Pythagoras, Sophisten; von allen ist etwas aufgenommen; allein mit der grössten Freiheit und Selbstständigkeit benutzt. — Die Welt ist also bei Platon auch ein immer Werdendes als die stete Aufeinanderfolge göttlicher Gedanken. Doch so entsteht nicht unmittelbar diese Welt. Ein Werk, das so voller Mängel ist, woran so mannigfaltiges Uebel sich fühlbar

---

\*) So ist Platons Physik ein meist phantastisches Gemälde, aus dem sich nur wenige von der Erfahrung dargebotene Züge herausfinden lassen. Vgl. die Probe im Phædon p. 108 E. u. s. f.

macht, konnte nach Platons Ueberzeugung nicht das absolute Werk des ewigen, unvergleichlichen Künstlers sein. Die Welt, welche durch den Gedanken der Gottheit an sich ins Leben gerufen wird, ist die Welt der Prototypen, die Idealwelt. Hier ist Alles vollkommen, Alles schön und gut. \*) So wäre also jeder Einwurf entkräftet, welchen ein Geschöpf dem Schöpfer machen könnte. Die Menschenseelen, welche vor ihrem Eintritt in dieses Leben in der Idealwelt verweilen, nehmen in sich auf Anschauungen des dortigen Wahren, Guten und Schönen, die Ideen, namentlich die Urbilder der Tugenden. Allein auf der Erde gefesselt an die schlechte, unbildsame, formlose Materie verlieren sie zum Theil die Erinnerung an das dort Gesehene und vermögen es nur unvollkommen sich nachzubilden. Daher Uebel und Laster in der Welt, in welcher der Stoff überwiegt. Die Läuterung nun von diesen Schlacken der Materie, die Wiedererinnerung an das Drüben, die Zurückführung des Göttlichen im Menschen zu seinem angestammten Adel bezweckt die ächte Philosophie. — Beizuziehen ist hier noch die platonische Theorie von den drei Seelenvermögen, die im Phädrus einem Zweigespann und dessen Lenker verglichen werden. Letzterer ist der vernünftige Theil der Seele, das *λογικόν*, von den Rossen ist das Eine edel und muthig, das *θυμοειδές*, das andere missgestaltet und störrisch, das *ἐπιθυμητικόν*. Von diesen Theilen der Seele soll das Vernünftige und Gottähnliche die Herrschaft führen und das Begehren bezähmen. Das Gemüthliche ist an und für sich nicht böse; vielmehr will es den vernünftigen Theil unterstützen und seiner Oberleitung folgen; das Begehrlische aber strebt es mit sich fortzureissen, und wenn jenes sich dazu verführen lässt, verdunkelt sich die Erinnerung an das Ueberirdische in ihm und die Seele versinkt in thierische Dumpfheit und befleckt sich durch das Laster.

---

\*) Besonders im Phädon dargestellt. Vgl., auch den Phädrus.

b) *Konstruktion des Tugendbegriffs selbst.*

Unter diesen Voraussetzungen sind wir im Gebiete der Tugendlehre selbst angelangt, und es ist nur noch Eine Bemerkung vorzuschicken.

Bei den Griechen im Allgemeinen, und besonders in einer so glänzenden Republik wie Athen, ging das Leben des Einzelnen ganz im Oeffentlichen auf. Das Streben aller Freigebornen war gerichtet auf das Ansehen und den Einfluss im Staate und so war die Bildung des jungen Atheners vorwaltend eine politische. Besonders zu Platons Zeit hatte diese Richtung einen Höhepunkt erreicht, und zu den Sophisten, welche die Jünglinge anleiteten, tüchtig zur Verwaltung des Staates zu werden, besonders durch Redekunst, strömten Wissbegierige in Menge. Kein Wunder daher, dass auch für Platon die Ethik so ziemlich mit der Politik zusammenfiel.

Er betrachtete den Staat wie den menschlichen Organismus \*) und gemäss seiner psychologischen Theorie theilte er auch das Staatsganze dreifach. Er fand Menschen, in denen nur das *ἐπιθυμητικόν* ausgebildet war. Diese duldete er zwar in seinem Idealstaate als einen nothwendigen Theil, wenn auch den geringsten, liess sie aber ohne Theilnahme an der Verwaltung und dem Schutze der Stadt, bloss ihrem Erwerb nachgehen. Andern, in welchen der Muth hervorleuchtende Seelenkraft war, theilte er das Amt der Hüter zu, und verlangte für sie eine sorgfältige Bildung durch Gymnastik und Musik. Sie sollten (und zwar beide Geschlechter zusammen) gemeinsam erzogen, unterrichtet und in den Waffen geübt werden, überhaupt durch die engste Lebensgemeinschaft verbunden sein. Eigenthum verstattete er ihnen nicht, so wie er sie auch vor allen bloss sinnlichen, den Körper und Geist entnervenden Genüssen zu verwahren suchte.\*\*)

\*) Republik, bes. im IV. Buch p. 428 u. s. f.

\*\*) Res publica VI. p. 503.

Die *φύλακες* und *ἀρχοντες* sind aber nicht zwei scharf gesonderte Klassen. Beides sind die durch Musik und Gymnastik gebildeten edleren Naturen, nur mit dem Unterschied, dass die jugendkräftige Mannschaft (und die jungen Frauen) natürlich das stehende Heer des Staates bilden sollten, während zu den obrigkeitlichen Funktionen nur die durch ausgezeichnete Talente und Erfahrungen Hervorragenden gelangen. Nirgends aber ist ein Geburtsadel gebilligt, das Verdienst ist der einzige Titel, durch den auch Söhne der untersten Klassen zum Archontat steigen können, während entartete Adelige zu den Erwerbenden herabsinken. — Als der letzte und edelste Theil seiner Staatsbürger sind endlich noch die zu nennen übrig, in welchen das *νοητικόν* vorherrscht. Diese, wie schon die Erfahrung lehrte, in jedem Staate nur sparsam vertreten, bestimmte ihre geistige Anlage selbst zu Regenten des Gemeinwesens. Ihnen war die Ueberwachung der beiden anderen Klassen und die Sorge fürs Gemeinwesen zugemessen. Da nun jeder Theil zur Förderung der öffentlichen Wohlfahrt das Seinige beizutragen hatte, so ergaben sich hieraus für jeden Stand je eine besondere Tugend und Eine, die allen, als den Bürgern Eines Staates gemeinsam sein musste. So kamen vier Kardinaltugenden für den wohleingerichteten Staat heraus. Diese vier Tugenden, welche unter die Bevölkerung so vertheilt wurden, dass die Herrschenden vorzüglich die Weisheit (*σοφία*) inne haben sollten; die Hüter besonders die Tapferkeit (*ἀνδρα*), die Unterthanen (Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute u. s. w.) hauptsächlich die Mässigung (*σωφροσύνη*); von allen aber wurde gefordert die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*). Dermassen wollte also Platon die Tugend vertheilt wissen, so fern er auf die beste Einrichtung einer Stadt sein Augenmerk richtete; vollkommen gleichlaufend ist aber auch die Formulirung seines Tugendbegriffs für die Ethik schlechthin. Denn, da in jeder Person (sie mag ihrer Hauptanlage nach in diese oder

jene Klasse zu ordnen sein) doch die beiden anderen Seelenkräfte sich auch vorfinden; in Jedem sich die Begierde regt, Jeder wiederum auch einen gewissen Grad von Muth und Einsicht besitzt, was bleibt anders übrig, als dass auch Jeder sämmtliche vier Tugenden zu üben hat? Vergleichen wir hiezu die Definitionen dieser Tugenden, die, wenn auch sicher nicht so von Platon selbst niedergeschrieben, wenn nicht unmittelbar aus dem Munde des Philosophen geschöpft, doch entweder aus seinen Werken wörtlich ausgezogen oder abstrahirt oder der Tradition der ersten Akademie angehörig sind.)\*

«Tugend ist die beste Anordnung — die für sich löbliche Beschaffenheit eines sterblichen Wesens — ein Verhalten, nach welchem das es Besitzende, Gut genannt wird — gerechte Gemeinschaft der Gesetze — eine Anordnung, nach der das ihr zu Grunde liegende vollkommen trefflich genannt wird — ein wirksames Verhalten der Gesetzmässigkeit.

Klugheit (*φρόνησις*, nicht *σοφία*) ist die Kraft, die für sich selbst des Menschen Glückseligkeit bildet, — die Wissenschaft der guten und bösen Dinge, — die Bestimmtheit, nach der wir urtheilen, was zu thun sei und was nicht.

Gerechtigkeit ist die Gleichgestimmtheit der Seele in Bezug auf sich selbst — die gute Ordnung der Seelentheile zu einander und bei einander, — die Verfassung, die Jedem das Gebührende zuteilt, — die Verfassung, nach der ihr Besitzer auswählt aus dem, was ihm gerecht scheint, — das dem Gesetze unterwürfige Verhalten im Leben — gesellschaftliche Gleichheit, — unterwürfiges Verhalten gegen die Gesetze.

Mässigung ist Mässigkeit der Seele in Bezug auf die in ihr naturgemäss entspringenden Begierden und Lüste, — die Angemessenheit und gute Ordnung der Seele in Bezug

\*) "Οροι pag. 411.

auf die natürlichen Freuden und Leiden, — Einklang der Seele zum Herrschen und Beherrschtwerden, — naturgemässe Selbstthätigkeit — gute Ordnung der Seele, — die denkende Unterhaltung der Seele über Schönes und Hässliches, — die Beschaffenheit, nach welcher der, welcher sie hat, wählt und sich vorsieht, was er muss.

Tapferkeit ist die von der Furcht unentwegliche Seelenverfassung, — kriegerische Kühnheit, — Wissenschaft der auf den Krieg bezüglichen Dinge, — Mässigung der Seele in Bezug auf das Furchtbare und Schreckliche, — Unternehmungsgest, der der Besinnung dient, — Unverzagtheit in Erwartung des Todes, — das Vermögen in Gefahr die richtigen Entschlüsse zu ergreifen, — Stärke, unerschütterlich in Bezug auf Gefahr, — ausharrende Stärke in Bezug auf die Tugend, — Befreiung der Seele in Betreff des Furchtbaren und Muth erfordernden, die sich nach richtigen Maximen zeigt, — Schutz vor ungewissen Meinungen über das Furchtbare, — Kriegserfahrung, das Verhalten, das innerhalb des Gesetzes ausharrt.»

So laufen die Definitionen fort, sich auch noch über die weitem Ausläufer der Tugenden, die entgegengesetzten Fehler u. s. w. verbreitend.

Es gibt unter dieser Masse von Definitionen viele ungenügende, mittelmässige und schlechte; sogar mehrere, die in den ächten platonischen Schriften zurückgewiesen sind, erscheinen hier nochmals. Mehrere sind bloss im Ausdruck, nicht aber im Sinn von einander verschieden, die meisten sind zu eng, bloss einzelne Spezialitäten, ja Kasualitäten bezeichnend. Am auffallendsten ist aber, dass, wie in der stoischen Anordnung, an die Stelle der Weisheit die Klugheit sich eingedrängt hat, wozu wohl Platon selbst Veranlassung zu geben schien.\*)

Nun folgen aber unten wirklich die Erklärungen der Weisheit und der Philosophie nach. Sie lauten

---

\*) Phädon pag. 691.

1. *Weisheit* ist die Wissenschaft ohne (bestimmten) Gegenstand (*ἀνυπόθετος*), die Wissenschaft des ewig Seienden, — die Wissenschaft, welche die Ursache des Seienden betrachtet.» — Philosophie ist das Streben nach der Wissenschaft des ewig Seienden, — das Verfahren, welches das Wahre beschaut, wiefern es wahr sei, — Sorgfalt für die Seele mit richtigen Grundsätzen.»

