



Oldenburg

Geschichte der Ethik
vom Altertum bis zum
Beginn des 20. Jahrhunderts

Von Ernst Howald, Alois Dempf und Theodor Litt

Mit einem Vorwort von Otfried Höffe

R. Oldenbourg Verlag München Wien 1981

Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe München und Berlin 1931
(aus dem Handbuch der Philosophie. Abteilung III, Beiträge B, C, D),
erweitert durch ein Vorwort von Otfried Höffe

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn
des 20. [zwanzigsten] Jahrhunderts/
von Ernst Howald; Alois Dempf u. Theodor Litt.
Mit e. Vorw. von Otfried Höffe. – 2. Aufl.,
Unveränd. reprograph. Nachdr. d. Ausg. München
u. Berlin 1931 (aus d. Handbuch der Philosophie;
Abt. 3, Beitr. B, C, D). – München; Wien: Oldenbourg,
1981.**

Enth. u. a.: Ethik des Altertums/Ernst Howald. –
Ethik des Mittelalters/Alois Dempf
ISBN 3-486-48422-2

NE: Howald, Ernst [Mitverf.]; Dempf, Alois
[Mitverf.]; Litt, Theodor [Mitverf.]; Howald, Ernst:
Ethik des Altertums; Dempf, Alois:
Ethik des Mittelalters

© 1978 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Wege sowie der Speicherung und Auswertung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Werden mit schriftlicher Einwilligung des Verlages einzelne Vervielfältigungsstücke für gewerbliche Zwecke hergestellt, ist an den Verlag die nach § 54 Abs. 2 Urh.G zu zahlende Vergütung zu entrichten, über deren Höhe der Verlag Auskunft gibt.

Gesamtherstellung: Weber-Offset GmbH.

ISBN 3-486-48422-2

INHALT

Die Reihenfolge der Beiträge dieses Bandes ist durch die Ordnungsbuchstaben A–G gekennzeichnet. Jeder Beitrag ist in sich paginiert, die Seitenzahlen stehen am äußeren Buchrand, die Ordnungsbuchstaben gegenüber am inneren Buchrand.

A. Vorwort. Von Otfried Höffe	7
B. Ethik des Altertums. Von Ernst Howald	
I. Einleitung	3
II. Die Prähistorie	7
III. Die Vorsokratiker	12
IV. Sokrates	26
V. Platon	34
VI. Aristoteles	42
VII. Die Stoa	49
VIII. Epikur	56
IX. Der Ausklang	62
C. Ethik des Mittelalters. Von Alois Dempf	
Einführung	3
I. Die Grundlagen der mittelalterlichen Ethik	12
1. Die Ethik des Evangeliums	12
A. Die Ethik der synoptischen Evangelien	12
B. Die Ethik des Johannesevangeliums	18
C. Die Ethik der Paulusbriefe	21
2. Die intellektualistischen Systemversuche	26
3. Die kirchlichen Systeme der Ethik	33
Augustinus (353–430)	44
4. Die asketischen und mystischen Systeme	59
II. Das eigentliche Mittelalter	66
1. Die objektive Lebensordnung des Mittelalters	66
2. Die symbolisch-kirchlichen Systeme	70
3. Die teleologischen Systeme	89
Thomas von Aquin	91
III. Die Auflösung des Mittelalters und die Anfänge der Neuzeit	101
Meister Eckhart (1260–1327)	105
D. Ethik der Neuzeit. Von Theodor Litt	
I. Die Lage am Ausgang des Mittelalters	3
II. Die Ansätze der Renaissance	9
1. Die Erneuerung der „natürlichen“ Ethik	9
2. Montaigne	13
3. Bacon	16
4. Machiavelli	18
5. Grotius	21

III. Die englische Moralphilosophie	25
1. Hobbes	25
2. Die Cambridger und ihre Gesinnungsgenossen	33
3. Die psychologische Wendung	38
4. Locke	40
5. Shaftesbury	43
6. Die schottische Schule	49
7. Hume	51
8. Smith	55
IV. Die Niederlande und Frankreich bis zur Revolution	60
1. Die geistige Lage	60
2. Spinoza	62
3. Die französische Aufklärung	67
4. Rousseau	69
V. Leibniz und seine Nachfolger	74
1. Die deutsche Lage	74
2. Leibniz	76
3. Die deutsche Aufklärung	82
4. Sturm und Drang	85
VI. Kant und Herder	88
1. Herder	89
2. Kant	96
VII. Der deutsche Idealismus	108
1. Jacobi und Schiller	109
2. Fichte	114
3. Die Romantik. Schleiermacher	123
4. Hegel	132
5. Herbart	138
6. Schopenhauer	141
VIII. Positivismus und Evolutionismus	144
1. Comte	144
2. Bentham, Mill	147
3. Darwin. Spencer	150
4. Feuerbach, Marx	154
IX. Die philosophische Erneuerung	157
1. Lotze	157
2. Wundt	159
3. Die Neukantianer	161
4. Nietzsche und die Philosophie des „Lebens“	167
5. Die Kulturphilosophie	172
6. Die Phänomenologie	177
Namenregister	1
Sachregister	6

VORWORT

Fragen der Ethik haben in den letzten Jahren nicht bloß in der philosophischen, sondern auch in der öffentlichen Diskussion eine neue Bedeutung gewonnen. Dabei spielt mehr als in Logik, Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie auch die Geschichte der Ethik eine große Rolle. Die zeitgenössischen Versuche zur Begründung eines Moralprinzips (Hare, Singer, die konstruktive Ethik, Apel, Habermas u. a.) sind z. B. ohne Kant und seine Lehre vom kategorischen Imperativ nicht denkbar; die Utilitarismus-Diskussion geht auf J. Bentham, J. S. Mill und H. Sidgwick zurück; die Metaethik kann sich beim sog. naturalistischen Fehlschluß vor allem auf Hume und G. E. Moore, dann auch auf Kant berufen; die Lehre vom praktischen Syllogismus und die Handlungstheorie überhaupt verdanken wesentliche Impulse ihrem kritischen Rückgang zu Aristoteles. Allerdings ist der Bezug auf die Geschichte der Ethik häufig recht selektiv. Nur wenige Autoren aus der Geschichte finden noch Beachtung (die mittelalterliche Ethik bleibt z. B. fast vollständig unberücksichtigt); und die Autoren, auf die Bezug genommen wird, finden sich oft um zentrale Gedanken verkürzt, wodurch ihre Theorien eine empfindliche Verkürzung und Verzerrung erfahren.

Vor diesem Hintergrund und angesichts der Tatsache, daß keine erst in den letzten Jahren geschriebene Geschichte der philosophischen Ethik existiert, ist es zu begrüßen, daß die drei in den Jahren 1926–1929 verfaßten Ethik-Teile des von A. Bäuml und M. Schröter herausgegebenen „Handbuchs der Philosophie“ neu gedruckt und zusammen vorgelegt werden. Ein philosophiegeschichtliches Werk kann und soll das Studium der behandelten Autoren, Richtungen und Epochen nicht ersetzen. Es kann jedoch eine erste Einführung in das Werk der Klassiker, in ihre Gedankenwelt sowie den Zusammenhang mit ihren Zeitgenossen, Vorgängern und Nachfolgern bieten und – zusammen mit Literaturangaben – vor allem an die klassischen Texte selbst, dann auch an deren wissenschaftliche Erforschung heranführen. In diesem Sinn ist es sinnvoll, auch in Bezug auf die Ethik umfassendere geschichtliche Darstellungen zu benutzen.

Die *Ethik des Alkibiades* stammt von einem Altphilologen. Ernst Howald (1887–1967) lehrte 1918–52 in Zürich und ist u. a. durch Publikationen zum Pythagoräer Philolaos, zu Platons Leben, zum Timaios und zur platonischen Akademie bekannt geworden. Sein Teil der Ethikgeschichte ist sehr knapp gehalten, vergleicht man ihn mit den beiden anderen Teilen sowie mit der Bedeutung, die die Ethik von Plato und Aristoteles, der Stoa, Epikurs und des Neuplatonismus für die weitere Entwicklung; für die vielfältigen Fortbildungen, Erneuerungen und Transformationen der Ethik erlangt hat. Indem Howald einen relativ breiten Raum der (sich vielfach nur in Fragmenten doku-

mentierenden) Zeit vor Sokrates widmet, kann er den Leser auf die Quellen und Hintergründe der großen Gestalten Sokrates, Platon und Aristoteles aufmerksam machen. Allerdings bleibt dadurch für das (in vollständigen und ausgereiften Schriften enthaltene) ethische Denken der Hauptautoren und -richtungen dieser Zeit wenig Platz.

Howald schreibt mehr als Historiker und Philologe, zudem als jemand, der biographisch-psychologische Erörterungen eher liebt als nähere Analysen der Grundbegriffe und Argumentationsweisen. Überdies ist er von Beurteilungsmaßstäben geleitet, die nicht immer unbedenklich sind: etwa vom Gegensatzpaar soziale Ethik – Triebethik und der These, die Griechen hätten keine soziale Ethik gehabt. So ist eine informative Darbietung des Materials gelegentlich von nicht so glücklichen Interpretationsbegriffen überlagert. Im übrigen hat die philosophische Forschung seit den zwanziger Jahren gerade in Bezug auf die antike Ethik bedeutsame Fortschritte gemacht.¹⁾

Die *Ethik des Mittelalters* hat der bedeutende Erforscher der mittelalterlichen Kultur und Philosophie, Alois Dempf (geb. 1891, Lehrtätigkeit in Bonn, Wien und München) geschrieben. In seiner umfangreichen Publikationsliste findet man so wichtige Werke wie: *Die Hauptformen der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1925; *Sacrum Imperium*, 1929; *Metaphysik des Mittelalters*, 1930; *Meister Eckart*, 1935; *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, 1964. Um den Grundzug der mittelalterlichen Ethik verständlich zu machen, arbeitet Dempf ganz zu Recht erst ihre geistesgeschichtlichen Grundlagen heraus: die Ethik des Evangeliums sowie die ersten Systemversuche im 2. und 3. Jahrhundert. Dann folgt eine sehr informative und treffende Darstellung mittelalterlicher Ethik: ihres größeren religiös-christlich-kirchlichen Zusammenhanges, ihrer (gleichwohl unterschiedlichen) theonomen Begründung, des Zusammenhanges ethischer Reflexion mit den jeweils vorherrschenden Lebensidealen usw.