Es ist also aus diesen letztern Definitionen klar, dass die Weisheit hier als die absolute Wissenschaft, gleichsam die Wissenschaftslehre, wie ein Neuerer sie glücklich genannt hat, aufgefasst wird und diesen hohen Begriff legt ihr Platon auch wirklich zu Grunde, indem er sie als die Kardinaltugend des vernünftigen und Gott ähnlichen Seelentheils darstellt und der diesem entsprechenden Staatsbürger. Vgl. Res publ. pag. 511. Die Vernunft macht mittelst des dialektischen Vermögens Voraussetzungen, die ächte Prinzipien sind, während die sogenannten Wissenschaften nur von Hypothesen ausgehen; daher ist die σοφία voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit. Sie dringt über das blosses Werden und die Erscheinung hinaus zum Seienden vor, also zur Idee. Die Idee ist nur dem Denken zugänglich, das Viele aber oder die Erscheinung der Idee den Sinnen. Zu den Sinnenwahrnehmungen und dem erscheinenden Objekt derselben, kommt noch ein drittes hinzu, das Wesen in dieser Erscheinung, das was dem Erkennbaren Wahrheit verleiht und dem Erkennenden das Vermögen dazu verschafft, ist die Idee des Guten. Sie ist die Ursache der Erkenntniss und der Wahrheit. Das Gute selbst verhält sich also zu dieser, wie zum Gesicht die Sonne.\*) Das Erkennbare hat nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch noch Sein und Wesen vom Guten. — Diese Idee zu fassen strebt die Weisheit; ihr gebührt also rechtmässig unter den Grundtugenden der Seele die erste Stelle. Im 6ten Buche des Staates unter-

\*) Phädon pag. 508.

nimmt es dann Platon, sich über das Streben nach dieser reinen Weisheit, der Philosophie, näher auszusprechen und lässt die Möglichkeit durchscheinen, dass ein Staat dergestalt von Philosophen beherrscht und geleitet werden könne, während im vorigen Buch gezeigt ist, dass eine solche Verfassung allerdings die beste sei, falls sie nur möglich wäre. Die Weisheit ist mithin die Erkenntniss des Absoluten; sie betrachtet die Ursachen des Seienden, ist kein beschränktes Wissen in irgend einem Fach, sondern die Wissenschaft überhaupt, alles Wissen. Dieser Begriff überragt allerdings diejenigen der übrigen Kardinaltugenden, daher auch der Sammler der Definitionen wohl der σοφία diese isolirte Stellung eingeräumt und an ihren eigentlichen Platz nach dem Vorgange der Stoiker die φρόνησις gesetzt hat. Diese letztere ist eine der σοφία sich unterordnende Tugend des vernünftigen Theils, die aber durch diese Versetzung mit der Weisheit selbst verwechselt worden ist; denn nach platonischen Grundsätzen ist eben die Weisheit die Glückseligkeit schaffende Kraft, und nur die, welche edel philosophirt haben, gelangen nach Platon zu dem Endziel menschlichen Strebens, der Gottähnlichkeit. Die übrigen Definitionen («Wissenschaft der guten und bösen Dinge, Bestimmtheit im Urtheil, was zu thun sei und nicht zu thun») dagegen kann man, wenn man dieselben auf's praktische Leben beschränkt, allerdings der Klugheit zuteilen.

Für die übrigen Tugenden insgesamt ist zu bemerken, dass sie von Platon sämmtlich als epistematische gefasst werden. Für die σοφία scheint diess ganz in der Ordnung; wohl aber scheint es anstössig, wenigstens nach unsern Begriffen, bei den übrigen Tugenden, zumal der Tapferkeit. Solche Anschauung war aber den Griechen gar nichts Befremdliches; sie findet sich anderwärts ebenfalls, namentlich auch bei den Stoikern, und ohne diese Voraussetzung hätte der berühmte Streit gar nicht erhoben werden können, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht.

Platon entscheidet sich gewissermassen dafür durch Annahme von Definitionen, wie: Tapferkeit ist die Wissenschaft des etc.» allein unter gehöriger Beleuchtung, sonst hebt er aber auch mit aller Kraft die Ursprünglichkeit und Unveräusserlichkeit der Tugend hervor.\*) Seine Meinung ist keineswegs, dass die Tugend, (wie bloss äusserliche empirische Kenntnisse oder technische Fertigkeiten) mitgetheilt und angelernt werden könne, sondern dass sie auf einer geistigen Anlage beruhe, aber aus dieser als etwas Spekulatives nach Prinzipien und Konsequenzen zu entwickeln sei. Diess ist von Wichtigkeit für den Tugendbegriff im Allgemeinen. Platon anerkennt überall, namentlich auch in der Republik, eine besondere natürliche Disposition zur Tugend überhaupt oder zu einer besondern Tugend; aber blosses Talent ist noch keine Tugend, die Tugend wird also erst mit dem Charakter durch Unterricht und Pflege des Geistes. Allein die Tugend entsteht als wahre Wissenschaft mit der Lehre; sie wird jedoch nicht durch die Lehre übertragen als bloss äusserliches und somit auch veräusserliches Gut, wie manche Sophisten sie übertragen zu können meinten. Lehrbar ist nur die richtige Methode, die angeborne Tugend auszubilden. Darauf gründet sich der ganze Abschnitt von der Erziehung der kriegerischen Philosophen im Staat.\*\*)

2. Die *Tapferkeit* besteht in der löblichen Beschaffenheit des *θυμός*. Dieser ist aber nur dann in der richtigen Verfassung, wenn der Mensch mit Bewusstsein handelt, nicht dem Stoss des blossen Muthtriebes folgt, also mag Platon auch diese Tugend billig als eine Wissenschaft bestimmen. Definitionen wie diejenige: Tapferkeit ist

---

\*) Vgl. besonders Protagoras p. 361 B. und Menon. Dort: «Tugend ist nicht lehrbar, sondern höhere Offenbarung der Seele mitgetheilt» (was jedoch auf die Anlage zu beschränken ist). Signifikant spricht er darüber im Staat l. VI. p. 495.

\*\*\*) Res publ. l. VII.

kriegerische Kühnheit, Wissenschaft der auf den Krieg bezüglichen Dinge u. dgl. m. sind daher keine erschöpfenden Bestimmungen, sondern blosse Distinktionen besonderer Arten der Tapferkeit. Der Begriff derselben wird im Gespräch mit Laches dialektisch durchgeführt, und es zeigt sich hier, wie meistens in den platonischen Dialogen, die ganze Ueberlegenheit des Meisters über den Idioten, der auf dem Meere der blossen Meinung sich planlos hin und her treiben lässt. Die dortigen Definitionen: «Tapfer ist, wer in der Schlacht in Reih und Glied Stand hält; Tapferkeit ist schöne und gute Beharrlichkeit mit Ueberlegung»); Tapferkeit ist die Wissenschaft der furchtbaren und Muth erfordernden Dinge», wobei noch die Unterscheidung zwischen Tapferkeit und Tollkühnheit gemacht wird, werden sämmtlich verworfen, selbst die Erweiterung letzterer Begrenzung auf «die Wissenschaft von allem Guten und Bösen» von welcher es sich herausstellt, dass sie nicht bloss die *ἀνδρεία*, somit nur ein Theil der *ἀρετή*, sondern diese selbst in ihrem ganzen Umfange sei. Die Streitfrage bleibt also hier unerledigt, und wir finden deren Lösung erst wieder in der Republik. Vom Staatsorganismus ausgegangen, erscheint die Tapferkeit zunächst als die bürgerliche, die die Erhaltung des Gemeinwesens zu ihrem Zweck hat. Der zu ihrem Repräsentanten erkorene Stand bildet ein stehendes Heer, in dem beständig thatkräftiger Eifer sich bildet, um die Befehle der leitenden Behörde, welche die Vernunft der *πολιτεία* darstellt, zu vollziehen. Diese ganze Einrichtung ist wieder auf die platonische Psychologie zurückzuleiten. Der Einzelne erscheint so im Typus des Staates. Wie der Eifer in der Seele die zweite Stelle einnimmt und unmittelbar zum Diener des *νοῦς* bestimmt ist, so zeigt sich auch die dem *θυμός* gebührende Tauglichkeit, die *ἀνδρεία* überall da, wo es gilt, die Befehle der Vernunft gegen Lust und Unlust durchzusetzen; sie

---

\*) Vgl. Leges p. 963.

ist also gar nicht nur etwa die kriegerische Tapferkeit oder ein Aehnliches. Von allen den vorhandenen Definitionen scheint also nur die letzt erschöpfend: «Tapferkeit ist die Kraft, die sich innerhalb des Gesetzes hält.» Diese Bestimmung ist für Ethik und Politik gemeinsam, indem unter dem νόμος jedesmal das Vernünftige zu verstehen ist, das sich in der Sitte oder Satzung des Staates oder in dem denkenden Theile jeder einzelnen Seele zeigt. Genau anschliessend ist die Definition in der Republik selbst.<sup>\*)</sup> Nachdem nämlich Platon davon gesprochen, dass die so durch Musik und Gymnastik erzogenen und gebildeten Hüter des Staats (gleich wie ächter Purpur durch keine Lauge seine Farbe verliere) durch keine Wollust, weder durch Schmerz, noch durch Furcht, noch Begierde dieser Vorzüge beraubt werden könnten, fährt er fort: «Diese solche Kraft und durchgängige Bewahrung der richtigen und gesetzlichen Meinung in Betreff der furchtbaren und nicht furchtbaren Dinge nenne und setze ich als die Tapferkeit.»

3. Die *Mässigung* oder *Besonnenheit* (σωφροσύνη) eröffnet die Reihe jener Tugenden, welche alle drei Klassen gemeinsam besitzen sollen, sie selbst erscheint als die charakteristische Tugend des dritten Standes. Diese Allgemeinheit theilt mit ihr noch die *Gerechtigkeit*, allein diese noch in einem weitem Sinne. Es ist nämlich im platonischen Staate der Nährstand zu den Tugenden der Herrschenden nicht berufen und befähigt, diese hingegen sollen zugleich auch besonnen und gerecht sein. Damit wird auch dem untergeordnetsten Vermögen, dem ἐπιθυμητικόν sein Einfluss auf die Sittlichkeit eingeräumt, selbst im höhern Menschen. Indem Platon seine politische Ethik oder ethische Politik gründete, dächte es ihm nämlich allzuhart, irgend einem Theile der Staatsbürger ganz alle politische Tugend abzusprechen; er konnte ihnen aber nur

\*) P. 430.

diejenige zugestehen, durch welche auch sie etwas zum Wohle des Ganzen beitragen. Diese ist die passive, die sich äussert als Unterwerfung unter den Willen der Obrigkeit, und der Fleiss, mit welchem sie der nöthigen Arbeit sich unterzögen. So hätte er auch, bloss vom Einzelnen aus rationell den Tugendbegriff aufbauend, die Tugenden unter die Seelenkräfte vertheilen müssen: allein da er erst von der Bürgertugend auf die Tugend des Individuums zurückging, fand er ein Auskunftsmittel, besonders um nicht selbst den *θυμός* mit seiner *ἀνδρεία* bloss als etwas Unvernünftiges\*) (wenn auch nicht Widervernünftiges) fassen zu müssen. Ihm erschienen nämlich die Tugenden der Mässigung und Gerechtigkeit als eine Zusammenstimmung, ein gewisser Einklang zwischen Herrschenden und Beherrschten.

Die Besonnenheit nennt er in der Republik einen gewissen Anstand und eine Mässigung gewisser Lüste und Begierden.\*\*) So fassen sie auch die oben angezogenen Definitionen auf. Derartige harmonistische Versuche thun aber der Einheit des Systems Eintrag, denn Platon will ja doch nichts Anderes, als dass der *νοῦς* der einzige Herrscher sei; nun aber werden auch die übrigen Seelenkräfte gewissermassen zu Mitherrathern erhoben. Andererseits weist freilich Platon jede üble Nachrede ab, die, auf Solches gestützt, seinem Sittlichkeitsgefühl zu nahe treten könnte. — Im *Charmides* dreht sich das Gespräch um die Besonnenheit; allein auch hier gibt Platon bloss bedeutsame Winke, ohne ganz mit der Sprache herauszurücken, er rügt mehr damals geläufige Missverständnisse über diese Tugend. *Σόφρων* ist nicht *ὁ ἡσυχιότης*;

\*) Der Krieger ist aber bei Platon auch zugleich Philosoph. V. Res publ. VII. p. 525.

\*\*) Entsprechend dieser seiner Ansicht von der Besonnenheit als einem Einklang ist es, dass auch keine der Definitionen die *σωφροσύνη* als Wissenschaft fasst.

auch nicht *σωφροσύνη* i. q. *αιδώς*, nicht τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Diese Ansicht, von der Sokrates andeutet, dass sie von Kritias herrühre, wird besonders entschieden zurückgewiesen, wie die ähnliche des Thrasymachos über die Gerechtigkeit.\*) Die Tugend ist nicht um äusserer Vortheile willen zu erwählen; sie ist etwas Inneres und trägt ihren Zweck und Lohn in sich. (Davon bei der Gerechtigkeit!) Endlich wird auch noch ein neuer Versuch des Kritias, die Mässigung zu definiren, abgewiesen, nämlich, dass sie *εἰδέναι ἅ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν*, also gleichsam die Wissenschaft einer Wissenschaft sei. Diese negativen Limitationen harmoniren alle mit der oben gesetzten positiven Bestimmung. Im Idealstaat findet sich ein Einverständnis zwischen den Bürgern, welche herrschen sollen und denen, welche gehorchen, so dass Keiner weder zu viel noch zu wenig erhält, noch auch sich selbst zutheilt. Ebenso ist's auch bei dem idealen Menschen, dem ächten Freunde der Weisheit; bei ihm sind die Seelenvermögen in rechtem Einklang und Jedem stillschweigend seine Befugniss angewiesen.

4. Die *Gerechtigkeit* (*δικαιοσύνη*) ist die Tugend, auf welche Platons Staat sich stützt, und konsequent hat er sie auch zum Bande gemacht für die Tugend der ganzen Seele. Nur nach grossen Vorbereitungen, und nachdem er schon vorläufig gegen Thrasymachos den Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit behauptet, und nachdem im zweiten Buch noch Glaukos und Adeimantos (wenn auch nicht aus Ueberzeugung) die Gegenrede des Thrasymachos noch verstärkt haben, um dann den Sieg der bessern Meinung um desto vollkommener zu machen, wagt sich Sokrates an die einlässliche Bestimmung der Gerechtigkeit. Schon in jener Vorerörterung scheint sich Platon indirekt zu verantworten, warum er den Staat auf die Gerech-

---

\*) Vid. Res publ.

tigkeit und nicht unmittelbar auf die Weisheit gegründet, was doch ganz zu seinen sonstigen Grundsätzen stimmen würde. Erscheint doch dem Platon die Weisheit als die erste in der Reihe der Kardinaltugenden, sollen doch nur die Freunde der Weisheit seinen Staat regieren, ist ihm das Gute doch nur insofern gut, als es ein Wissendes oder Bewusstes ist, warum soll denn so ein gewisses Gemeingefühl, wie die Gerechtigkeit ist, den Vorrang behaupten?\*)—Die Gerechtigkeit soll es auch nur, insofern sie Weisheit ist, so ist auch hier die Voraussetzung. Und so bemüht sich denn auch Sokrates gegen den Sophisten zu erhärten, dass die Gerechtigkeit allein die wahre Weisheit sei und einzig zur Glückseligkeit führe, die Ungerechtigkeit zum Gegentheil.\*\*\*) «Selbst wenn man die Gegensätze auf's allerstrafste anspannen, sich den Gerechten als arm, krank, verachtet, von den Göttern verlassen, ja selbst mit dem Schein der Ungerechtigkeit behaftet, denken würde, den Ungerechten aber in der Fülle alles Glücks, mächtig, reich, angesehen, gepriesen, durch reiche Spenden bei den Göttern in Gunst stehend und mit allem äussern Schein der Gerechtigkeit prunkend, so sei dennoch die Ungerechtigkeit das grösste Uebel und die Gerechtigkeit das höchste Gut. Denn diejenigen irren, welche bloss den Schein der Gerechtigkeit für das Wünschenswerthe halten. Gerechtigkeit sei an sich besser und lohnender denn die Ungerechtigkeit.»\*\*\*) Platon weist dann ferner am Staat nach, wie die Ungerechtigkeit den Ungerechten selbst vernichte, statt ihm förderlich zu sein, wie sie alle Bande der Gesellschaft auflöse, in der doch allein menschliche Wohlfahrt und alles Gute und Schöne erzielt werden könne. Platon gehört also mit zu denen, welche den Staat durch einen (zwar

\*) Res publ. pag. 351.

\*\*) Res publ. l. II. im Anfang.

\*\*\*) Platon Gorgias pag. 509.

stillschweigenden) Vertrag oder eine Uebereinkunft entstehen lassen, da er bei ihm auf Treu und Glauben der Bürger gegen einander, also auf der Gerechtigkeit beruht. Der Staat selbst ist demnach ein Gut und mit Nothwendigkeit gegeben, indem mit Auflösung seiner festen Form, mit Aufhebung des Regulativen seiner Gesetze der Mensch auf die Stufe willenloser Geschöpfe herabsinkt. Hätte Platon so philosophirt: Die konstitutive Tugend des Staates ist die Weisheit, und zwar hätte er sagen müssen, die objektive Weisheit; wo wäre dann der Staat geblieben? Wo hätte er auch nur die kleinste Gesellschaft von vollkommenen Weisen gefunden? Dagegen gab es in der Wirklichkeit so viele blühende und mächtige Staaten, und Platon fand auch bei seiner Untersuchung in jedem einen Theil des Guten, Wahren und Schönen, fand den Staat an sich als die einzig angemessene Darstellung des menschlichen Wesens. Er musste daher auch die verbreitetste Form der Sittlichkeit als diejenige anerkennen, auf die der Staat basirt ist, nämlich die Gerechtigkeit. Auf die reine Ethik übertragen, erscheint dieselbe Tugend ebenfalls als die Grundform, die sich in jedem Menschen findet, während der Eifer und vollends die Weisheit nur in Auserwählten ausgebildet ist. Sie ist in allen Individuen die gemeinsame Tüchtigkeit, vermöge welcher alle drei Seelenkräfte ein Ganzes bilden, so zwar, dass der Weisheit die denkende, der Tapferkeit die ausübende, der Besonnenheit die mässige Kräftigkeit zukommt; sie aber Theil nehmend an allen diesen Funktionen, keinen andern Zweck hat, als deren Uebereinstimmung zu vermitteln. Am vollkommensten natürlich erscheint auch diese Tugend in dem wahren Freunde der Weisheit, denn bei ihm sind alle drei Vermögen, ist mithin die ganze Seele am trefflichsten, folglich auch er allein Inhaber der vollkommenen Gerechtigkeit. Je mehr Weisheit in Jedem sich findet, desto mehr Gerechtigkeit. — Die Abschwächung des Vollkommenen in's Unvollkommene wird nach Platon aus einem

physischen Grunde hergeleitet, von dem Verfehlen der richtigen Zahl\*) in der Vermischung der Geschlechter, die hereinbrechende Verschlimmerung ist also im eigentlichsten Sinne Entartung. Ein historischer Hergang wird nur gedacht, einleuchtenderer Zurückführung aufs Prinzip wegen, und so das Problem des Einbrechens des moralischen und physischen Uebels in die Welt beantwortet.

Kehren wir nochmals zur Politik zurück, so zeigt sich die Gerechtigkeit am vollkommensten in *dem* Staate, der dem philosophischen am nächsten steht, und demgemäss fällt auch die Kritik der bestehenden Staatsformen aus. Der Staat hat die zweckmässigste Form, wenn die Besten herrschen, seien es nun Einer oder Mehrere. Entgegengesetzt den Philosophen sind die Tyrannen, sei es ein Einziger oder Wenige oder habe die grosse Masse die Gewalt. Jede Afterweisheit führt auch zur Verachtung der Gerechtigkeit, besonders Grundsätze, wie sie die damaligen sophistischen Schulen geltend machen wollten. Platon zeigt daher im Gorgias, jene Redekunst sei gefährlich, indem sie nicht auf einer Kenntniss, sondern nur auf Ueberredungskünsten, somit auf Trug beruhe; sie sei also eine blosser Nachäffung der wahrhaften Künste, wie er deren noch drei andere nachweist. Besser wäre Unrecht leiden als Unrecht thun. Der Ungerechte sei unglücklich, wenn er auch nicht gestraft werde, ja dann noch viel mehr, indem die Strafe durch Reue zur Besserung führe. Gegen Kallikles, der in der Rhetorik wie in der Ungerechtigkeit nur das natürliche Recht des Stärkern über ein verkehrtes Gesetz sieht und den Genuss als das wahre Glück betrachtet, vertheidigt Sokrates mit Erfolg die ernstere Ansicht. — «Die Lust kann nicht das Gut sein, denn die Begierde ist unersättlich und daher unbefriedigend. Wäre sie ein Gut, so wäre Tapferkeit und Weisheit ein Uebel. Ein Redner, der gegen die Gerechtigkeit spreche, spreche zur Beförderung des Unheils

\*) Auch diess scheint ein Anklang an Pythagoras.

seiner Mitbürger. Die Tugend sei Harmonie des ganzen Wesens, Ruhe und Ordnung der Seele.» Diese Untersuchung im Gorgias ist eine willkommene Ergänzung des Staates. —

Der Herrschaft der Besten oder der philosophischen Staatsform stehen die vier Krankheiten des Staats gegenüber, die Platon als Abartungen der edlern Bildungen in folgender Ordnung aufführt:\*)

1) Die kretisch-lakonische, für die Platon die Namen *τιμοκρατία* oder *τιμαρχία* vorschlägt, in deren Bürgern Streitsucht und Ehrgeiz Haupttriebfedern sind.

2) Die Oligarchie, in der der Reichthum die Verderbniss herbeiführt. Hier stehen in Einem Staate zwei Parteien sich gegenüber, Reiche und Arme. Er bringt nur Bettler oder Gesindel und karge Reiche hervor.

3) Die Demokratie (Ochlokratie) entsteht, wo unersättliche Habsucht der Hebel der Staatsverwaltung ist, so dass dadurch der grössere Theil der Bürger verarmt und so lange gedrückt wird, bis er sich empört und seine entnervten Herrscher überwältigt. Ihr Charakter nun ist Ungebundenheit, Hoffahrt und alle möglichen Ausschweifungen, oder vielmehr sie hat gar keinen festen Charakter mehr, sondern ist die Unform und Unbeständigkeit selbst. Die Demokratie löst sich auf in Unersättlichkeit nach der Freiheit, welche sie als höchstes Gut sich vorsetzt, und

4) die Tyrannis entsteht. Bei der Parteiung gegen alle Vermöglichen, die in der Demokratie entsteht, gelangt nämlich das Haupt des Demos zu unumschränkter Gewalt. Blutdurst, Gewaltthätigkeit, Fehdesucht und überhaupt die ausgemachtste Ungerechtigkeit ist des Tyrannen hervorstechendste Eigenschaft; er ist ein eigentliches Raubthier und der so ausgeartete Staat das Widerspiel des philosophischen. (Ausführlich wird diese gradweise fortschreitende Entartung im achten Buche des Staates gezeichnet,

\*) Res publ. VIII. pag. 344.

zum klaren Beweis, dass jede Abweichung eines Gemeinwesens vom Grunde der Gerechtigkeit zu dessen eigenem Verderben führe.

Dieser Physiologie und Pathologie des Staats entspricht diejenige des Individuums.

Eine von den untersten Trieben tyrannisch beherrschte Seele ist unselig; diejenige des Gerechten dagegen, philosophisch verwaltet, unter der Oberleitung der Vernunft stehend, ist geschickt und fähig jenen Weg nach oben zu vollenden.

So viel für diessmal von Platon. Eine übersichtliche Beurtheilung seiner Leistungen in diesem Gebiete sei der Vergleichung seiner Tugendlehre mit der stoischen aufbehalten; hier mag zunächst das weitere Schicksal dieser Lehren folgen, in wiefern Platons Lehre von den Kardinaltugenden den Stoikern noch mehr vermittelt und nahe gebracht wurde.

### **Kap. III. Die Lehre von den Kardinaltugenden bei Aristoteles und Andern.**

Was die kleinern sokratischen Schulen in diesem Fache geleistet, ist nicht von Belang. Man vergleiche etwa das Gemälde des Kebes, ein Machwerk, weder von philosophischem noch ästhetischem Werthe. Statt eine lebendige Genesis der Tugend zu geben, ist bei ihm Alles nur todte Bilderei, und die Tugenden stehen wie architektonischer Zierat da und dort in Ecken, Nischen und Gängen postirt. So c. 16 neben einander *ἐγκράτεια* und *καρτερία*, die auf der Höhe der *ἀληθινῆ παιδεία* stehn; sie ziehen den Heranklimmenden empor und geben ihm *ισχύς* und *θάρσος*. Dann c. 18 kommt man zur Wohnung der *εὐδαιμονία*. Dort stehen die *παιδεία*, zur Seite *ἀλήθεια* καὶ *πειθώ*. Es folgen sodann c. 20 in Reih und Glied die Tugenden *ἐπιστήμη*, *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη*, *καλοκαγαθία*, *σωφροσύνη*, *εὐταξία*, *ἐλευθερία*, *ἐγκράτεια*, *πραότης*, auf

der Akropolis die *εὐδαιμονία* u. s. f. Nirgends eine Spur eines tieferen Blicks in das Wesen der Tugend, einer Begründung der getroffenen Ordnung.

Ganz anders hat der grosse *Aristoteles* Platons Erbe verwaltet. Wie er die eigentlich platonische Unterscheidungslehre von den Ideen verwarf, so wich er auch hier von Platon ab, behielt aber das Wichtigste und Schönste der platonischen Anordnung bei, die Begründung der Kardinaltugenden auf die Dreitheilung der Seele. *Aristoteles* führt das schöne Gebäude des Platon zu Ende, und so ausgebaut bildet es wohl die schönste Darstellung antiker Ethik. Er gab dem erhabenen Plane Platons das nothwendige Supplement, die Stoiker wussten nichts Neues mehr beizufügen.

In seinen *Ἠθικὰ Νικομάχεια* finden wir das erste umfassende Moralsystem, sowie überhaupt *Aristoteles* auf jedem Gebiete der Philosophie, statt bloss einzelne Partien für sich abzuhandeln, sofort zur Aufstellung einer allgemeinen Wissenschaft fortschreitet.

Dem Wesen nach beruht die aristotelische Ethik auf Platon; wie aber bei jenem der politische Gesichtspunkt vorwaltet, so tritt er in diesem Werke mehr zurück, ohne je sich ganz zu verlieren.