Vor allem in Bezug auf das Mittelalter ist eine philosophiegeschichtliche Besinnung sinnvoll, um – im Gegensatz zu mancherlei Verkürzungen und Vorurteilen – einen Eindruck von der Vielfalt und gedanklichen Kraft mittelalterlicher Ethik zu gewinnen. Nicht bloß die beiden großen Gestalten Augustinus und Thomas, sondern auch die Mönchsorden, auch Anselm und Hugo, Bernard und Bonaventura, Duns Scotus, Ockham und Meister Eckart sind für die Entwicklung der mittelalterlichen Ethik von großem Gewicht und erfahren bei Dempf eine differenzierte Darstellung ihrer Gedanken, verbunden mit erhellenden Vergleichen, mit Vor- und Rückblenden sowie mit dem Benennen und Ausräumen von Mißverständnissen.

Den dritten und umfangreichsten Teil, die *Ethik der Neuzeit*, hat der besonders durch Hegel und Dilthey inspirierte Philosoph und Pädagoge Theodor Litt (1880–1962) ver-

¹⁾ Um nur für die aristotelische Ethik einige Beiträge zu nennen: G. E. M. Anscombe, *Intention*, 1957; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963; R. A. Gauthier – J. Y. Jolif, *Aristote. L' Ethique à Nicomaque*, 1958–59; W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* 1968; H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*,³ 1962; H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, 1959; J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969; vgl. auch O. Höffe, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, 1971.

faßt. Durch seine Lehr- und Forschungstätigkeit zur neueren Geistes- und Kulturgeschichte, zur Sozialphilosophie, Pädagogik und zur Methodik der Geisteswissenschaften hat Litt einen großen Einfluß auf die Vor- und Nachkriegsdiskussion in Deutschland ausgeübt (vgl. Individuum und Gemeinschaft,³ 1926; Kant und Herder,² 1949; Naturwissenschaft und Menschbildung,⁵ 1965; Mensch und Welt,² 1961 u. a.). Am Leitfaden der Hauptfiguren und -strömungen seit der Renaissance gibt Litt einen beeindruckenden Durchblick durch die mannigfachen Denkansätze, Theorien und ihre kritischen Fortbildungen im Verlauf dieser Epoche. Dabei erfahren auch jene Autoren und Richtungen eine möglichst unvoreingenommene Behandlung, die im deutschen Sprachraum häufig nur in karikierender Polemik bekannt geworden sind: etwa Hobbes, Bentham und Mill, Darwin und Spencer. Bei der Lektüre erkennt man in Litt bald den vielseitig gebildeten Philosophiehistoriker, der sich einerseits nicht auf die Ethik im engsten Sinne beschränkt, sondern auch auf methodische Prämissen oder auf Zusammenhänge mit der Rechts- und Staatsphilosophie aufmerksam macht, andererseits aber mehr geistesgeschichtliche als analytische Interessen hat, so daß differenziertere begrifflich-argumentative Erörterungen zurücktreten.

Naturgemäß fehlt bei Litt die Weiterentwicklung der philosophischen Ethik seit den 20er Jahren. Diese Aufgabe der Fortsetzung kann ein Vorwort nicht übernehmen. Es kann jedoch auf einige Diskussionslinien der gegenwärtigen Ethik hinweisen. Dabei sollen die Strömungen ganz übergangen werden, deren systematischer Einfluß heute nur noch gering ist: die phänomenologische Ethik und Wertethik, deren Anfänge noch bei Litt behandelt sind; die existentialistische Ethik, um die es – nach ihrem Vorherrschen in der Nachkriegszeit des deutschen und besonders romanischen Sprachraums – in den vergangenen Jahren still geworden ist; auch der Strukturalismus, der allenfalls indirekte Bedeutung für die Ethik gewonnen hat.

Unter dem Einfluß des logischen Positivismus entwickelte sich die Ethik im anglo-amerikanischen Sprachraum seit der Jahrhundertwende insbesondere als *Metaethik*. Diese Form der sprachanalytischen Ethik, die inzwischen auch im deutschen Sprachraum nicht mehr bloß rezipiert oder schlicht verworfen, sondern kritisch aufgegriffen wird, spricht der normativen Ethik jede Wissenschaftlichkeit ab. Im bewußten Verzicht auf inhaltliche Aussagen über das sittlich Gute (sog. Neutralitätsthese) von einzelnen Handlungen, Handlungsregeln oder deren Kriterien untersucht sie normative Aussagen (Objektebene) auf ihre sprachliche und logische Form (Metaebene). Dabei lassen sich verschiedene Richtungen unterscheiden: Nach dem „Naturalismus“ (Lewis, Perry) erweisen sich sittliche Prädikate bei näherer Analyse als gleichbedeutend mit gewissen empirischen Prädikaten, etwa „gut“ mit „nützlich“ oder „lustvoll“. Dagegen haben nach dem „Emotivismus“ (A. J. Ayer, C. L. Stevenson) sittliche Urteile die Bedeutung, unsere eigenen rein subjektiven Gefühle oder Einstellungen zu bekräftigen und appellativ die anderer zu beeinflussen. R. M. Hare wiederum hält sittliche Urteile für Empfehlungen (Präskriptivismus), bei denen man bereit ist, streng allgemeine Gründe anzugeben (gemäß der Goldenen Regel bzw. gemäß dem – mit Kants kategorischem Imperativ verwandten – Prinzip der Universalisierung, vgl. M. G. Singer). Die zur Metaethik im

weiteren Sinn gehörende Logik der normativen Modalitäten „geboten“, „verboten“ und „freigestellt“, die vor allem durch die Arbeiten von G. H. v. Wright geförderte *deontische Logik*, bildet inzwischen eine eigene Forschungsrichtung.

Während in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der im englischen Sprachraum lange vorherrschende *Utilitarismus* zunächst heftig kritisiert und dann weitgehend verworfen wurde, belebte sich in den vergangenen drei Jahrzehnten die Utilitarismus-Diskussion neu und erreichte bald einen neuen Höhepunkt. Bei dem Versuch einer Erneuerung auf dem Weg einer immanenten Verbesserung treten zwei Problemkreise des klassischen Utilitarismus von J. Bentham und J. S. Mill zurück: sowohl die Probleme eines hedonistischen (Lust –) Kalküls als auch die der werttheoretischen Komponente, nach der das höchste, allein in sich wertvolle Ziel in einer maximalen Befriedigung der Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen zu sehen sei. Im Mittelpunkt der gegenwärtigen Diskussion steht die Frage, ob der Utilitätstest auf einzelne Handlungen anzuwenden sei (Handlungsutilitarismus: J. J. C. Smart), oder aber – was die meiste Zustimmung findet – auf Arten, Klassen oder Regeln von Handlungen (Regelutilitarismus: J. O. Urmson, R. B. Brandt). Vor allem unter dem Aspekt der Gerechtigkeit findet aber auch die neuere Form des Utilitarismus scharfe Kritik (J. Rawls).

Die deutsche Forschung unternimmt seit etwa zwei Jahrzehnten in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel und Marx eine *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Diese neuerliche Wendung zu Ethik und politischer Philosophie war in einer ersten Phase noch mehr philosophiegeschichtlich orientiert (J. Ritter u. a.). Im Anschluß an Aristoteles wurde z. B. der Verkürzung von praktischer Philosophie auf bloße Moralphilosophie und dem als naiv ahistorisch gebrandmarkten transzendentalen oder analytischen Philosophieren einerseits der Sachzusammenhang von Ethik und Politik und andererseits die hermeneutisch-hypoleptische Methode entgegengestellt. In einer zweiten Phase folgten stärker systematisch orientierte Arbeiten; ein Schwerpunkt dieser Diskussion ist der (nicht unumstrittene) Versuch, aus einem unter idealen Bedingungen stattfindenden Diskurs allgemein verbindliche Normen des Handelns zu begründen (konstruktive Ethik, Apel, Habermas u. a.).