An der Spitze der aristotelischen Ethik steht als letzter Zweck die Glückseligkeit, allein vor irrthümlicher Auffassung derselben bewahrt uns gleich von vorne herein die Definition: Die Glückseligkeit ist eine Energie der Seele. Soweit also stimmt auch unser Philosoph mit Platon ganz überein; was aber aus dem psychologischen Fachwerk der platonischen Tugendlehre geworden ist, sehen wir im c. 5 des ersten Buches der Ethik. *Aristoteles* unterscheidet ebenfalls wie Platon drei Menschenklassen: 1) Der Mensch, in dem das Betrachtende vorwaltet (*θεωρητικός*); 2) derjenige, in dem das nach Aussen Thätige überwiegt (*πολιτικός*), und endlich der Mensch, welcher rein auf die Wollust hingerichtet ist. Von den beiden letzten Abthei-

lungen (die dem unvernünftigen Seelentheil entsprechen, vgl. c. 13) haben die erste die Ehre, die letzte den Reichtum als letzten Zweck erwählt, beides unzureichende Sinnesweisen und aus der Ethik ganz auszuschliessen. Leicht zu erkennen ist, dass unter solchen Umständen die Deduktion Platons ganz umgesetzt werden muss, wenn schon Aristoteles ziemlich die gleichen Kardinaltugenden aufzählt wie Platon. Nur die betrachtende Natur erscheint dem Aristoteles als die der Tugend entsprechende und so ergibt sich ihm auch die Tugend als der verständige Mittelweg zwischen einem Zuwenig und Zuviel. Es kommt einem beim Durchlesen der aristotelischen Ethik vor, als habe man eine Weltkarte vor sich, auf der der ganze den Alten bekannte Erdkreis philosophischer Ethik ausgebreitet sei, eine Karte, auf der unser Weiser mit prüfendem Blicke und sicherer Hand neben den rechts und links abschweifenden Irrgängen der Früheren und seiner Zeitgenossen die sichere, unverfehlbare Heerstrasse zu ziehen bemüht gewesen wäre. Als Messgeräth, um diese mittlere Linie zu ziehen, braucht er seine bekannte logische Kategorien-tafel. Vermittelst derselben weist er nach, dass das Gute aus allen diesen Gesichtspunkten zu betrachten sei, somit keine platonische Idee sein könne, da einer solchen, gemäss der Lehre des Meisters selbst, kein *πρότερον* und *ὑστέρων* inwohnen dürfe. Zwischen einem Ding und dem Ding an sich eine qualitative Differenz aufwerfen zu wollen, erschien seinem durchaus praktischen Verstande als eine bedeutungslose Subtilität. Gern kehrte er daher wieder zu den Pythagoreern zurück, die das Eins mit den Gütern auf eine Linie (*συστοιχία*) setzten. Ob es hinter aller Erscheinung noch ein Ding, ein Gutes an sich gebe, lasse sich gar nicht nachweisen, gehöre wenigstens nicht hieher, was sich aber sehr wohl erhärten lasse, das sei, dass bei jedem Geschäft und in jeder Kunst das Gute wieder ein besonderes sei. Immer aber ist es der Zweck, der unter dem Gesichtspunkte eines Gutes erscheint. Der

Zweck ist es, der um seiner selbst willen erstrebt wird, der allein vollkommen ist. Als letzter Zweck gibt sich aber, wie schon gesagt wurde, immer die Eudämonie in dem Sinne, dass die Tugend (die reine Ursache dieses Zweckes) zugleich auch die vollkommenste Kraftäusserung, durchaus vernünftiges Handeln sein muss. (Vgl. c. 12) Die Tugend selbst erscheint wiederum in doppelter Gestalt, als *διανοητική* und *ἠθική*; das *θρηπτικόν* ist aller Tugend bar. Die erstere, als zum vernünftigen Denken gehörig, erhält ihren Ursprung und Wachsthum aus der Lehre, die ethische hingegen kommt von selber aus der Gemüthsart noch zu jener hinzu. Aristoteles entscheidet demnach jenen Streit der alten Philosophen, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, dadurch, dass er ihn trennt (l. 2). Um zur richtigen Bestimmung der Tugend zu gelangen, ruft auch Aristoteles wieder die Psychologie zur Hülfe. Er findet drei Bestimmtheiten der Seele: Leidenschaften, Anlagen und Fertigkeiten (*πάθη, δυνάμεις, ἕξεις*). Zu keiner der beiden ersten Klassen gehört die Tugend. Sie ist Fertigkeit und zwar diejenige Fertigkeit, welche sowohl ihren Inhaber gut macht als auch dessen Werk. Und zwar erkennt Aristoteles von den Thätigkeiten diejenige als Tugend, die sich in der rechten Mitte hält, von den beiden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig gleich weit entfernt. Das Zuviel und Zuwenig erzeugt also beständig zwei mit einander korrespondirende Laster, in deren Mitte eine Tugend steht, z. B. in Bezug aufs Schreckliche und Auszuharrende ist die Tapferkeit die *μεσότης*, die Tollkühnheit das Uebermass, die Verzagttheit das Zuwenig. Im dritten Buch zeigt der Philosoph ferner in den drei ersten Kapiteln, dass die Tugend etwas vom Bewusstsein und dem freien Willen des Menschen Abhängiges sei, denn ihr Grund liege in uns selbst. Ja, nicht bloss freiwillig ist die Tugend, sondern sie ist auch ein erwähltes, aus eigener Wahl hervorgehendes (*προαίρεσις*); denn wie der Entschluss oder die Wahl an sich lobenswerth ist ohne Rücksicht darauf, ob

das Gewollte gelinge oder nicht, so ist auch die Tugend das an sich Lobenswerthe, abgesehen davon, wie es dem Tugendhaften ergehe. Diese Lehre über die *προαίρεσις* findet sich in voller Integrität auch bei den Stoikern. — Nach dieser Betrachtung über die Tugend überhaupt wird klar, dass es für Aristoteles keine Kardinaltugenden in dem genauen Sinne des Platon gibt. Der Tugendbegriff zerfällt ihm nur in die *ethische* Tugend (gute Verfassung der Gemüthsanlage) und die Tugend des *Wissens* (gute Verfassung und Ausbildung der *διάνοια*). Daneben macht Aristoteles noch innert dieser beiden Haupttheile mehrere grössere Abtheilungen, welche ziemlich den Kardinaltugenden Platons und der Stoiker entsprechen und endlich eine Menge kleinerer Parzellen, entwickelt sämmtlich in den folgenden Büchern der *Nikomacheia*. Es liegt in der Natur der Sache, dass die *μεσότητες* nicht nach einem Prinzip zu ordnen sind, das aus ihnen selbst sich entwickeln lässt, sondern das lediglich von ihren Objekten abhängt. So erscheinen nun

A) auf Seite der ethischen Tugenden:

I. Die *Tapferkeit* — Mittleres zwischen *Feigheit* und *Tollkühnheit*. Wie bei Platon hat sie die Abwehr oder das standhafte Ertragen des Furchtbaren oder überhaupt des Bösen zum Gegenstand (L. III c. 6—10).

II. Die *Mässigung*. Sie ist die Mitte in Bezug auf die sinnlichen Vergnügen und deren Gegentheile, die *λίπαι*, und bezieht sich, wie die vorhergenannte, bloss auf den unvernünftigen Seelentheile, die *Sinnlichkeit*. Entgegenstehn dieser Tugend die *Begierden*, welche geradezu nach der *Wollust* hinzielen. — Die edlern Genüsse des Auges und Ohres lässt Aristoteles ausserhalb des Begriffes dieser Tugend fallen. Schon diess zeigt, wie sehr diese beiden Tugenden hinter dasjenige zurücktreten, was wir mit dem Begriff einer Kardinaltugend verbinden; noch mehr aber bezeugt diess der Umstand, dass Aristoteles eine ziemliche Zahl anderer Tugenden ihnen beinahe koordinirt, nämlich:

1) Die Freisinnigkeit (*ἐλευθεριότης*) — Objekt, zu dem sie sich als Mitte verhält, die Reichthümer.

2) Prachtliebe (*μεγαλοπρέπεια*), die richtige Mitte in Bezug auf den zu machenden Aufwand.

3) Seelengrösse (*μεγαλοψυχία*), die Tugend dessen, der weder über Gebühr grosse, noch zu geringe Ansprüche macht, sondern seinen Werth richtig abwägt.

4) Ehrliche (*φιλοτιμία*) — Objekt die Ehre, welche weder ehrgeizig übertrieben noch ehrlos weggeworfen werden soll.

5) Sanftmuth (*πραότης*), Mässigung im Zorn. Wessen Mitte diese sei, kann Aristoteles nicht mit Einem Worte bestimmen, sie ist aber wohl das rechte Mass von Weichheit und Stärke im Gemüthe.

6) Eine besondere Klasse bilden die Tugenden des geselligen Lebens. — Die Freundschaft (*φιλία*), eine Tugend, die auch in den stoischen Bearbeitungen der Ethik sehr einlässlich besprochen wird, ja zum Thema von Monographien gemacht wurde, mochte Aristoteles nicht hieher ziehen. Sie erschien ihm so wichtig, dass er ihr zwei ganze Bücher seiner Ethik widmete (8 u. 9). Den Grund, warum sie nicht hier oder als eigentliche Kardinaltugend eingereiht wird, suche ich darin, dass die Freundschaft ein reziprokes Verhältniss ist und nicht eine einzelne Tugend, sondern überhaupt das ideale Verhältniss des Menschen zum Menschen im Ganzen darstellt. Im Begriff der Freundschaft verschmelzen alle Kardinaltugenden, wie das Christenthum in einem noch höhern Sinne dargethan hat, indem es die *φιλία*, das schönste Ideal hellenischer Ethik, in das universelle Bild der *ἀγάπη* verklärte. — Die Freundschaft also, als theils zu speziell (den Umgang Zweier oder Weniger umfassend), theils zu allgemein (über alle Sphären des Lebens sich verbreitend) wird hier noch nicht berührt und es folgen als gesellige Tugenden:

a. eine Ungenannte — Mittel zwischen dem übermässigen Geselligkeitstrieb, dem charakterlosen sich Verlieren

in geselligen Freuden und zwischen der mürrischen Zurückgezogenheit (wohl Umgänglichkeit zu nennen).

b. eine zweite, ohne bestimmten Namen — Mitte zwischen der Charlatanerie (*ἀλαζονεία*). Es ist das von aller Uebertreibung ferne gesetzte Wesen, das sich besonders in der Wahrheitsliebe kund gibt. Der Prahler (*ἀλάζων*) und der honnette Schurke (*βαυκοπανοῦρογος*) sind die vitiösen Kehrseiten eines solchen Charakters.

c. Witz und Laune, Vorzüge zur geselligen Unterhaltung in Mussestunden, die Mitte zwischen fader Possenreisserei einerseits und Spott und Grobheit andererseits. —

Alle diese Tugenden und Vorzüge sind sekundären, einige sogar tertiären Ranges; doch behaupten Tapferkeit und Mässigkeit immer noch einen gewissen Vorrang (wie ich schon durch die Chiffren angedeutet), und es scheint auch Aristoteles die übrigen nicht so schlechthin ihnen koordiniren zu wollen.

Schamhaftigkeit und Enthaltbarkeit anerkennt Aristoteles nicht einmal als echte Tugenden (IV, 9).

Das V. Buch ist

III. der *Gerechtigkeit* angewiesen, welche in allen ihren Kreisen, besonders auch in ihrem Verhältniss zur Billigkeit (*ἐπιείκεια*) betrachtet wird (V. 10). Gerechtigkeit ist ihm die Fertigkeit, wodurch ein Mensch befähigt wird, recht zu handeln, das Rechte will und dasselbe auch wirklich thut. — Es ist also nicht wie bei andern Wissenschaften und Geistesgaben (*δυνάμεις*), z. B. Dialektik und Rhetorik, das in der Seele ruhende Wissen Hauptsache, sondern ebensowohl ein Willenstrieb, der auf das Thun gerichtet ist. Dadurch unterscheidet sich auch diese Tugend noch von den epistematischen, macht aber den Uebergang zu denselben, indem doch schon das Wissen um das Rechte bedeutsamer mit einwirkt.

Was endlich die Billigkeit anlangt, so ist diese keine besondere Tugend, die etwa mit der Gerechtigkeit in Konflikt gerathen könnte, sondern nur die Gerechtigkeit selbst,

wo sie über das positive Recht, die blosse Satzung hinausgeht. Die Gerechtigkeit kann nämlich in einem bestimmten Fall etwas absolut fordern, was sie im Allgemeinen nicht verlangt oder gar verbietet. Dass aber unsere Gesetze unvollkommen sind, beweist noch nicht, dass die Gerechtigkeit bisweilen sich selber widerstreite.