LITERATURHINWEISE ZUR NEUEREN ETHIKDISKUSSION

ZUR METAETHIK

H. Albert, Ethik und Metaethik, in: ders., Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972

A. J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970 (orig. 1936), Kap. 6

G. Grewendorf, G. Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik.

Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt 1974

R. M. Hare, Die Sprache der Moral, Frankfurt 1972 (orig. 1952)

– : Freiheit und Vernunft, Düsseldorf 1973 (orig. 1963)

H. Lenk (Hrsg.), Normenlogik, Pullach b. München 1974

A. Pieper, Analytische Ethik. Ein Überblick über die seit 1900 in England und

Amerika erschienene Ethik-Literatur, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971)

M. G. Singer, Verallgemeinerung in der Ethik, Frankfurt 1975 (orig. 1961)

- G. H. v. Wright, *Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik*, Berlin – New York 1977
- ZUR UTILITARISMUS-DISKUSSION
- D. W. Brock, *Recent Work in Utilitarianism*, in: *American Philosophical Quarterly* 10 (1973)
- O. Höffe, (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte (Bentham, Mill, Sidgwick, Urmson, Smart, Brandt u. a.)*, München 1975
- : *Die Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus*, in: G. Bien (Hrsg.), *Glück*, Stuttgart 1978
- N. Hoerster, *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, Freiburg-München² 1977
- D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965
- G. Patzig, *Ein Plädoyer für utilitaristische Grundsätze in der Ethik*, in: *Neue Sammlung* 13 (1973)
- J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975, bes. §§ 5–6, 27–30
- ZUR REHABILITIERUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE
- G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1973
- R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt 1976
- H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt 1970
- G.-G. Grau (Hrsg.), *Probleme der Ethik – Zur Diskussion gestellt*, Freiburg-München 1972 (mit Beiträgen von I. Fetcher, K. H. Ilting, O. Pöggeler)
- J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt² 1973
- O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg-München 1975
- H. Lübbe, *Theorie und Entscheidung*, Freiburg 1971
- M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969
- (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg-München 1972, 1974
- J. Ritter, vgl. Anm. 1
- Vgl. auch: O. Höffe (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München 1977
- ZUR DISKURSIVEN NORMENBEGRÜNDUNG
- K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: ders., *Transformation der Philosophie*, 1973, II 358–435
- J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion*. Festschrift für W. Schulz, Pfullingen 1973
- F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1974 (mit Beiträgen von F. Kambartel, P. Lorenzen, O. Schwemmer u. a.)
- kritisch dazu:
- R. Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, in: ders. *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977
- W. Wieland, *Praxis und Urteilskraft* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (1974)

ERNST HOWALD

**ETHIK
DES ALTERTUMS**

I. EINLEITUNG

Was gemeinhin von einer Geschichte der Ethik erwartet wird, eine Darstellung der sich wandelnden Anschauungen über die Pflichten der Menschen untereinander und gegen ihre Gemeinschaft, ist in seiner Hauptsache ein Kapitel der Kulturgeschichte; freilich ist es andererseits doch auch von einer völkerpsychologischen Gesetzmäßigkeit bestimmt und gehört darum zu einem kleinern Teil mit andern soziologischen Disziplinen in die Geschichte der Philosophie. Trotzdem soll von diesen Dingen im folgenden höchstens nebenbei die Rede sein. Vielmehr verstehen wir unter Ethik die Auseinandersetzung des Menschen mit der in seinem Wesen begründeten inneren Disharmonie oder, anders ausgedrückt, seine Versuche, die nie zu erreichende dauernde Glückseligkeit mit geistigen Mitteln zu erreichen oder eventuell ihre Unerreichbarkeit zu motivieren. Im Gegensatz zu jener zuerst genannten äußeren Ethik können wir diese die innere Ethik nennen; wir können mit gleichem Recht einer sozialen Ethik in der von uns zu behandelnden eine Triebethik gegenüberstellen, da die seelische Unstimmigkeit ja ausschließlich auf dem Konflikt zwischen den auf Dauer rechnenden Glückseligkeitsansprüchen des Individuums und den dem Augenblicke überantworteten Trieben der Gattung beruht, jenen Trieben, die mit ihren groben und das Nachher ignorierenden Methoden sich rücksichtslos über die Bedürfnisse des menschlichen Individuums hinwegsetzen.

Die beiden Arten der Ethik durchkreuzen sich oft und in mannigfaltigen Erscheinungsformen, sie sind aber in ihrem geschichtlichen Bilde aufs stärkste verschieden. Die äußere oder soziale Ethik ist in ihrer historischen Erscheinung eng mit der allgemeinen Kulturlage verknüpft. Sie ist anfangslos wie die Kultur, d. h. ihre Entstehung geht in die Zeiten der Entstehung des Menschengeschlechtes zurück. Sie zeigt eine Entwicklung zu höheren Anschauungen, sie macht Fortschritte, die zwar von Rückschlägen unterbrochen werden können, aber deren Richtung und große Linie niemandem verborgen bleiben kann: Immer feiner wird das Gefühl der Menschen für die Pflichten gegeneinander, immer ausgesprochener ihr Solidaritätsbewusstsein. Abschaffung der Menschenfresserei, der Sklaverei, der sozialen Ungleichheiten sind ihre Stufen; zwei davon sind erreicht, um die dritte tobt der Kampf. Kaum läßt sich daran

zweifeln, daß auch in Zukunft diese Verfeinerung ihren langsamen und unaufhaltsamen Weg weiter gehen wird, solange wenigstens nicht äußere Umstände die normale Kulturentwicklung stören. Denn von dieser sind die ethischen Anschauungen, wie gesagt, abhängig. Völker, die auf gleicher Kulturstufe stehen, pflegen sich auch in ihrer Sittlichkeit zu gleichen. Mit der Kulturentwicklung Hand in Hand geht überall der sittliche Fortschritt durchaus in derselben Richtung. Die individuelle Tat kann diese Entwicklung zwar beschleunigen, aber ihre Bahn ist ihr von den allgemeinen soziologischen Gesetzen gewiesen.

Ganz anders verhält sich die Triebethik oder innere Ethik. Ihre Voraussetzungen sind immer die gleichen, da die Konstanz der psychischen Eigenschaften ein kaum zu bekämpfendes Axiom ist. Eine Entwicklung im Sinne eines Vorwärtsschreitens kann es also nicht geben, sondern nur immer wieder erneute Versuche, deren ganze Wesenheit und wahre Existenz in ihrer Einmaligkeit, in ihrem individuellen Gepräge liegen. Ihre „Geschichte“ ist darum ähnlich der Geschichte künstlerischer oder literarischer Schöpfungen. Der Unterschied ist nur, daß die künstlerische Gestaltung dauernder und unvergänglicher, also offenbar in ihrem Grundwesen vollkommener ist und mit vollkommeneren Mitteln arbeitet als die ethisch-philosophische. Gemeinsam ist dafür beiden, daß die formale Gebundenheit für jede von ihnen doch eine Art von innerer Geschichte, eine Entwicklung schafft, indem die einmal gefundene denkerische oder künstlerische Lösung in hohem Maße für die nachfolgenden Geschlechter bindend und verpflichtend ist, so daß die Abfolge der Möglichkeiten fast naturgesetzlich determiniert erscheinen könnte. Doch muß man sich ganz klar darüber sein, daß diese Entwicklung zeitlich begrenzt und außerdem doch mehr technischer Natur, nicht wesentlich ist, wie bei der sozialen Ethik.

Dieser zwangsmäßige Ablauf der geistigen Prozesse tritt besonders dann ein, wenn das ethische Suchen den Symbolweg beschreitet. Zwei verschiedene Wege stehen nämlich der Triebethik offen. Entweder der direkte — in seiner Verwirklichung freilich durchwegs spätere — Weg unmittelbarer Darstellung der seelischen Tatsachen mit dem Versuche, diese entweder im Sinne und mit der Tendenz irgendeiner Einheit und Harmonie zu deuten oder dann diese Einheit und Harmonie durch Erziehung oder Diätetik herbeizuführen, zum mindesten aber deren Störungen auf ein Minimum zu reduzieren. Ein zweiter Weg, ein indirekter, führt außerhalb der psychischen Sphäre zu irgendeiner Harmonie, z. B. Gottheit, Makrokosmos, transzendenten Ideen; durch Versenkung in diese Einheit, durch eine Art Hypostase, indem diese als vorhanden angesehene Harmonie an Stelle der Seele tritt, durch einen Glaubensakt also wird das gleiche Ziel erreicht, auf das der direkte Weg zu führt. Dieser zweite Weg ist unzweifelhaft gangbarer, namentlich für geistig noch weniger entwickelte Zeiten, weil der Glaube an ein Symbol geringere

Anforderungen an die Glaubenskraft der Menschen stellt als die Hoffnung auf eine unsichtbare Harmonie der fühlbar disharmonischen Seelen. Der direkte Versuch ist also viel aussichtsloser, da er sich einem unbezwingbaren Tatsachenmaterial gegenüber befindet. Er wird deshalb nur dann, und zwar automatisch, unternommen, wenn der aussichtsreichere, der Symbolweg, erschöpft und irgendwie erledigt ist. Aber immer drängt der Mensch wieder nach einem Symbolweg; erschwert wird ihm der Zugang zu einem neuen durch die ausgefahrenen Gleise des verlassen alten; aber alle diese Schwierigkeiten überwindet das Bedürfnis. Die
 10 Sehnsucht nach dem Symbol ist ja so groß, daß jede konzentrierte geistige Tätigkeit, z. B. und vor allem die wissenschaftliche, etwas von ihr annehmen kann. Überhaupt sind der Übergänge bis zum wahren und einzigen Symbol gar viele, wie wir es besonders an der nachplatonischen Philosophie studieren können. Paradigmatisch und vorbildlich rein ist eigentlich nur der kosmologische Symbolweg der Vorsokratiker; wie dies ohne weiteres einleuchtet wird, ist er primitivem Denken und vor allem noch spärlicher Erkenntnis leichter zu begehen als einer raffiniert kritischen Epoche.