B. Die letzte Kardinaltugend Platons, die Weisheit, hat Aristoteles ebenfalls in mehrere Theile zerlegt und so das Gebiet der geistigen That als selbstständiges Reich demjenigen der nach aussen wirkenden Thätigkeiten gegenübergestellt. Wie die Seele selbst in die vernünftige und vernunftlose, so zerfällt wiederum die Vernunft selbst in die betrachtende (spekulative), welche das Nothwendige (*ὧν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*) oder ethische, welche die blossen Möglichkeiten umfasst (*ὧν τὰ ἐνδεχόμενα*). Allgemeine Regel ist aber auch hier, dass der rationelle Weg (*ὁρθὸς λόγος*) etwas Mittleres sei. Die bloss betrachtende Vernunft nun hat das All der Erscheinungen, Wahres und Falsches zum Gegenstande, die ethische die Wahrheit allein, und hat diese mit Bewusstsein und Willen durchzusetzen. Der Zweck der Letztern ist also nur sie sich selbst und ihre Kraftäusserung die moralische Handlung. Auch hievon ist Manches in den Stoicismus übergegangen. Uebrigens gibt es fünferlei Weisen wie die Seele sowohl bejahend als verneinend sich behauptet:

Wissenschaft, Kunst, Klugheit, Weisheit, Vernunft.

1. *Wissenschaft* ist das logische Verfahren nach Induktionen und Schlüssen, wie es Aristoteles in seinen *Ἀναλυτικά* gezeigt. — Das Gewisse, wo kein Zufall möglich ist, ist ihr Gegenstand.

2. *Kunst* ist die vernunftmässige Fertigkeit in der Bearbeitung eines Dinges — ein *ποιεῖν*, nicht ein *πράσσειν*!

3. *Klugheit* ist die vernünftige und wahrhafte Thätigkeit, die für den Menschen das Gute wirkt. Ein *πράσσειν*, nicht ein *ποιεῖν*! Ihr Objekt ein Zufälliges, Zweck

aber die Handlung selbst. (Dabei die seltsame Etymologie von σοφροσύνη — ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν.)

4. Die *Vernunft* ist das letzte Kriterium der Wahrheit. Sie befasst sich mit den Prinzipien des Nothwendigen sowohl als des Zufälligen als Erkenntnissprinzipien.

5. Die *Weisheit* endlich definiert Aristoteles entweder speziell als die Tugend einer besondern Kunst, oder allgemein als die vollkommenste und bestimmteste aller Wissenschaften, dann ist sie Wissenschaft und Vernunft zugleich.

In diesem weitem Sinne haben wir also wieder die platonische σοφία vor uns, das Andere sind Alles nur deren Unterabtheilungen.

Im VII. Buche ist noch die *Enthaltbarkeit* abgehandelt, die Aristoteles als mit einem Affekte vermischt, ganz aus der Reihe der eigentlichen Tugenden heraushebt und die wir aus diesem Grunde hier ebenfalls übergehen können. — Wir erkennen bei unserm Philosophen überall das Platonische wieder, aber der Zusammenhang des ursprünglichen Systems ist überall abgebrochen, und die Tugendlehre weit mehr der empirischen Betrachtung und dem Bedürfnisse des Lebens genähert, so dass in die aristotelischen Tugendlehren sogar blosse Anstandsregeln aufgenommen sind, wie sie Platon in seiner idealen Weise nie in den Kreis des Tugendbegriffs hätte ziehen mögen. Dahin gehören namentlich auch das 7te und 8te Kap. des VI. Buches (wo die Klugheit überhaupt als geradezu identisch mit der Staatsklugheit gefasst wird), sowie trotz der Trennung in theoretische und praktische Tugend die ganze Anschauung der Tugend als das in den bestehenden gesellschaftlichen und bürgerlichen Verhältnissen Griechenlands schon Gegebene.

Bei Platon ist die Tugend allerdings auch als das Fundament des hiesigen Staats gefasst, aber nicht dieser als letzter Zweck, sondern die Tugend ist sich Selbstzweck und sie ist die staatsbildende Idee, die immer weit über

dem selbst noch so günstig verarbeiteten Material steht, als ein Höheres wollend. — Wir sehen Platon sogar nicht weit davon entfernt, seiner Ethik noch ein grösseres Feld zu eröffnen, das internationale, Weltordnende, indem er (wenigstens Einmal) darauf hinweist, dass nicht nur die Bürger eines Staates nach den drei Kräften der Seele geartet seien, sondern sogar die Nationen\*), und leicht liesse sich, ähnlich wie Platons Idealstaat, von diesen Grundsätzen aus ein ideales Völkerrecht konstruiren, das ganze Menschengeschlecht umfassend, was aber freilich dem Alterthum noch zu fern lag. — Aristoteles, der immer das Wissen von dem Handeln als selbstständiges Gebiet trennt, lässt die Tugend entweder dem gesellschaftlichen Zweck dienen, oder der Wissenschaft, welche beide Tendenzen in dem wissenschaftlichen Charakter unseres Philosophen zusammentreffen, denn was ist die Wissenschaft anders als die theoretische Systematik des natürlich Gegebenen, während die Sozietät die praktische ist. Auch diese Eintheilung in logische oder wissenschaftliche und ethische oder praktische Tugend ist bereits bei Platon im Keime vorhanden. Aristoteles sprach nur die Differenz mit grösserer Bestimmtheit, ja mit schneidender Konsequenz aus.\*\*)

Diess vorausgeschickt, wenden wir uns zur Stoa.

#### **Kap. IV. Die Kardinaltugenden nach stoischen Grundsätzen.**

##### *a) Allgemeinere Bemerkungen.*

Die Stoiker traten auf in einer Periode, in der die grossartigsten Schöpfungen des hellenischen Geistes bereits

\*) Res publ. IV, pag. 435, E.

\*\*) Nicht ohne Interesse ist hier eine Vergleichung beider Philosophen mit dem angeblich aristotelischen Buche über die Tugend, das wieder eine vermittelnde Stellung zwischen Platon und Aristoteles einnimmt.

vorüber waren, nachdem auch die Philosophie der Griechen ihren spekulativen Höhepunkt bereits erreicht hatte. Was also diese Philosophen vor Frühern und Spätern und besonders unter ihren Zeitgenossen so bedeutsam auszeichnet, ist nicht überraschende Neuheit, geniale, schöpferische Kraft oder ausnehmende Tiefe des Gedankens, sondern ihr sittlicher Ernst, der sich nicht bloss in den Lehrsätzen der Schule, sondern auch im wirklichen Leben mancher Anhänger dieser Richtung auf eine ansprechende Weise bewährt hat. Dieselbe edle Strenge der Grundsätze artete aber in seichteren Köpfen, bei Menschen ohne wahre, sittliche Kraft, in eiteln Tugendpedantismus, in spitzfindige Phrasenklauberei und Scheinmoral aus, wie sie Lucians Satyr auf eine uns so ergötzliche Weise geisselt. Bei der Werthung einer philosophischen Schule ist indess «*imitatorum servum pecus*» gar nicht in Betracht zu ziehn; wir halten uns hier daher bloss an diejenigen, die hervorragend und ehrfurchtgebietend als die wahren Säulen der Stoa erscheinen, so gut uns die mangelhaften Quellen Solches gestatten. Da aber der erste Urheber einer Lehrbestimmung nicht immer mehr zu erkennen ist, ja diess hier sehr oft der Fall sein wird, so müssen wir uns ein Gesamtbild der stoischen Lehre in Bezug auf das zu besprechende Thema entwerfen. Die Grundrichtung des Stoizismus mag am besten ein Blick auf dessen Entstehung klar machen. — Nachdem durch Sokrates die Sittenlehre als das des Menschen würdigste Studium angeregt worden war, entstanden eine Menge ethisirender Schulen, von denen zwei sich durch ihre Gegensätzlichkeit auszeichneten, die *kynische* und die *kyrenäische*. *Aristippos* nimmt zwei Gemüthsbewegungen an (*ἡδονή*), die Lust als die leichte den Schmerz als die schwere Erregung.\*) Erstere sei das Ziel, nach dem alle Menschen als nach der Glückseligkeit

---

\*) Diog. Laert., *Aristippos* pag. 80.

streben, dieser das Ziel des allgemeinen Abscheus. — Ihm gegenüber behauptete *Diogenes von Sinope*, die vollständige Unempfindlichkeit gegen beide Affekte (*ἀπάθεια*) sei das Ziel des Philosophen. Aus dem Kampf dieser zwei Systeme nun gingen wieder zwei neue hervor, indem Epikuros unbedingt die Lust, und zwar die augenblickliche als das Gut annahm, Zenon aber und die Stoa den kynischen Grundsatz mit gewissen Modifikationen sich genehm machten. Wie so? zeigt uns vorläufig schon der Satz des Chrysippos: «Der Weise leidet Schmerz, aber er lässt sich nicht ängstigen; denn er gibt nicht nach mit der Seele. Und er entbehrt zwar; aber er bedarf Nichts.»\*) — Hiezu gesellten sich in der Stoa viele sokratisch-platonische und orientalisches pythagoräische Elemente, (zu letztern gehört namentlich die pantheistische Weltanschauung der Stoiker, zu ersteren Vieles in der Ethik und Dialektik.) Neu war bei Zenon bloss die besondere Wendung, die er der herrschenden Meinung von den Trieben und Affekten gab. Sein ganzes System der Sittenlehre mit dem Ideal des Weisen, des menschlichen Gottes, an der Spitze, beruht auf der einfachen Beobachtung des Dualismus in den Dingen ausser uns. Von seiner Umgebung ist dem Menschen Alles entweder nützlich oder schädlich\*\*) (die Kyrenaiker und Epikuros statt dessen «angenehm oder unangenehm.») Diese Beschaffenheit der Dinge ruft verschiedene Bewegungen des Willens in uns hervor. Alle lebenden Wesen empfinden als Wirkung der Dinge auf sich ein gewisses Anziehen oder Abstossen (*ὄρμη* und *ἀφορμη*). Diese Affekte theilen sich, wie die lebenden Geschöpfe selbst (und die Seelenkräfte), in vernünftige und unvernünftige. Das vernünftige

---

\*) Stobäos Anthol. Z. 21 (Tauchn. p. 167.) (Zenon hörte nach Diog. Laert. pag. 338 den Krates, den Stilpon und Xenokrates und zwar 10 Jahre lang; ebenso besuchte er den Polemon.)

\*\*) Sextus Empir. adv. Eth. II. 22 u. ff. p. 695 ed. Fabricii.

tige Streben ist auf Erlangung des wahrhaft Nützlichen und Abwehr des wahrhaft Schädlichen gerichtet, somit auf das höchste Gut. Das höchste Gut aber, oder das wahrhaft Nützende ist für den Menschen nur Eines, die Tugend, des Menschen bessere Natur und sonst Nichts, wie auch Cicero sagt: *Fortuna mortalis, immortalis natura.*\*) Der vollkommene Weise ist also, wer mit Vernunftgewissheit das Nützliche erstrebt, d. h. der Tugendhafte. Es ist mithin jene Herrschaft der Vernunft über den Trieb der Selbsterhaltung, des Vorrangs u. s. w. (das *ἡγεμονικόν*) des Stoikers Endziel.\*\*) Die Lust erscheint bei diesem Streben weder als das zu Wählende, noch als das zu Vermeidende, sondern als ein bei der Selbstthätigkeit der Vernunft nebenhin Entstehendes (*ἐπιγέννημα*).\*\*\*) Wäre die Lust selbst Ziel, so wäre ja (nach Kleantes Meinung) dem Menschen für's Böse der Verstand gegeben.»†) So spricht sich die Stoa aufs Bestimmteste gegen jeden Eudämonismus aus, für welchen sonst vielleicht das Wort *ὠφέλεια* (*utilitas*) irrig Vorurtheile erwecken könnte. Das Gute wird nämlich von den Stoikern geradezu als das Nützliche definirt oder das von der Nützlichkeit nicht Verschiedene.††) (Schon in dieser Formel zeigt sich eine Eigenthümlichkeit der Stoiker, die uns noch oft aufstossen wird, dass sie nämlich keine Gelegenheit versäumen Divisionen und Subdivisionen anzubringen). Die Tugend und die rechtschaffene Handlung fallen unter das Nützliche; der rechtschaffene Mann und der Freund unter das, was vom Nützlichen nicht verschieden ist. Da die Tugend ein Theil des rechtschaffenen Menschen und des Freundes ist, die Theile aber weder eins und dasselbe mit dem Ganzen noch von

\*) *Officia* I, 33.

\*\*) *Officia* I, 4.

\*\*\*) *Diog. Laert. Zenon* p. 207.

†) *Stobaei Anthol.* VI. 37.