Man wird dem eben Gesagten vielleicht die Vagheit der Begriffe, die
 20 fehlenden Definitionen zum Vorwurfe machen. Ich glaube, zu Unrecht. Die Tiefenpsychologie — um mich tapfer zu diesem verpönten Worte zu bekennen —, die Tiefenpsychologie, die uns in den letzten Dezennien in der Erkenntnis der seelischen Vorgänge in einer vorher auch nicht einmal zu erträumenden Weise vorwärts gebracht hat, sie verträgt, ohne daß sie deshalb außerhalb der Wissenschaft rückte, nicht zu präzise Definitionen und Formulierungen. Versucht sie es mit solchen, legt sie sich auf eine Deutung fest, so läuft sie nur allzu leicht Gefahr, zur einseitigen Marotte zu werden; ein Musterbeispiel für dies Schicksal ist die Psychoanalyse. Es soll hier das überlegene Wort des Aristoteles, das er in der
 30 Einleitung seiner Altersethik gebraucht, als maßgebend für diese Wissenschaft angesehen werden: *πεπαιδευμένον γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰ κριβέδες ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται* „Zeichen wissenschaftlicher Gesinnung ist es, nur so weit in einer bestimmten Disziplin Genauigkeit zu erstreben, als es die vorliegende Materie erlaubt“ (Nik. Eth. 1094b 23). Es soll uns an der Klarheit darüber genügen, daß diejenigen Kräfte, die unser Glücksgefühl bedingen, nicht so ohne weiteres an der Oberfläche liegen, daß dieses vielmehr von unterirdischen Mächten abhängt, von denen wir nur die Wirkungen und den Widerschein zu Gesicht bekommen.

Auch einen zweiten Vorwurf, nämlich den, daß die Beschränkung auf
 40 die Triebethik eine unerlaubte Stellungnahme zu den Forderungen sei, die man einer Geschichte der Ethik gegenüber zu erheben berechtigt wäre — auch diesen muß ich zurückweisen. Diese Einschränkung ergibt sich aus dem Stoffe: Die Griechen haben nur eine innere Ethik, sie

haben keine soziale Ethik gehabt. Dieser Satz hat selbstverständlich zur Voraussetzung, daß nicht die populären Anschauungen, oder doch nur ausnahmsweise, z. B. als Vorstufen und Ausgangsebenen, zum Worte kommen, sondern allein die Denker; nur durch sie wird die Ethik wirklich ein Teil der Philosophie, so daß auch mit den letzten großen Philosophen, mit den Gründern der Stoa und mit Epikur, unsere Behandlung des Themas eigentlich zu Ende geht. Diese Philosophen aber hatten, sobald sie den vorsokratischen Symbolweg verließen, als Selbstverständlichkeit das Glück zum Ziel des Lebens erhoben, was seit dem Altertum und außerhalb der europäischen Antike keineswegs selbstverständlich ist. Daß dem so ist und daß es eine soziale Ethik für einen griechischen Philosophen nicht gibt (abgesehen vom Mittelhaben an Populargedanken), das werden die folgenden Ausführungen beweisen müssen. Damit hat nichts zu tun, daß aus gewissen innerethischen Aufstellungen und Forderungen der Stoa zufällig sozialethische Fortschritte erwachsen sind, die nicht nur an und für sich Großes bedeuten, sondern durch ihren Einfluss auf christliche Anschauungen für die Weiterentwicklung der Sozialethik in Mittelalter und Neuzeit Keimzellen sind. Wenn aber diese triebethische Beschränkung für die antike Philosophie wirklich zutrifft, so ist es selbstverständlich, daß sich die Betrachtung im folgenden mit Recht auf sie beschränken durfte. 10 20

Trotz dieser Begrenzung stellt sich eine so aufgefaßte Ethik anderseits ins Zentrum der Philosophie; ihre Geschichte wird identisch mit der Geschichte der Philosophie, da durch den Symbolbegriff sozusagen deren sämtliche andere Teile zu Symbolmetastasen der Ethik werden. Doch wird die folgende Darstellung diese allzu weite Tendenz dadurch leicht vermeiden können, daß sie darauf verzichtet, die durchaus eigengesetzliche Entwicklung der Symbollösungen zu verfolgen. Infolge ihrer Eigengesetzlichkeit können sie eine eigene Teildisziplin, die Metaphysik, bilden. Damit fällt zugleich auch die als Teil des Wissenschaftsgebäudes sich fühlende Fachphilosophie weg, da sie die erstarrte Weiterbildung einer Symbollösung ist, nämlich der von Platon inaugurierten logisch-erkenntnistheoretischen. 30

Die eben skizzierte Auffassung der Zusammenhänge innerhalb der Philosophie ist von mir näher ausgeführt in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie“, Beck (München), 1925. Meine Deutung des Symbols geht zwar ihre eigenen Wege, hängt aber natürlich mit den Verwendungen dieses Begriffes bei Cassirer u. a. zusammen. Die von der gewöhnlichen abweichende Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß die bisherigen Darstellungen der Ethik nur zum kleinsten Teil den Stoff behandeln, der hier zur Sprache kommt. Vgl. die Gesamtdarstellungen der antiken Ethik von L. Schmidt (1880), Th. Ziegler (1881—86), M. Wundt (1908 ff.) u. a. m. bei Ü(berweg)¹¹, S. 32*. Alle diese Werke fassen, ohne sich darüber auszusprechen, die Geschichte der Ethik als ein Stück Kulturgeschichte. 40

II. DIE PRÄHISTORIE

Die tiefgehenden Unterschiede zwischen sozialer Ethik und Triebethik, die die beiden fast nicht zur Führung des gleichen Namens berechtigenden, zeigen sich auch aufs eindrucksvollste in ihrem geschichtlichen Bilde. Unbeschadet des Axioms von der Konstanz der psychischen Eigenschaften hat die Triebethik, im Gegensatz zu der oben geschilderten in die Ewigkeit zurückdatierenden Sozialethik, einen historisch greifbaren Anfang. Solange das unentwickelte Denken des Menschen, ähnlich demjenigen des Kindes, sein „Glück“ ausschließlich von fremden Einflüssen herleitet, es nur von äußeren Faktoren bestimmt wähnt — wobei, wie
 10 ich wiederholen möchte, der seelische Bau kein anderer, nicht „primitiver“ ist als später, sondern nur die Bewußtheit, die Erkenntnis der bestimmenden Faktoren fehlt — solange also der Mensch sich seiner nicht bewußt geworden ist, und damit die Entdeckung des Individuums noch nicht stattgefunden hat, in dieser Zeit ist eine Ethik im Sinne der Triebethik noch nicht möglich. So ist, was vorausgeht, für unsere Betrachtung Prähistorie. Diese Periode ist ausschließlich von sozial-ethischen Anschauungen beherrscht. Trotzdem werden wir sie an unserm Auge vorüberziehen lassen, nicht nur, um ihre Gleichartigkeit, die nur Nuancen zuläßt, klarzulegen, sondern auch um das Fehlen alles dessen
 20 eindrucklich zu machen, was an eine innere Ethik gemahnen könnte.

Diese Gleichartigkeit, die übrigens nicht auf die griechische Welt beschränkt wäre, sondern sich uns unter gleichen Kulturverhältnissen allüberall zeigen würde, ist wahrhaft auffallend. So verschieden vom Standpunkt der äußeren Situation die verschiedenen Zentren der griechischen Welt vor der Mitte des 6. Jahrhunderts, beurteilt nach ihren literarischen Niederschlägen, sein mögen, so ähnlich ist die ethische Haltung; selbst die in vielerlei Hinsicht so fremdartig anmutenden homerischen Anschauungen sind nur differenzierter und verfeinerter als die andern, im Wesen aber gleich. Die sozialen Gebilde, deren Erhaltung die ethischen Forderungen gelten, sind unter sich denkbar verschieden und prägen so ganz verschiedene Sittenkodizes resp. stellen sie andere Pflichten in den Vordergrund und fühlen deren Wert in anderer Reihenfolge; aber immer ist es eine überindividuelle Einheit, der diese gelten. Man be-
 30 greift, wie diese übereinstimmende Anerkennung von Organisationen und Gemeinschaften und diese stetige Bekämpfung der verschiedenen Sorten von Eigennutz und Eigenwillen (Kerntugend ist die *δικαιοσύνη*: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ' εἶναι* „in der Gerechtigkeit ist jede Tugend mitenthaltend“ [Phokylides 10 = Theognis 147], *κάλλιστον τὸ δικαιοῦσθαι* „das Gerechteste ist zugleich das Schönste“ [Theognis 255]; diese Vorherrschaft der Gerechtigkeit unter den Tugenden hat sich infolgedessen auch
 40 später noch behauptet) den Gedanken an einen contrat social aufkommen lassen konnten. An Fortschritten (speziell in den religiösen Anschau-

ungen), aber auch an Rückschritten (Stellung der Frau bei Homer und nachher) fehlt es nicht, so wenig wie an bewußter Zersetzung und Opposition (Archilochos, der, in gewollter Auflehnung gegen die Standesethik, den Verlust seines Schildes zugibt; Hervorhebung des Lebensgenusses als einzigen Zieles [z. B. *τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;* „was heißt Leben, was gibt es Schönes außer der goldenen Aphrodite!“ Mimnermos 1]).