††) *Cfr. Sextos, Stobäos, Laertes, Cicero.*

ihm verschieden sind, so wird der rechtschaffene Mann als nicht anders als die Nützlichkeit bezeichnet;\*) sodass alles Gute in dieser Bezeichnung begriffen ist, wenn es unmittelbar die Nützlichkeit ist oder nichts vom Nützlichen Verschiedenes. Daher sagen auch die Stoiker folgerecht, dass das Gute dreifach benannt werde.\*\*) Denn es wird das Gute genannt, sagen sie, nach Einer Weise das aus welchem, oder von welchem der Nutzen gezogen werden kann, was nun am ersten die Tugend ist; denn aus dieser, wie aus einer Quelle, ist die Nützlichkeit entsprungen, nach einer andern Weise aber dasjenige, wodurch es sich zuträgt, dass überhaupt genützt wird. So werden nicht nur die Tugenden Güter genannt, sondern auch die ihnen gemässen Handlungen, wenn es sich trifft, dass uns von diesen ein Nutzen erwächst. Nach der dritten und letzten Art wird ein Gut genannt, was im Stande ist zu nützen, indem diese Angabe sowohl die Tugenden und die tugendhaften Handlungen in sich begreift, als auch die befreundeten und rechtschaffenen Menschen, die Götter und guten Dämonen. So schon Zenon. —

(Aehnlich Platon: «Anders werde ein Gut genannt die Idee und anders das, was der Idee theilhaft ist.»)

Andere Stoiker nun nennen das Gut das, was um seiner selbst willen zu wählen ist; ferner das, was zur Glückseligkeit beiträgt, die als *glücklicher Verlauf des Lebens* (*εὖροια βίου*) definirt wird.

Diess sind die Grundzüge der stoischen Ethik als Güterlehre; übersichtlich werde ich auch noch die Lehre über das Sittliche, wie es in der Pflicht zur Erscheinung kommt, beifügen; (denn ohne alles diess kann auch die Lehre von den Kardinaltugenden nicht ihrem Wesen nach begriffen

\*) Sextus Empir. adv. Eht. I. c. Vgl. mit Demselben Pyrrh. Hypoth. I. III (1. griech. Ausg. Orleans 1621. p. 145.)

\*\*) Die Kategorieen sind: τὸ ὑφ' οὗ ὠφελεῖσθαι, τὸ οἶον τι ὠφελεῖν, τὸ καθ' ὃ συμβαίνει ὠφ.

werden) letztere aber erst nachträglich, nachdem auch noch einige andere Grundbestimmungen anderer Disziplinen der stoischen Philosophie vorgeführt worden sind.

Wie schon bedeutet worden ist, erscheint die stoische Weltanschauung als durchaus pantheistisch und zwar als ein materieller Pantheismus. Ihr Gott ist der allerfüllende Aether, aus dem alles Daseiende hervorgegangen ist und sich wieder in denselben auflöst, Er wird als Weltseele gefasst, also auch die menschliche Seele als ihm gleichartig, als ein Theil dieses Aethers\*) und so auch die Tugenden dem ἡγεμονικόν als der Substanz nach inwohnend. So erscheinen Geist und Seele ihnen als körperlich,\*\*) wie auch die ganze Tugend von ihnen ein Körper (σῶμα) genannt wird. Ein solcher Satz erscheint uns als ein starkes Paradoxon, und hier liegt ein sehr beachtenswerthes Moment, das zeigt, dass auch in der Tugendlehre zwischen dem Stoizismus und dem idealistischen System Platons ein bedeutender Unterschied stattfindet, wenn schon bei beiden die Definitionen der Tugenden sehr ähnlich klingen und die Kardinaltugenden beiderseits als Wissenschaften gefasst werden.

Auch die Stoa bekennt sich zu einer *Dreitheilung* der Seele.\*\*\*) Zuoberst steht das ἡγεμονικόν, das, mit Vernunft begabt, die beiden unteren Seelentheile mit ihren uns schon bekannten Trieben der Anziehung und Abstosung beherrscht. Leicht begreift sich jetzt Zenons Pflichtformel, die besonders auch Epiktetos betont, «der Natur gemäss zu leben», und die Definition der Tugend als

\*) Joan. Stobäos Eclogae I. II. c. 7. pag. 114 u. ff.

\*\*\*) Laertes hat das mildere Wort *substantiell*.

\*\*\*) Eine andere Richtung der Schule freilich gibt *acht Theile* der Seele an, nämlich die fünf Sinne, das Sprachorgan, das Denkende und die Zeugungskraft; vgl. Laert. Zenon, was aber in der Gestaltung der Lehre von den Kardinaltugenden keine Aenderung bewirkt.

Wissenschaft des zu Erwählenden und Vermeidenden, und die der *εὐδαιμονία* als *εὖροια βίου*, und die Unterscheidung der Güterlehre: «Was solchen vernünftigen Verlauf des Lebens fördert, ist ein Gut (nützlich), was ihn hemmt, ein Uebel (schädlich); was ihn weder hemmt noch fördert, gleichgültig (*ἀδιάφορον*).» Aus alle dem aber erhellt, dass die stoische Lehre kein System behaglicher Passivität aufstellt, sondern ein selbstthätiges, einsichtiges Dahinsegeln und Steuern durch das Meer des Lebens als Zweck setzt. Unerbittlich streng macht die Pflichtenlehre das Streben nach der Tugend um ihrer selbst willen zur einzigen Bedingung, unter der man die Glückseligkeit erlangen könne, und weist überall hin auf den Maasstab des Vernünftigen, Naturgemässen. Quod rectum, perfectum officium (*καθόρθωμα*), quod, cur factum sit, ratio probabilis reddi possit (*καθῆκον*.\*) Der Weise, im alleinigen Besitze dieser Vorzüge, ist auch der allein Freie, der einzige Reiche, König u. s. w., seine Tugend reicht ihm hin zur Glückseligkeit und so ist er in seinem Wesen in nichts verschieden von der Gottheit;\*\* jener denkende Aether ist in ihm zu seiner vollen Reinheit gelangt, und so kehrt er dann unmittelbar wieder zurück in die Gottheit.

*b. Ihre Lehre über die Kardinaltugenden.*

Die Tugend als die Eine und als die Vielfache zugleich fällt in das Gebiet des Guten, das sie ganz ausfüllt; ihr gegenüber steht das Laster, zugleich auch als das Uebel; die *ἀδιάφορα* können je nach ihrer Verbindung mit der einen oder dem andern rechtshin und linkshin fallen. Bei näherer Beleuchtung des Tugendgebietes heben\*\*\*) sich von selbst vier Kardinaltugenden heraus, die als Wissenschaften zu fassen sind, während die untergeordneten Tugen-

\*) Ciceron. Officia.

\*\*) Vgl. die Paradoxa bei Cicero.

\*\*\*) Stob. Eclog. pag. 92.

den als blosse Fertigkeiten. Im Gebiete des Lasters wird auf gleiche Weise unterschieden.\*)"

So ist die Tugend die vernünftige Wahrnehmung und der vernünftige Willenstrieb eine konstante, allen Vernunftwesen zukommende Eigenschaft, was sie von nicht so allgemein und nicht so beständig denselben zukommenden Attributen unterscheidet, z. B. von der Freude, Heiterkeit u. s. w. Sie ist das Essentiale des Menschen, wie er sein soll. Schon die Stoiker haben also das Wort Tugend nach seinem weitern oder engern Begriff unterschieden, indem die Tugend entweder überhaupt als die natürliche Trefflichkeit einer Sache gefasst wird, oder aber als die spekulative Grundkraft der menschlichen Seele, die nach bestimmten Anschauungen verfährt. Pannäios unterscheidet daher theoretische und praktische Tugenden; Andere theilen in logische, physische und ethische.

Gar verschieden werden die Kardinaltugenden bestimmt. Apollophanes trifft gar keine Unterscheidung, sondern anerkennt allein die *φρόνησις* als Tugend; im Allgemeinen werden jedoch eine bestimmte Zahl von Tugenden als diejenigen ausgezeichnet, von denen alle andern blosse Unterarten seien. Die Schule des Poseidonios zählt vier derselben auf, als *φρόνησις*, *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*; die Aelteren, wie Kleantes, Chrysippos und auch Antipatros bringen es auf noch mehrere, vielleicht hier mehr der von Aristoteles gegebenen Entwicklung als dem platonischen Urtypus gleichkommend. Indess sind immer jene vier genannten in der Aufzählung mitbegriffen und bilden den konstanten Grundstock der Kardinaltugenden; wir begnügen uns daher auch mit ihnen, zumal, da nur von diesen vierten in den Ueberresten der stoischen Literatur eine ausführlichere Erörterung gegeben ist.

Uebrigens sind die Hauptgesichtspunkte, unter die

---

\*) Stob. Eclog. pag. 94.

solche verschiedenartige Zählungen der Kardinaltugenden gebracht werden müssen, folgende: Scheidet man (wie Hekaton) die Tugenden in theoretische und praktische, so scheidet sich die *φρόνησις* von den übrigen drei, und wir hätten ungefähr die Auffassung des Apollophanes, der die theoretische überordnet, aber in so hohem Grade, dass die übrigen Haupttugenden gar nicht mehr als solche bestehen können. Betrachtet man hingegen die Kardinaltugenden überhaupt als die Grundrichtungen des vernunftgemässen Handelns, so gliedern sie sich nach der Anschauung, dass alles, was Objekt des Handelns ist, entweder ein zu Erwählendes oder zu Ertragendes, oder Zuzutheilendes, oder beharrlich Festzuhaltendes sei, oder auch von alle dem das Umgekehrte. Daher die Kardinaltugenden sämmtlich als ein Wissen um eines dieser Gebiete definiert werden. So sagt auch Cicero: *Omne, quod honestum est, id quatuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur; aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarumque fide; aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore; aut in omnium, quae fiunt, quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia, übereinstimmend dem Gedanken nach mit Hekaton, welcher den Tugendhaften als den erklärt, der das, was zu thun ist, anschaut und thut. «Das, was zu thun ist, zerfällt aber in das, was zu erwählen ist und auszuhalten und zuzutheilen oder darin zu verbleiben, so dass er das eine wählend thut, das andere aushaltend, noch anderes zutheilend und noch anderes verbleibend. Der Kluge ist auch tapfer, gerecht und besonnen.»*

Abgesehen also von der Bedeutung der Tugend (nach griech. Sprachgebrauch), «wornach sie eine gewisse Vollendung, z. B. die einer Bildsäule, oder eine unsichtbare, wie die Gesundheit, ausdrückt», erscheint sie als ein Spekulatives, und dahin gehören alle Kardinaltugenden, »während anschauungslose solche sind, welche der Aus-

dehnung nach angeschaut werden mit den auf Anschauungen beruhenden.» Es trifft sich nämlich, dass der Besonnenheit, die eine spekulative Tugend ist, die Gesundheit folgt und sich neben ihr ausdehnt, wie zum Bau eines Gewölbes die Stärke noch hinzukömmt. Sie heissen aber Anschauungslose, weil sie keine Zustimmung (*συγκατάθεσις*) besitzen, sondern blosser Beigaben sind, und sich auch bei Schlechten finden, wie z. B. Gesundheit und auch die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) (nach Poseidonios). \*)

Wie die Tugend im Allgemeinen als die durchs ganze Leben einstimmige Seelenstimmung gedacht wird, so sind auch die Kardinaltugenden bleibende Seelenzustände (*ἔξεις*, habitus), während es auch vorübergehende Seelenstimmungen (*διαθέσεις*, affectiones) gibt. Dagegen tritt unter den Kardinaltugenden selbst eine Scheidung ein, indem die einen *ποιητικά*, die andern *τελικά* sind, eine Kategorie, die auch in der Güterlehre ihren Platz findet.

Gehen wir nun noch die Tugenden auch einzeln durch, so tritt uns als die erste die *φρόνησις*, *prudentia*, entgegen. Cicero \*\*) zwar koordinirt *sapientia* und *prudentia* und fasst sie zusammen als die Nachspürung und Auffindung des Wahren, und schreibt ihnen eine Geistesbewegung zu, während er bei den übrigen Kardinaltugenden noch eine Handlung (*actio*) eintreten lässt; allein diess Erstere ohne Grund, denn die griechischen Stoiker erwähnen ausdrücklich nur die Klugheit, die sie also definiren: Klugheit ist die Wissenschaft dessen, was man thun oder lassen soll oder weder thun noch lassen muss, d. h. die Wissenschaft des Guten, Bösen und Indifferenten nach der Natur des Menschen. \*\*\*)

\*) Diess letztere Beispiel ist sehr auffallend.

\*\*) *Officia* I. c. 6.

\*\*\*) Eig. des *πολιτικοῦ ζώου*, des Wesens, das auf staatliche Vereinigung hinzielt. Aehnlich Epiktetos bei Arrian. II. 10. «Der Mensch ist ein Bürger der Welt.»