Bei Homer ausgesprochene Standesethik im Sinne der Ausprägung starker selbstherrlicher Individuen, die sich selbst den Luxus der Schwäche leisten können. Die Begriffe gut und schlecht bezeichnen neben moralischen Werten gleichzeitig den Adligen und den Gemeinen. Der Ehrbegriff ist hypertroph entwickelt. Bewußte Ausnahme ist die Anerkennung des niedrigen Mannes, der die Gesinnung eines Vornehmen hat [Eumaios; vortreffliche Schilderung der homerischen Ethik bei Finsler, Homer 1⁸ (Teubner, Leipzig 1924), S. 149]. Ähnlich, nur kleinlicher zeigen sich die Adelswelten der griechischen Poleis vor ihrer Demokratisierung; hier ist eine gute Dosis Staatsethik in die Standesethik eingemischt; charakteristisch dafür das Werk des Theognis von Megara [2. Hälfte 6. Jahrh.]; schon muß bei ihm die stürzende Gesellschaft die Überlegenheit einer höheren Staatsethik anerkennen, die ihr zur Rettung vorgehalten wird. In einem Gedicht, wo es in eindeutiger Weise heißt *κακοῖσι μὴ προσομιλεῖ ἀνδράσιν ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχει . . . ὡν μεγάλη δύναμις* „verkehr nicht mit schlechten (= unadligen) Männern, sondern halte dich immer an die Guten (= Adligen) . . . , die den großen Einfluß haben“ (Vers 31 ff.), findet sich vorher die Mahnung, nicht durch häßliche Handlungen *τιμὰς μὴδ' ἀρετὰς ἔλκεσθαι* „Ehren und Ansehen sich zu gewinnen“ (29). Die finanzielle Seite des Lebens tritt zurück, ja wird bewußt ignoriert, aber nicht völlig wie in den alten Partien Homers. Das besitzende und bäurische Element findet seinen Ausdruck in Hesiod von Askra (um 700). Neben der Gerechtigkeit, die Hesiod als Abhängiger bitter nötig hat, spielt der Fleiß eine große Rolle als sittliche Pflicht. Die Gerechtigkeit unterscheidet den Menschen vom Tier (Erga 277), er verspricht, daß die *δικη ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελευσάσθαι* „daß die Gerechtigkeit über den Frevel triumphiert, wenn man bis zuletzt wartet“ (Erga 217); der Fleißige ist den Göttern lieb, der Faule verhaßt (303, 309). Noch schöner drückt sich dieser soziale Gedanke im Athener Solon (1. Hälfte 6. Jahrh.) aus, der den Fortschritt an Stelle einer vagen Gerechtigkeit nicht nur in seinen Gedichten vertritt, sondern ihn auch als Staatsmann durchsetzte. Doch hat Solon schon nebenbei die Erkenntnis der innern Gründe des Glückes. Rein staatlich, eine Potenzierung aller dieser Dinge, ist die Mentalität Spartas, greifbar z. B. in den Gedichten des Tyrtaios (7. Jahrh.): Alle andern Tugenden verblassen neben der Tapferkeit (Anfang von Gedicht 9 Diehl): „Schön ist es, für das Vaterland zu sterben.“ Ähnlich auch in den ältesten Zeiten Ioniens (Kallinos, Anfang 7. Jahrh.). Im übrigen zersetzt sich die Ethik Ioniens aus verschiedenen Gründen (Pufferstaat, Kaufmannskultur) früh. Davon ist Herodots amoralische Haltung das letzte und fortgeschrittenste Zeugnis.

Mit diesen sozialen Postulaten hängen als nebengeordnet einige andere zusammen, vor allem die Frömmigkeit, als Pflichtenerfüllung gegen die Götter gefaßt. Sie ist in all den oben genannten Schichten vorhanden; bei Hesiod ist sie die dritte Tugend neben Gerechtigkeit und Fleiß. Sie wird ganz als kollektive Pflicht empfunden: Hauptforderung an die Götter ist, das Innehalten der soziaethischen Postulate zu überwachen. Der Gerechte soll von ihnen belohnt werden usw. Hesiod verspricht ihm direkten Lohn (Erga 230); Theognis fragt empört den Zeus, warum er Gerechte und Ungerechte gleich behandle (377 und 743). Am Ende der prähistorischen Periode findet dann der Fortschritt in einen reinern, nicht mehr anthropomorphen Gottesbegriff statt bei Xenophanes von Kolophon (2. Hälfte 6. Jahrh.): *εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσιν καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ ῥόημα* „einen einzigen Gott gibt es; er ist

unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“ (Frgm. 23 Diels). Aber auch dieser Gott ist kein Gott des Individuums. Ähnlich steht es mit den Pflichten gegen die Eltern (Hesiod, Erga 162). Hand in Hand damit gehen allerlei Berufsethiken: Kampfesethik (Homer, Tyrtaios, Kallinos), bäuerliche Tagesethik (Hesiod); Gesellschaft und Geselligkeit (Xenophanes 1, Theognis 627); Erotik (normale: Phokylides, Semonides; Knabenerotik der dorischen Gesellschaft: Theognis 409, *αἰδώς* des jungen Mannes Tyrtaios 7).

10 Negativ gesehen ist die Tatsache bedeutsam, daß es eine Zügelung der Triebe aus innern Gründen, zur Vermeidung seelischer Konflikte nicht gibt. Der Trieb ist nur so weit unsittlich, als er sich antisozial auswirkt. Vom Standpunkt der Triebethik aus wäre z. B. jede Eris gleich; für Hesiod aber gibt es eine schlechte (unsoziale) und eine gute, *ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν* „die auch einen Faulen zur Arbeit treibt“ (Erga 20); auch der homerische *θυμός*, die Leidenschaft, die manchmal wie etwas vom Menschen Losgelöstes erscheint, wird nur um ihrer äußern Folgen willen getadelt (vgl. besonders die *μήνις* des Achill und ihr Vorbild, die des Melager, Ilias 9, 490 ff.). Das menschliche Glück wird ausschließlich von äußern Faktoren abhängig gemacht. Man glaubt, das Leben sei elend, weil Krankheit, Alter, Tod, Armut, Unterdrückung
20 es bedrohen.

Krankheit: *ὕγαινειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ* „Gesundheit ist das Beste für einen Sterblichen“ (Attisches Skolion 7 Diehl). Alter: *αἰτάρ ἐπὴν δὴ τοῖτο τέλος παραμείψεται ὄρης, αὐτίκα δὴ τεθνήσκει βέλτιον ἢ βίος* „aber wenn einmal dies Ende der Jugend vorbei ist, dann ist es besser gleich zu sterben als weiterzuleben“ (Mimnermos 2, 9). Tod: Mimnermos 2, 7; *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος εἶν θηπέυμεν ἄλλω . . . ἢ πᾶσιν νεκέεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν* „ich wollte lieber als Tagelöhner bei einem fremden Manne dienen . . . als über alle Toten herrschen“ (Odyssee 9, 489). Armut: Mimnermos 2, 12; Theognis öfter. Unterdrückung: Hesiod Erga. Das Schicksal verhängt diese Dinge, unerbittlich ist es für alle diese Beurteiler. Ein tiefer Pessimismus erfüllt sie alle, vgl. Hesiods Büchse der Pandora und seine Schilderung unseres, d. h. des eisernen Zeitalters; Archilochos 67, 7 (Diehl); Solon 3, 15; Mimnermos 2, Theognis 167, 425 *πάντων μὲν μὴ φῆναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μῦθ' εἰσαεῖν αὐγὰς δέξος ἤελον, φῆντα δ' ὄπως ὠκίστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι καὶ κείσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμύσασμενον* „von allen Dingen ist es das beste, nicht geboren zu sein und nicht zu erblicken die Strahlen der helleuchtenden Sonne, wenn man aber geboren ist, dann möglichst rasch die Tore des Hades zu durchschreiten und dazuliegen, nachdem man ein tüchtiges Stück Erde über sich hat schütten lassen.“ Das ist uralte Weisheit, sagt es doch der gefangene Silen zu König Midas.)
30

Der Gedanke, daß innere Dinge zum Glücke mitbestimmend sein
40 könnten, taucht nie auf. Den Trieben wird freie Bahn gelassen. Der Haß findet ebensowohl ungehemmten Ausdruck und wird nur bekämpft, soweit er der Gemeinschaft schädlich ist, wie die Erotik in allen Variationen sich so ungezügelt entfaltet, wie später nie mehr, wo aus der Triebethik auch Gesetze der äußern Ethik abstrahiert werden. Das Erreichen seiner Wünsche gilt als das Höchste, darum betet man zu den Göttern. *Ἵβρις* ist zwar etwas Gefährliches bei den Unklugen, um der Götter willen, aber der Traum eines jeden Griechen ist doch, Tyrann zu sein. Tyrann

sein heißt gottähnlich, d. h. glücklich sein, uneingeschränkt durch irgendwelchen äußern und moralischen Zwang.

Haß: Archilochos 66 (Diehl); Solon 1, 5; Theognis 363 u. a. m. Erotik: Sappho, Anakreon, Theognis. Erreichen der Wünsche: *πράγμα δὲ τερονότατον, οὐ τις ἐφ' ἑστί, τὸ τυχεῖν* „das Süßeste aller Dinge ist, zu erlangen, was man begehrt“ (Theognis 256). *ἔβρις: τίπτει γὰρ κόρος ἔβριον, ὅταν πολλὸς ὄλβος ἐπιταί ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἢ* „Sattheit gebiert Übermut, wenn Erfolg Menschen zuteil wird, die keinen geraden Sinn in sich haben“ (Solon 5, 9). Tyrannis: Herodot öfters, Nachklänge in der Polemik Platons.