Die zweite Kardinaltugend ist die *Mässigung*, die Wissenschaft dessen, was zu erwählen oder zu fliehen ist, oder keines von beiden. Cicero legt ihr Hauptwesen in die Beobachtung der Ordnung und des Maasses, sowohl im Reden als Handeln. Auch hier verschmilzt er mehrere Tugenden, ohne eine als herrschende hervorzuheben zu dem Begriff des *προεπόν* (quod decet). Es sind diess die *verecundia*, *temperantia* und *modestia*.\*)

Die *Gerechtigkeit* ist die Wissenschaft, welche Jedem das Seine zutheilt (oder das Verdiente, *ἄξιον*). So Stobaeos in den Eklogen. Diogenes Laertes definirt irrig diese Tugend, ganz wie wir oben die Klugheit dargestellt haben, als Wissenschaft dessen, was zu erwählen und zu vermeiden ist. Ueberhaupt ist dieser Kompilator hier lückenhaft und aus Stobäos zu ergänzen. Cicero\*\*) führt die Gerechtigkeit auf die Treue als auf ihre Grundlage zurück und zählt sie zu den Tugenden, welche in der Gesellschaft und Lebensgemeinschaft ihre Sphäre haben. Ihr ordnet er die Wohlthätigkeit als das Positive bei, sie selbst bloss aufs Negative beschränkend.

Die vierte ist die *Tapferkeit* oder die Wissenschaft des Furchtbaren und nicht Furchtbaren oder dessen, was keines von beiden ist. Cicero verbindet sie mit der Hoherzigkeit, und fasst sie als die Tugend, welche für die Billigkeit kämpft.

Die meisten der Definitionen bei Stobäos und Diogenes von Laertes sind aus Platon entlehnt oder aus noch älterer Ueberlieferung, zum Theil auch solche, die Platon als ungenügend blossgestellt hat, z. B. jene den Alten so geläufige Definition der Tapferkeit. Uebrigens haben diese Bestimmungen alle den Vorzug, sehr einfach und ungekünstelt zu sein und gleichlaufende Gränzlinien abzustecken, durch welche sowohl das identische als auch das

---

\*) Officia I. c. 19.

\*\*) L. c. cap. 7.

individuelle Moment der Kardinaltugenden gleichmässig vorgezeichnet wird. Die gegenüberstehenden Laster können so gleich einfach durch die Negation der obigen auszeichnenden Bestimmungen gegeben werden.

Der *Klugheit* werden die Pflichten (*καθήκοντα*, officia\*) als ihre Sphäre angewiesen. Zenon fand zuerst diesen Namen auf. Es ist τὸ καθήκον, das Zukommende, weil es das ist, was einem Gewissen zukommt, und wird definiert als «eine Thätigkeit, die naturgemässen Anordnungen eigen ist.» Die Gerechtigkeit befasst sich mit den Zutheilungen (distributiones)\*\*). Zuzutheilen ist aber nur das Gute, das, was der Natur eines Vernünftigen als solchen nach vollkommen ist. Jedes Gut ist aber zugleich zuträglich, geziemend, vortheilhaft, nützlich, brauchbar, schön, förderlich, zu wählen und gerecht.

Die *Besonnenheit* hat es mit den Trieben (*ὄρμαι*, appetitus) zu thun. Sie hat die Triebe im Voraus zu betrachten und zu regeln, um nicht von ihnen irre geleitet zu werden. Der Mensch, das λογικὸν ζῶον, lässt sich nämlich leicht beirren, entweder durch die Wahrscheinlichkeit der äusseren Dinge, oder durch die Einreden seiner Umgebung, während doch die Natur untrügliche Abmahnungen gibt. So entstehen die Leidenschaften, die (nach Zenon) die unvernünftigen und widernatürlichen Bewegungen oder Neigungen der Seele sind, auch vier der Zahl nach, nämlich: Trauer, Furcht, Begierde, Lust, die wieder ihre Unterarten haben. Sie werden als falsche Urtheile gefasst, indem vom Falschen her Verschrobenheit in den Verstand kommt, so dass die Leidenschaften als durch das Unwahre veranlasste Unordnungen des Denkens entstehen.

---

\*) Diog. Laert. καθ. sei das, was, wenn man es sich vorsetzt, eine vernünftige Begründung zulässt, das Folgerichtige im Leben.

\*\*\*) Stobäos ist hier defekt, doch leicht zu ergänzen.

Der *Tapferkeit* gehören an die *καρτερήσεις* (tolerantiae), die Beharrungen. Die Tapferkeit betrachtet ebenfalls zum Voraus alles, was man aushalten muss, in zweiter Linie auch das, was unter die übrigen Tugenden gehört. Obschon nämlich jede der vier Kardinaltugenden ihr besonderes Gebiet zugetheilt bekommen hat, stehen doch alle unter sich in so innigem Zusammenhang, dass eine jede auch die allen Andern gehörenden Gegenstände mit betrachtet, wie auch alle diese Lebensrichtungen selbst unwillkürlich in einander hinüberspielen.

Diese vier Hauptäste der Tugend verzweigen sich nun mannigfaltig, und zwar sind

- 1) Der *Klugheit* untergeordnet: die Ueberlegung, der Scharfsinn, Geistesgegenwart, Umsicht, Erfindsamkeit;
- 2) der *Besonnenheit*: richtiger Takt, Anstand, Schamhaftigkeit, Enthaltbarkeit;
- 3) der *Tapferkeit*: Standhaftigkeit, Kühnheit, Seelengrösse, Seelenadel, Arbeitsliebe;
- 4) der *Gerechtigkeit*: Frömmigkeit, Rechtschaffenheit, Leutseligkeit, Umgänglichkeit.

Von allen diesen ist:

1. a) *Ueberlegung* die Wissenschaft, mit welcherlei Mitteln und wie beschaffen wir handeln mögen, durch welche Handlungsweise wir unsern Nutzen fördern;
- b) *Scharfsinn* die Wissenschaft, welche das Geschehene und Erfüllte auflöst und nicht zusammenfasst;
- c) *Geistesgegenwart* die Wissenschaft, welche sogleich das Geziemende auffindet;
- d) *Umsicht* die Wissenschaft, in jedem Falle seinen Zweck zu erreichen;
- e) *Erfindsamkeit* die Wissenschaft, überall einen Ausweg zu finden;
2. f) *Richtiger Takt* die Wissenschaft, wann und womit etwas zu bewerkstelligen ist, überhaupt die Ordnung der Dinge;

- g) *Anstand* die Wissenschaft der ziemlichen und unziemlichen Bewegungen;
- h) *Schamhaftigkeit* die Wissenschaft, gerechten Tadel zu vermeiden;
- i) *Enthaltsamkeit* die Wissenschaft, die festhält an dem, was naturgemäss erscheint;
- 3. k) *Standhaftigkeit* die Wissenschaft, welche bei dem für gut Erachteten ausharrt;
- l) *Kühnheit* die Wissenschaft, durch die wir wissen, dass wir nichts Schrecklichem anheimfallen können;
- m) *Seelengrösse* die Wissenschaft, das zu überwinden, was Guten und Bösen widerfahren kann;
- n) *Seelenadel* die Wissenschaft der sich selbst unbezwinglich machenden Seele;
- o) *Arbeitsamkeit* die Wissenschaft, die ihr sich Vorgesetztes zu Stande bringt, ohne sich durch die Anstrengung hindern zu lassen;
- 4. p) *Frömmigkeit* die Wissenschaft der Verehrung der Götter;
- q) *Rechtschaffenheit* die Wissenschaft, das Rechte zu thun.
- r) *Leutseligkeit* die Wissenschaft der Gleichheit im Umgange;
- s) *Umgänglichkeit* die Wissenschaft, untadelig mit seinen Nebenmenschen zu verkehren.

Alle diese Tugenden, wie die Kardinaltugenden selbst, zielen auf ein naturgemässes Leben hin (*ἀκολουθῶς* oder *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), sind vollkommen in Bezug aufs Leben und gehen aus Grundsätzen hervor; daneben entstehen aber auch noch andere, welche nicht mehr *Wissenschaften* (oder *τέχναι*, Künste) sind, sondern gewisse Kräfte, die man sich durch Uebung erwirbt, wie Gesundheit der Seele, ihre Unversehrtheit, Stärke und Schönheit.

Wir gewahren also auch hier wieder eine genaue Gliederung. Die stoische Tugendlehre bildet gleichsam eine Pyramide, an deren Spitze der Tugendbegriff steht, dann

folgen die Kardinaltugenden und die epistematischen, sodann diejenigen, welche als Künste gefasst werden, und zuletzt diese *ἐπιγεγόμενα*. Sie alle, insgesamt genau zusammenhängend, bilden einen unauflöselichen Complex und haben nur Einen Zweck, daher der Weise, wenn eine, nothwendig alle besitzen muss.\*) Diesen Grundsatz auf die Pflichtenlehre angewendet, lässt sich das Paradoxon wohl begreifen, dass sowohl die Vergehen als die rechtschaffenen Handlungen alle unter sich gleich seien.\*\*)

Diese hier in ihren Grundzügen entwickelte Lehre wurde im Verlaufe der Zeit bis ins feinste Detail ausgearbeitet und noch mancherlei Subtilitäten hinzugethan. Ein Bild davon, wie sehr die Stoiker darauf ausgingen, immer schärfer und feiner zu definiren, dividiren und limitiren, gibt die einfache Zweckformel des Zenon; man solle der Natur gemäss leben. Schon Chrysippos erklärte genauer: Man solle der Erfahrung dessen, was der Natur nach begegnet, leben, oder anderswo: Tugendhaft leben heisst in Uebereinstimmung leben mit dem Jedem inwohnenden Dämon. Nach einer andern Tradition wäre die Formel des Zenon noch einfacher gewesen\*\*\*), bloss *ὁμολογουμένως ζῆν*, was er selbst durch *συμφόνως* erklärt habe; schon Kleantes habe aber *τῇ φύσει* beigefügt, was (nach Laert.) auch Poseidonios und Hekaton annahmen. Diogenes (von Seleucia) wandelte diese Forderung um in «vernunftmässig handeln in der Auswahl des von der Natur angestrebten», oder (nach Stobaeos) er verlangte «Ueberlegung in der Auswahl des Naturgemässen und in der Verwerfung.» Archedemos formulirte: »Man solle so leben, dass man in jedem Falle das Geziemende thue», oder «alles, was Pflicht sei, erfülle.» Antipatros endlich

\*) Vgl. den Ausspruch des Panætios bei Stob. p. 112.

\*\*) Cicero Parad. III.

\*\*\*) Stob. Eclog. p. 132.

gab als Lebensregel «konsequent das auszuwählen, was naturgemäss sei, was aber gegen die Natur sei zu verwerfen.» So haben also die Stoiker sich bemüht, eine Menge Formeln zu bilden, die vollkommen dasselbe sagen. Für unsere Kardinaltugenden erhellt aus denselben bloss, dass auch die weiteren Ausbildungen des stoischen Systems den Grundsatz des Stifiers festhalten, dass ein naturgemässes Leben nur dasjenige sei, das auch der Tugend gemäss ist und diess naturgemässe Leben sich durchaus in den Formen bewege, die wir als das Charakteristische unserer vier Kardinaltugenden wieder erkennen.

Endlich ist noch zu beachten, dass auch die Stoiker als echte Hellenen das Gute nur als das (sittlich) Schöne (*καλόν*, lat. *honestum*) begreifen. Das Schöne ist ihnen das Sittliche, weil es alle von der Natur gesuchten Verhältnisse (*ἀριθμοί*) umfasst, also das Vollkommene, Uebereinstimmende ist. Diese innern Verhältnisse bilden aber gerade den Grund zu den vier Kardinaltugenden, denen gemäss man vier Arten des Sittlichen: das Gerechte, Tapfere, Anständige und Wissenschaftliche unterscheidet, in deren Begriff alle sittlich schönen Handlungen eingeschlossen sind. «Diess wird das Schöne genannt, einmal, weil dessen Besitz allein ein lobenswürdiges Gut gewährt; zweitens, weil es wohl geeignet ist zu seinem eigenthümlichen Werke; und endlich noch, weil die Stoiker allein den Weisen gut und schön nennen.»

Hiemit haben wir den Kreislauf der Idee des Sittlichen durch alle Stadien verfolgt bis zu dem Punkte, wo sie in den Kardinaltugenden sowohl bei ihrem Urquell, als auch bei ihrer Ausmündung in alle Lebensgebiete angelangt ist, und sind nunmehr im Stande Rechenschaft zu geben über deren zusammenstimmende, so wie über deren abweichende Auffassung bei Plato und den Stoikern.