Die einzige Zuflucht dieser nicht so sehr durch äußere Schicksale unglücklichen Menschen, wie man, ihrer Klage glaubend, anzunehmen pflegt, als durch Unkenntnis ihrer psychischen Bedürfnisse, war die Religion, an deren Ausbau natürlich von jeher, neben einfacheren Trieben und primitiven Vorstellungen, Unlustgefühle, resultierend aus seelischen Unstimmigkeiten, mitwirkten. Das ständige Neuschaffen ist in ihr aber, damit sie ihre Zwecke der Beruhigung erfüllen kann, gerade so nötig, wie wir es später in der so verwandten Symbolschöpfung als notwendig wieder finden werden. Nun trägt jedoch die Religion, im Widerspruch zu diesem ihrem Existenzbedürfnis, gleichzeitig etwas Konservatives und Erstarung Bewirkendes in sich. Darum haben religiöse Neuschöpfungen in der Regel etwas Gewalttames, Eruptives an sich; sie sind revolutionär; oft zeigt sich dies in einer orgiastischen Ausprägung. Die auf lange hinaus letzte solcher Wellen lernen wir in dem im 7. Jahrhundert den ganzen griechischen Kulturkreis durchziehenden Dionysosdienst kennen. Es ist dies ein grandioser Versuch, das seelische Elend kollektiv zu lösen durch Vernichtung des Individuums. 10 20

Um die Wende des 7. zum 6. Jahrhundert begann die für die Triebethik Voraussetzung bildende Entdeckung des Individuums. Es ist selbstverständlich, daß sie ihren ersten Ausdruck auf religiösem Boden fand. Ein sicheres Erfassen dieser sehr subtilen psychischen Wandlungen (im Sinne neuer Erkenntnisse) ist aber ungeheuer schwierig, da wir eigentlich sogar die äußeren Konturen des damaligen religiösen Lebens nur mit Mühe erfassen können. Sicher handelt es sich nicht um eine Verbesserung der Gottesvorstellung wie bei Xenophanes — was eine sozialetische Angelegenheit ist —, sondern um eine Höherstellung und um höhere Ansprüche des die Gottheit aufsuchenden Menschen. Nicht mehr ein dumpfes, orgiastisches Suchen ist es, sondern bewußt gewordenes, rational ausgedrücktes Bedürfnis, Erkenntnis der eigenen Schwäche. 30

Zwei Erscheinungen werden von dieser wichtigen Bewußtseinsänderung des Menschen Zeugnis ablegen, die Ausgestaltung der Apolloreligion von Delphi und die Orphik. Beide „legalisieren“, wie man dies jetzt nennt, den Dionysoskult, d. h. sie brechen seine orgiastische Natur. Delphi tut es, wie sich dies in allen seinen Betätigungen beobachten läßt, mehr äußerlich, die Orphik durch Umgestaltung des Dionysosmythos zu einer heiligen Geschichte, einem Symbol des menschlichen 40

Leidens. Aber auch Delphi, das mit den sieben Weisen in Zusammenhang gebracht ist, unter denen gewisse historische Figuren einen neuen Seelentypus repräsentieren, hat eine ethische Haltung, die neuartig ist.

Über die religiöse Situation vor dem 6. Jahrhundert vgl. Nilsson bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II⁴ (Mohr, Tübingen 1925). Für Delphi fehlt eine Darstellung der ethischen Haltung so gut wie die seiner Priesterpolitik; vgl. die Bemerkungen von Wilamowitz, Orestie (Griechische Tragödien Bd. 2) S. 20; Th. Plüß, Phidyle, Neue Jahrb. klass. Altert. Bd. 3 (1899). Die von Delphi beeinflussten Sagen zeigen ein Hervortreten der individuellen Verantwortung gegenüber der rein sozial gebundenen. Die Hybris führt zu einem nicht nur von außen herbeigeführten Zusammenbruch (Oidipus); der unschuldig Schuldige wird erlöst (Orestes). Allein aus dieser Betonung der gedanklichen Verantwortung, der Reinheit des Individuums erklärt sich das sonst kaum verständliche: γινώθι σεαυτόν „erkenne dich selbst“ am Apollotempel an markantester Stelle. Ob das berühmte *κ*, das als *εἶ* „du bist“ mit Plutarch und den älteren unter den modernen Erklärern zu deuten verlockend sein möchte, auch in diesen Zusammenhang gehört? Auf alle Fälle ist weder eine andere sprachliche Deutung noch eine solche als Schlüssel oder Zierstück bewiesen (vgl. zuletzt Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Teubner 1924², S. 23; für *εἶ*, allerdings in anderer Bedeutung, tritt ein W. H. Roscher, Hermes 1901, S. 470). Auch das *μηθὲν ἔγχευ* „nichts zu sehr“ als Warnung vor *ἕβρις* im inneren Sinn kann dahin gezogen werden. Unter den sieben Weisen, die von der Tradition mit den *δεληφικὰ γράμματα* in enge Verbindung gesetzt werden, wird von Thales unten die Rede sein; Solons Angst vor der *ἕβρις*, die zur *ἔτη* führt (1, 13); seine bewußte Bescheidung der Lebensansprüche (14). Auch die konsequente Demütigung des reichen Mannes und die Hervorhebung des armen und bedürfnislosen durch das delphische Orakel (beispielsweise einerseits Gyges der Lyderkönig und andererseits der arme Aglaos von Psophis) zielt, soviel auch bloße Doubletten dabei sein mögen, in der gleichen Richtung (vgl. die Zusammenstellung von Rudolf Herzog als Anhang zu: E. Horneffer, Der junge Platon, Töpelmann, Gießen 1922.) Aischylos und Pindar stehen stark unter dem Einfluß dieser zu ihrer Zeit bereits etwas archaischen Religiosität und Menschenauffassung, wenn auch offenbar in das berühmte *γένοιτο οἷός ἐσσι* „sei wie du bist“ nicht solch tiefe Gedanken hineingeheimnist werden dürfen (vgl. P. Von der Mühl, Rhein. Mus. 72 (1917), S. 307). Die Verkündigung delphischer Ethik, so gut wie orphische und pythagoreische Anklänge bei Pindar und Aischylos dürfen nicht als persönliches Bekenntnis dieser Dichter zu den genannten geistigen Bewegungen aufgefasst werden. Sie ziehen an geeigneter Stelle gerne solche feierlichen und eindrucksvollen ethischen Anschauungen bei, um die Wirkung gewisser Situationen zu verstärken.

Was die Orphik ursprünglich war, darüber gehen die Ansichten weit auseinander, zumal auch das Alter der sog. orphischen Theogonie bestritten wird — zu Unrecht (vgl. zuletzt über diese Dinge O. Kern, Orpheus, Weidmann, 1920, und Zieglers Artikel Theogonien in Roschers Myth. Lexikon V, Anhang). Im 6. Jahrhundert ist auf alle Fälle die orphische Lehre eine Geheimlehre, die die Seelenwanderung und den Gedanken der Kerkerhaft der Seele im Leibe lehrt. Mysterium in nicht zu erkennender Form ist die Dionysosgeschichte. Dionysos Zagreus, das Prinzip des Guten, ist von den Titanen, dem Prinzip des Bösen, zerrissen; die Titanen, in deren Eingeweiden die Dionysosreste waren, wurden darauf von Zeus mit dem Blitzstrahl getroffen und verbrannt. Aus der Asche entstand das Menschengeschlecht, das demnach aus einem bösen und einem guten Prinzip besteht, in dem also, anders ausgedrückt, die Erb-

sünde vorhanden ist, — dieser orphische Gedanke blieb dann im ionischen kosmischen Symbol lebendig. Die richtige Lebensführung scheint den Mysteren aus dem Kreislauf der Metempsychose befreit zu haben zu einem ewigen seligen Dasein, während der dem Bösen sich Zuwendende zu ewiger Strafe verurteilt war (die berühmten Büßer in der „orphischen“ Nekyia der Odyssee). Doch war die Anforderung offenbar sehr äußerlich und roh: die einfache Zugehörigkeit zur Gemeinde gab dem Mysteren die Garantie, im Jenseits gut behandelt zu werden (Unteritalische Totentäfelchen! Diese gehören allerdings einer viel späteren Zeit an). Das erste ethische System der Griechen, der Pythagoreismus, ist eine veredelte Neuformung der Orphik, wobei an Stelle der mythischen Elemente solche der ionischen Naturphilosophie gesetzt werden. 10

III. DIE VORSOKRATIKER

Die orphische Lehre war besonders in Sizilien und Unteritalien zu Hause, auch im Mutterlande, wo ihr aber in lokalen Mysterien, wie denen von Eleusis, die nicht ohne Protektion durch Delphi emporgeblüht waren, Konkurrenz erwuchs. Auch diese Mysterien waren nicht sehr innerlicher Art. In Ionien aber und seiner geistig regen, unter allen Griechen weitaus aufgeklärtesten Gesellschaft fanden sie am wenigsten Anklang. Durch Reisen und Seefahrt geschärfte Naturbeobachtung, der Einfluß orientalischer Wissenschaft (Gestirnsbeobachtung), den man sich allerdings recht elementar vorstellen muß, hatten den Boden bereitet. Die eigentliche Schöpferstunde der Philosophie ist aber trotzdem keine Inaugurierung der europäischen Wissenschaft, sondern die Naturphilosophie ist einer der vielen Lösungsversuche der menschlichen Disharmonie, eine Symbolisierung derselben. Die in der Seele fehlende und dort auch nicht zu gewinnende Harmonie wird im Kosmos gesucht und auch gefunden; es tritt, mit andern Worten, der Kosmos an die Stelle der Seele. Der erste und primitivste Versuch geht dahin, eine stoffliche Einheitlichkeit der Welt zu behaupten in der Form des Urelementes — bei Thales ist es das Wasser. Dies Symbol hat nur Wirklichkeit und kann nur befreiend wirken, wenn es sich nicht auf den reinen Glauben stützen muß wie die religiösen Symbole, sondern wahr ist. Wahr ist es aber, wenn es sich der immer tiefer eindringenden Forschung gegenüber immer wieder als richtig bewährt. So zwingt die Rechtfertigung des Symbols, das seine erlösende Wirkung mit dem Zweifel verliert, sowohl zu strengem und unermüdlichem logischem Vorgehen als auch zu ständiger Kontrolle des gedanklich Gefolgerten an der Wirklichkeit, in Überwindung des normalen Trägheitswiderstandes im Menschen. Auf diese Weise entstand der für die europäische Mentalität charakteristische Wahrheitsfanatismus, der dann in die entseelte Fortsetzerin der Symbolphilosophie, die Wissenschaft, d. h. zuerst in die Naturwissenschaft überging und die europäische 30 40

Wissenschaft zu dieser Singularität der Geistesgeschichte machte. Das sind alles Erscheinungen, die durch den Erkenntnistrieb allein nicht erklärt werden können. Beweis dafür, daß wir nicht ursprünglich wissenschaftliche Tendenz vor uns haben, sondern symbolgekleidete Triebethik, ist die sprachliche Formulierung, die sie gefunden. Das älteste philosophische Bruchstück, das wir besitzen, stammt von Anaximander (Mitte 6. Jahrhundert): *ὅν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς ὄσσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* „woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie auch wieder nach Notwendigkeit, denn sie bezahlen Buße und Strafe, eins dem andern, für ihre Sünde nach der Ordnung der Zeit“ (Diels [Vorsokratiker] 2, 9). Seine Diktion ist die erregte und überredende des religiösen Erlebnisses, sie zeigt die Einheitsidee der Natur ausgedrückt in der Sprache der Orphik. Das eine Element (bei Anaximander als Fortschritt gegenüber Thales schon vorsichtiger als *ἄπειρον* „Undefiniertes“ bezeichnet) garantiert die Harmonie; die Formen, die es annimmt (wie die unsterbliche Seele nach den Orphikern durch immer neue Körper geht), sind mit Sünde behaftet, wie die Leiber als Gräber der Seelen. Sie geht, wie dort, in alle Ewigkeit, sie ist also eine Erbsünde. Darum ist die Bewegung von jeher als Sünde charakterisiert. Das hat zur Folge, daß nicht nur die ionische Naturphilosophie daran verhindert wird, sich in natürlicher Weise weiterzuentwickeln, das heisst, die Harmonie in die Bewegungsgesetze zu verlegen, und darum ganz abwegige Pfade gehen muß, sondern daß auch die griechische Wissenschaft überhaupt nie zu einer ausgebildeten Physik gekommen ist.

Doch gehört die Weiterentwicklung des kosmischen Symbols nicht hierher, sie folgt eigenen Gesetzen oder besser Abwandlungen der einmal eingeschlagenen Bahn. Diese Metaphysik endet in ihrer eigentlichen Linie bei Parmenides, den die Unmöglichkeit, den Harmoniegedanken ohne Konzessionen an die Wahrheit im Diesseits zu finden, dazu nötigte, eine transzendente, bloß gedachte Welt als die wirkliche, die seiende, zu betrachten, d. h. aus Wunschpostulaten eine Welt zu schaffen, der gegenüber die von den Sinnen aufgenommene Welt nur eine Welt des Scheines, der *δόξα*, ist. Für die Ethik ist dies einstweilen gleichgültig, aber auch sie wird später wie das ganze griechische Geistesleben aufs entscheidendste von dieser Wendung betroffen. Parmenides leitet recht eigentlich den griechischen Zweig des Denkens ein, das vorher gemeineuropäisch gewesen war; d. h. vom parmenideischen Denken kehrte sich die Neuzeit ab, blieb aber dem thaletischen Prinzip treu. Durch diese Verlegung des Wichtigen in den Intellekt kam der für Griechenland charakteristische Intellektualismus auf. So nennen wir es besser als Rationalismus, weil dieses Wort für die ganz andersartige Erscheinung des 18. Jahrhunderts in Anspruch genommen ist. In Griechenland liegt fol-

gendes vor: Weil das Denken und die logische Folgerung ohne die Wirklichkeit die höchsten Ziele erreichen kann, also der Ratio die eigentliche Schöpferkraft zugebilligt wird, wird der Intellekt zum zentralen Instrument des Menschen; allen andern Eindrücken und Vorgängen steht er mißtrauisch gegenüber und verschließt sich ihnen. Die spärliche Opposition muß an Vorpharmenideisches anknüpfen.

Zum ganzen Abschnitt vgl. die ausführliche Darstellung in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie“. Bei Anaximander wollte neulich W. Jaeger (Sitzb. der Berl. Akademie 1925) den mystischen Schuld-
begriff als falsche Interpretation erklären und dafür einen Rechts-
handel der Dinge einsetzen, das Fragment einordnend in die Geschichte der
griechischen Rechtsideen. Das kann aber höchstens die Form betreffen,
die aus dieser Sphäre in die religiöse gekommen wäre; der Inhalt läßt
sich ohne die orphische Parallele der Erbsünde nicht denken. — Über die
Abneigung gegen die Bewegung und die Hochschätzung von Ruhe und Un-
beweglichkeit durch das Altertum vgl. den bezeichnenden Widerspruch
Galileis, des Mannes also, der den Untergang dieses Weltbildes in erster
Linie herbeiführte: „Ich kann nur mit größter Verwunderung, ja mit
größtem innern Widerstreben anhören, daß die Eigenschaften des Un-
beeinflußbaren, Unveränderlichen, Unwandelbaren usw. den Naturkör-
pern, welche das Weltall zusammensetzen, als etwas Vornehmes und
Vollkommenes zugeschrieben werden, . . . ich für meinen Teil halte die
Erde für höchst vornehm und bewunderungswert, gerade wegen der
vielen verschiedenartigen Wandlungen, Veränderungen, Erzeugungen
usw., die ohne Unterlaß auf ihr sich abspielen.“ (Ich entnehme dies einem
Aufsatz Goldbecks in „Die Antike“ I [1925], S. 72.) — Die interessan-
teste Figur dieser Natursymbolisten ist Heraklit von Ephesos (vor 500).
Seine metaphysischen Grundgedanken gehen uns hier nichts an; wichtig
aber ist für uns, daß bei ihm die Tatsache deutlich wird, daß das Symbol
nicht ganz unbewußt gebraucht wird, d. h. daß diese Philosophien sich
bis zu einem gewissen Grade des seelischen Konfliktes als des Aus-
gangspunktes bewußt sind. Ohne das wäre die Tat des Pythagoras
undenkbar. Aber schon bei Heraklit gehört dahin die Vorstellung, daß
der λόγος, d. h. die Harmonia, identisch ist mit dem menschlichen
Denken und der menschlichen Seele; darin verrät sich die Wunsch-
vorstellung, die sonst in den Kosmos als Erfüllung projiziert ist.

Im übrigen darf man die Fragmente Heraklits mit ihrem z. T. ethischen Problemen gewidmeten Inhalt nicht wörtlich nehmen (wie dies neuerdings wieder Georg Burckhardt, Heraklit [Orell Füßli, Zürich 1925] und Pierre Bise, La politique d'Héraclite d'Éphèse [Alcan, Paris 1925] wollen); sie sind meistens Gleichnisse für seine Identifizierung von Harmonie und Disharmonie. — Was die Form betrifft, so ist Heraklit, weil von ihm relativ viel erhalten ist, charakteristisch durch seinen aphoristischen Ausdruck. Er gibt keine zusammenhängende, logisch auseinander sich erschließende Weltbeschreibung, sondern sucht durch ständig variierte Beweise die unbeweisbare Grundtatsache der Harmonie in der Disharmonie glaubwürdig zu machen. Die Form geht

aus den psychischen Voraussetzungen hervor; offenbar schrieb auch Anaximander nicht anders. Sobald Wissenschaft daraus wird, wie bei Parmenides in dem ältern (?) Teil, der sog. Doxapartie, muß eine neue Form gefunden werden; zuerst, bei ihm und bei Empedokles, ist es die epische, erst an ihre Stelle tritt die wissenschaftliche Prosa. Für die Ethik ist aber diese aphoristische Form geblieben bis Demokrit und unter seiner Einwirkung auch noch später (vgl. P. Friedländer, *Ἰσοθῆκαι*, Hermes 1913).