## Kap. V. Zusammenstellung der Hauptresultate.

Müssen wir auch die stoische Lehre als das Ausgearbeitetere, Vollständigere anerkennen, so gebührt doch Platon der Ruhm, den Grund gelegt zu haben, und die Art und Weise seiner Anordnung gibt sich als eine höchst geistreiche und gefällige. Ohne entscheiden zu wollen, wie weit *Platon* hier von den Pythagoreern abhängig war oder ob sie überhaupt in diesem Theile seiner Tugendlehre auf ihn einwirkten, lagen doch den *Stoikern* wenigstens alle bisherigen Entwicklungen historisch vor, und sie haben, wenn sie auch nicht dieselben Namen der Kardinaltugenden aufzählen, doch sich gewiss in Vielem rezeptiv auch gegen Platon verhalten. Dahin gehört die Auffassung der Kardinaltugenden als Wissenschaften, die vielfach übereinstimmenden Definitionen derselben, die Behauptung, dass nur der Tugendhafte glücklich sein könne, und endlich fällt die platonische Unterscheidung, dass diese Tugenden Kräftigkeiten der Seele seien gegen Lust und Unlust zusammen mit der stoischen Ansicht, dass dieselben die beiden sinnlichen Triebe beherrschen und in Schranken halten. Verwandt ist auch der Gedanke Platons, dass allein die Idee und das der Idee Theilhafte das Gute sei, mit der stoischen Lehre, dass das Gute das sei, was im Stande sei zu nützen oder nicht fremd dem Nützlichen. Doch schon hier zeigt sich auch zugleich die Differenz der idealistischen Richtung des Platonismus und der mehr praktisch realen des Stoizismus, was schon in den beiden Worten «das Nützliche» und «die Idee» liegt. Damit hängt zusammen, dass Platon, obgleich auch er die Kardinaltugenden als Wissenschaften fasst, dennoch deren Lehrbarkeit bestreitet, ihre Ursprünglichkeit und Geistigkeit betonend, während die Stoa sie für mittheilbar hält, entsprechend dem weit mehr empirisch materiellen Charakter dieser Philosophie. Der Denkart Platons, der

die σοφία so glänzend ausgestattet, als erste Kardinaltugend aufzählt, käme von den Stoikern noch *Apollophanes* am nächsten mit seiner ausschliesslichen Annahme Einer Tugend und zwar der theoretischen. Gewöhnlich freilich begnügt sich die Stoa, die *φρόνησις* als Tugend des intellektuellen Theils der Seele voranzustellen, immerhin der platonischen σοφία stammverwandt, nur minder umfassend; denn auch sie wird als *ἐπιστήμη ἀνυπόθετος* betrachtet, als diejenige Wissenschaft, welche die Ursache des Seienden erfasst. — Hauptdifferenz scheint jedoch die Anlehnung der Kardinaltugenden an die Seelenvermögen von Seite Platons, während die Stoiker bei derselben Benennung der Kardinaltugenden mehr dem Objekte nach\*) verfahren, so dass die Klugheit sich auf's Auszuwählende gründet, die Tapferkeit auf das zu Ertragende, die Gerechtigkeit auf's Zuzutheilende und die Besonnenheit auf das beharrlich Festzuhaltende. Sich noch auszulassen über jede einzelne Verzweigung der Kardinaltugenden war nicht Sache Platons, wohl aber widmeten die Stoiker diesem Gegenstand manche sorgfältige Untersuchungen. Die Kardinaltugenden gehören nach der Lehre der Stoa sämtlich zu den angeschauten und welche eine *συγκατάθεσις* geben; Platon trifft zwar keine solche Unterscheidung, allein da er auch die Kardinaltugenden als *εἶδη* fasst, so muss er ihnen ebenfalls zugestehen, dass sie mit Anschauungen verbunden sind. Dass nach den Stoikern die Tugenden substantiell, ja körperlich da sind, folgt aus ihrer Annahme, dass der Menscheist selbst auch ein Theil jenes denkenden Aethers, der Gottheit oder des Alls sei. Platon lässt sie ebenfalls der Seele dem Wesen nach eigen sein, aber als die Ideale. Obschon die Stoiker meistens acht Theile der Seele annehmen, so fallen doch sämtliche Kardinaltugenden auf Seite des *ἡγεμονικόν*, und die übrigen Seelentheile sind nur dessen sinnliche Organe;

---

\*) Hier analog mit Aristoteles.

Platon vertheilt dagegen die seinigen unter die Theile der Seele und ihr Ganzes. So trägt er denn auch konsequent seine Tugenden auf den organisirten Staat über, während die Stoiker den Staat mehr ignoriren und in ihrem Ideal des Weisen gerade ein Aufgehobensein des Staates setzen. Ebenso wirkt die bestimmte Unterscheidung zweier Triebe und die Lehre vom Beifall oder Missfallen auf die Gestaltung der stoischen Kardinaltugenden ein, während Platon der Sittlichkeit mehr das *ἐπιθυμητικόν* in seiner Einheit gegenüberstellt. Ebenso wirkt die Dichotomie in der Güterlehre bei Platon und die Trichotomie bei den Stoikern auch auf die Lehre von den Kardinaltugenden ein, Platon negligirt die Lust oder vielmehr er verwirft sie durchaus; die Stoiker fassen sie als *ἐπιγένημα*, das neben dem Guten und Bösen sich zufällig findet und beliebig auf die eine oder andere Seite treten kann, ohne an der innern Seelenverfassung des Weisen und den Tugenden desselben etwas zu ändern. Eine ähnliche rein stoische Unterscheidung ist die des Gleichgültigen, das ebenfalls nur als Mittel Werth haben kann, indessen die Tugenden Selbstzweck sind. Es scheint diess ein Residuum der kynischen *ἀπάθεια* zu sein, indem das *ἀδιάφορον* als etwas gefasst wird, das, wenn es auch äusserlich und in den Augen der Menge seinen Werth zu haben scheint, doch für den Philosophen so gut wie nicht existirt. Was die platonischen *ῥοι* betrifft, so haben wir freilich schon gesehen, wie wenig Gewicht auf diese zu legen ist. Sie sind in dem Grade unächt, dass wir, um Platon's Urtheil in der That zu vernehmen, uns meist anderswohin wenden müssen; aus ihrem bisweilen wörtlichen Zusammentreffen mit den Definitionen der Kardinaltugenden bei den Stoikern ist also so viel wie nichts abzunehmen. Bei Betrachtung einzelner Kardinaltugenden indess möchte ferner noch Aufmerksamkeit verdienen, dass Platon die Gerechtigkeit als die Tugend der ganzen Seele und daher auch die Grundtugend des Staates betrachtet; bei den Stoikern

kann derlei nicht in Betracht kommen, indem alle Tugenden gleichartiger, abstrakt wissenschaftlich gefasst sind. Nicht bloss die Klugheit, sondern auch Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit beruhen auf einem Urtheil, wie auch die Leidenschaften oder Laster als eine Grundsätzlichkeit, nur als eine verkehrte gefasst werden. Es ist immer das *ἡγεμονικόν*, das denkt, mässigt, ausübt, theilt. Indessen ist dieser Unterschied geringer als er scheint, indem ja auch bei Platon es die einheitliche Kraft der Seele ist, die die Tugenden auch der drei verschiedenen Seelenvermögen erzeugt, z. B. das was bei der Tapferkeit das auf den *θυμός* einwirkende Furchtbare vernichtet und diesen in seiner Kräftigkeit erhält, eben nur die sich bewusste Thätigkeit des *νοῦς*. —

Diese genannten Punkte mögen das Wichtigste sein, was bei einer Vergleichung der Lehre von den Kardinaltugenden bei Platon und in der Stoa sich ergibt. Genaueres lässt sich wegen der gleich anfangs bezeichneten Schwierigkeiten der Untersuchung kaum ermitteln, und der Verfasser hat bei den von ihm selbst aufgestellten Grundsätzen der Untersuchung und Vergleichung selbst gefühlt, wie wenig er auch nur diesen Voraussetzungen nachzukommen im Stande war. Indess will die ganze Bearbeitung nichts weiter sein als ein Versuch und es mag genug sein für einen solchen, dem Ziele, das man angestrebt, sich wenigstens einige Schritte genähert zu haben.

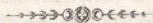
Was dieser Arbeit vielleicht noch einiges Interesse verleihen möchte, ist die angestrebte Nachweisung der lebendigen Gährungsprozesses, der auch die Philosophie des Alterthums so sehr auszeichnet, ein Moment, das freilich auf diesen wenigen Blättern mehr angedeutet als plastisch vergegenwärtigt werden konnte. In steter Wechselwirkung strömt das geistige Leben aus und ein, bald als leises Weben und Säuseln, bald als gewaltiger Sturm, der alles Morsche und Ueberlebte niederwirft. Auf dem Felde wissenschaftlicher Forschung waltet der Geist zwar mannig-

fach und reichhaltig, doch meist in jener stillern, geheimnissvollern Weise, so dass die leisen Spuren oft beinahe verweht sind, während die gewaltigen Wirkungen plötzlich und überraschend vor's Auge treten. So ist es freilich für den nachher hintretenden prüfenden Zergliederer meist eine Unmöglichkeit, aus den scharf ausgeprägten Dokumenten der Kraftwirkung einer Idee durch eine ganze Zeitenreihe hindurch jene ursprünglichen Keimpunkte wieder aufzufinden, aus denen die bleibende historische Erscheinung hervorgegangen ist. Im vorliegenden Falle nun mag es genügen, gewahr zu werden, wie so viele und mannigfaltige geistige Thaten, sich fortwährend befruchtend und selbst erneuend, wenn auch äusserlich in der Erscheinung zum Theil fast ausgetilgt, dennoch lebendig bis auf uns gekommen sind. Platon und die Stoiker sehen wir sowohl in beständiger Anziehung als auch in beständiger Abstossung einander sich nähern und entfernen; aber nicht bloss diese allein, sondern dieselbe Erscheinung vervielfältigt sich durch eine ganze Kette denkender Männer, und wenn die schriftlichen Quellen reichlicher flossen, liesse sich wohl das ganze Geistesleben des Alterthums von zwei solcher Höhepunkte aus einheitlich begreifen und klar auch im Lichte unserer Zeit abspiegeln.

Vom Begriffe der Tugend aus, als dem innersten Lebenskeime der Ethik, haben wir unsere Betrachtung begonnen, sie mag wiederum zu ihm zurückkehren. Jener sittliche Ernst, der alle jene Philosophen beseelte, trieb Jenen von ihnen, das Bild der Tugend so wahr, so schön und gross, als nur immer Sterblichen möglich ist, darzustellen, und dennoch, wie abweichend in Bildung und Zügen ist es nun erschienen! Kein Wunder; denn wie der Mensch ein ganzes All und zugleich nur Einer ist, so muss auch ein Begriff, in welchem er sein ganzes subjektives und objektives Ich wiedergibt, hinwieder eine Welt in sich fassen, allein diese in dem bestimmten Rahmen jenes Selbsts! Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles,

Zenon, kurz ein Jeder wird und muss dasselbe als Tugend erkennen, aber wird und muss es als er selbst und nach sich selbst. Das Problem der Geschichte der Philosophie und jeder Geschichte ist die unparteiische Würdigung des Subjektiven im Objektiven, und dabei ist besonders nach subjektiver Wahlverwandtschaft zu gruppiren. Auch hier habe ich besonders auf das Identische ganz verschiedener Philosopheme aufmerksam gemacht und auch das Disparate wiederum von der Subjektivität der Individuen aus beleuchtet. Da aber auch hier kaum ein festes Prinzip aufzustellen möglich sein wird, indem auch diess Zusammentreffen und Auseinandergehen immer nur ein relatives ist, so mag es hinreichen, wenigstens bis auf einen gewissen Grad dem äusserlich Erkennbaren nachgegangen zu sein. Am Ende bleibt doch immer als anerkannte Wahrheit der Spruch unseres Motto:

*Ἄρετὴ διὰ θεοῦ ἢ βελτίστη.*



## Thesen.

---

1. Die Ethik lässt sich nicht ohne die Aesthetik aufstellen.
  2. Nichts ist schön ausser dem Guten.
  3. In der Weisheit sind die übrigen Kardinaltugenden der Alten inbegriffen.
  4. Klugheit ist nur die spezielle oder angewandte Weisheit; jene also ist eine Kunst, diese eine Wissenschaft.
  5. Die Theologie im engern Sinne ist eine universelle Psychologie.
  6. Die Seele ist ein einfaches Wesen (*μονάς*), das das Vielfache zum Erkenntnissgegenstande hat.
  7. Jede Wissenschaft empfängt ihre Sicherheit durch den Widerspruch.
  8. Das höchste Gut für den Staat ist die Freiheit.
  9. Das Prinzip der Freiheit ist die Tugend.
  10. Jeden Begriff kann man nur einmal haben.
  11. Keine Inhärenz lässt sich ohne Substanz, keine Substanz ohne Inhärenzen denken.
  12. Das Grundwesen muss ein einfaches sein.
  13. Durch die Erfahrung gewinnen wir Bilder der Dinge, die eine gewisse innere Nothwendigkeit an sich tragen; durch die Spekulation erkennen wir das den Bildern zu Grunde liegende Wesen.
  14. Die Form entsteht durch die Gegensätze; die Substanz aus dem Identischen.
-

THEORY

1. The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject.
2. The second part deals with the history of the subject.
3. The third part deals with the theory of the subject.
4. The fourth part deals with the practice of the subject.
5. The fifth part deals with the application of the subject.
6. The sixth part deals with the future of the subject.
7. The seventh part deals with the conclusion of the subject.
8. The eighth part deals with the appendix.
9. The ninth part deals with the index.
10. The tenth part deals with the bibliography.
11. The eleventh part deals with the notes.
12. The twelfth part deals with the references.
13. The thirteenth part deals with the footnotes.
14. The fourteenth part deals with the endnotes.
15. The fifteenth part deals with the backmatter.