In den Anschauungen dieser ionischen Naturphilosophie wuchs auch Pythagoras in Samos heran (zweite Hälfte 6. Jahrh.). Aus unbekanntem Gründen zog er in reifen Jahren nach Italien, wo er in den Bann der orphischen Ideen geriet. Der von ihm sich herleitende ältere Pythagoreismus, der bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts in großen Sekten weiterlebte, ist mehr oder weniger eine Restauration der Orphik; gleichzeitig ist er das erste ethische System der Griechen. Von der Orphik übernahm er die Seelenwanderung und Eschatologie mit den aus ihr resultierenden Verpflichtungen im diesseitigen Leben. Während diese aber dort offenbar schon durch die reine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und durch die Teilnahme an ihren Zeremonien erfüllt waren, trat bei Pythagoras in erster Linie die mit persönlichster Verantwortung verbundene reine Lebensführung. Dieser *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* ist das Objekt dieser Ethik. Seine Grundlage ist eine sehr zweckdienliche Psychologie und Physiologie, deren Hauptbestandteile durch Übertragung der ionischen kosmischen Ideen auf den menschlichen Mikrokosmos zu erklären sind. Damit ist aber eine Art Rückkehr zum Mutterboden der ganzen Metaphysik vollzogen, was, wie schon oben bemerkt, nur möglich war, wenn die Tatsache dieses Ausgangspunktes nie ganz in Vergessenheit geraten war. Die Wahrheitstreue der Ionier schuf so im Pythagoreismus ein System, das zwar sehr viele Sonderlichkeiten infolge ungenügender Beobachtungsmöglichkeit enthielt, aber zum mindesten auf seelischem Gebiet sich gerade gegenüber den Späteren durch eine hervorragende Ungezwungenheit und Objektivität auszeichnete. Es wird nichts Unmögliches postuliert, sondern vorsichtig ausprobiert, auf welche Weise man am ehesten zu einer seelischen Symmetria (= der ionischen Harmonia) gelangen kann. Parallel nebeneinander stehen die Vorschriften für Leib und Seele. Für den ersteren wird, damit eine Symmetrie möglich ist, von Pythagoras oder seinen Jüngern eine Humoraltheorie aufgestellt, die ja dann die Wissenschaft bis weit in die Neuzeit hinein beherrscht hat. Für die Seele werden in Abhängigkeit davon ebenfalls gegensätzliche Kräfte angenommen, die im Gleichgewichtszustand sein sollten, was aber keineswegs sagen will, daß die seelischen Dinge sekundär wären — nur war ihnen schwerer beizukommen. Eine ganz klare Vorstellung lag aber offenbar nicht vor; es werden von der körperlichen Sphäre her Termini wie Verdauung, Katharsis usw. einfach übertragen. Auch die Therapie ist durchaus der körperlichen nachgebildet. Es gibt zwei Verfahren, eines für akute Störungen, Katharsis geheißen; sie wird vor allem durch Musik erzielt. Viel wichtiger ist das andere, eine seelische Abhär-

tung, die in erster Linie auf Mnemotechnik beruht. So läßt sich der ideale, möglichst gleichmäßige Seelenzustand erreichen, der den Menschen vor Attacken sichert. „Er soll nicht bald mager, bald dick, nicht bald heiter, bald niedergeschlagen sein“ (Diels 45 D 6); *πάντα προσδοκᾶν* „auf alles gefaßt sein“ ist eines der *σύμβολα Πυθαγορικά*, pythagoreischer Merksprüche, die durch ständige Repetition dem Menschen dermaßen in Fleisch und Blut übergehen sollen, daß er ihre Lehren im Bedarfsfall, im *καιρός*, unfehlbar vor sich hat. Um dies zu erreichen, stählt der Pythagoreer sein Gedächtnis durch vielfältige Übungen. Auch die Freundschaft, die sehr gepflegt wird, erfüllt in erster Linie die Aufgabe, dem von Disharmonien bedrängten Nächsten mit Rat und Tat beizuspringen. 10

Der Gedanke der Symmetrie fand seinen halb spielerischen Ausdruck in Zahlzuweisungen. Anknüpfend an populäre Anschauungen (heilige Zahlen!), aber von diesen durch die Wahl ungewohnter Zahlen sich bewußt trennend (4 und 10 statt 3 und 7), drücken die Pythagoreer die Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse aus, indem sie den Natur- und Seelenvorgängen Zahlen zuweisen. Es sind Verhältniszahlen, die aber, da die Meßbarkeit schon der körperlichen Dinge, von den seelischen ganz zu schweigen, für diese primitiven Methoden nur ein Traum sein konnte, mehr demonstrativen Charakter an sich tragen. Übrigens kommen diese Zahlenspielerien wahrscheinlich erst bei spätern Pythagoreern vor; sie erst fingen an darüber nachzudenken, in welchen Beziehungen die Zahlen zu den Funktionen des Leibes und der Seele stehen. Erst ganz spät, erst unter dem Einfluß der platonischen Alterslehre, wurden diese Zahlen wieder auf den Kosmos zurückübertragen, und so entstand jene phantastische Ausgestaltung des Pythagoreismus, die uns vor allem bei Aristoteles entgegentritt. 20

Die oben gegebene Darstellung fußt auf den neuen Erkenntnissen über die dunkle Geschichte des Pythagoreismus, die schon darum dunkel sein muß, weil die Pythagoreer prinzipiell ihre Lehre nicht der Schrift anvertrauten. Das Wichtige war eben durchaus die Lebensführung. Die vielberedete Schrift des Philolaos, die vor Platon diese Zahlenspielerien enthalten haben soll, ist jetzt wohl endgültig als nachplatonisch erwiesen; vgl. hierzu und zum Folgenden das hervorragende Buch von Erich Frank, *Plato und die sog. Pythagoreer* (Niemeyer, Halle 1924) und Ernst Howald, *Die Schrift des Philolaos* (Essays on the history of medicine presented to Karl Sudhoff, Zürich 1924). Für die Schilderung des Pythagoreismus sind Grundlage die Fragmente des Aristoxenos von Tarent, eines Schülers und Mitarbeiters des Aristoteles (gesammelt von Mewaldt, *De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica*, Diss. Berlin 1904; vgl. Diels 45 D), der selber in seiner Heimat die letzte Phase des Altpythagoreismus beobachten und miterleben konnte. In seiner Darstellung ist der Pythagoreismus eine reine Diätetik der Lebensführung, selbst Seelenwanderung und Zahlen treten stark zurück. Der Versuch von Hermann Taeger, *De Aristoxeni libro Pythagorico* (Diss. Göttingen 1923; vgl. Jahrb. der philos. Fakultät der Univ. zu Göttingen 1923, S. 24; kurzer Auszug in den Jahresberichten des philolog. Vereins zu Berlin 49 (1924), S. 74), dem sich sein Lehrer Pohlenz anschließt (Nachrichten der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1920, S. 173), die Angaben des Aristoxenos aus Platon und Aristoteles abzuleiten, muß abgewiesen werden. Aristoteles' Angaben über die Pythagoreer (die „sog. Pythagoreer“) 30 40

sind abhängig von einer späteren Generation von Pythagoreern, größtenteils dem genannten Pseudophilolaos; vgl. dazu, außer Frank, Howald, Die Anfänge der europ. Philos. S. 39 ff., und Jenny Bollinger, Die sog. Pythagoreer des Aristoteles, Diss. Zürich 1925.

Sicherlich sind an dieser pythagoreischen Psychologie alle Erklärungen und Deutungen, vom Standpunkt unserer heutigen Kenntnisse aus gesehen, falsch, sicherlich sind so gut wie in der Physiologie und in der aus ihr hergeleiteten Medizin (vor allem der Säftelehre) nur die Symptome beobachtet anstatt der eigentlichen Krankheitsursachen, aber vom therapeutischen Standpunkt aus — und der ist in der innern Ethik ja das Wesentliche — ist sie hervorragend, und im Vergleich zu allen spätern Psychologien des Altertums, außer etwa derjenigen des Poseidonios, schon darum besonders objektiv zu nennen, weil sie dem Irrationalen Platz gewährt. Sie hat sich gerade deshalb nicht durchsetzen können, weil unter dem Einfluß des Parmenides die Wunschvorstellungen zu Realitäten, das rational Gedachte zu Wirklichem gemacht wurde, und weil dieser gewalttätige Geist Sieger blieb in Griechenland. Doch gedieh diese Lehre lange Zeit abseits ganz gut, ja sie brachte fast zufällig allerlei Wissenschaften aus sich hervor, da ihre Eigenart ihr besonders mathematische und medizinische Forschungen nahelegte. Andererseits verdichteten sich die Funktionen von Musik und Kunst in ihrer seelischen Therapie zu wichtigen, leider auch bald verdrängten Kunsttheorien.

Die bekannte Lehre von der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* (Reinigung der Leidenschaften) in Aristoteles' Poetik Kap. 5 glaubte ich aus dem Pythagoreismus herleiten zu können (Hermes 1920). Die Sache ist aber komplizierter, indem Gorgias von Leontinoi auch irgendwie damit zusammenhängt (Pohlenz, „Die Anfänge der griechischen Poetik“, Nachrichten der Gött. Gesell. d. Wissensch. 1920). Auch diese psychologisch so reizvollen Versuche wurden von den brutaleren und rationalistischeren der platonisch-aristotelischen Ästhetik beiseite gedrückt.

Ganz ging aber der Geist dieser Schule nicht verloren, indem Demokrit wieder auf ihre Ethik zurückgriff, so daß ihre Betrachtungsart von Zeit zu Zeit neben der Hauptlinie griechischen Geistes, die von Parmenides her kommt, für Augenblicke auftaucht, aber stets nur in Nebenerscheinungen.

In der Hauptsache aber war, wie gesagt, für die geistige Entwicklung Griechenlands die Tat des Parmenides entscheidend; mit ihm schied sich die spezifisch griechische Richtung von der allgemein europäischen. Durch die Anerkennung des Gedachten als einer Realität, der Tätigkeit des Denkens als einer schöpferischen gleich der göttlichen, kam jene Nuance in alles, was Griechenland auf geistigem Gebiet schuf, die man auf den ersten Blick als Rationalismus zu bezeichnen geneigt wäre, um dann aber sogleich einzusehen, daß die harmlose, wie Spreu vom frischen Leben verwehte Tendenz des beginnenden 18. Jahrhunderts, welche diesen Namen trägt, ihn nicht abtreten kann an diese Griechenland im Innersten charakterisierende Wesenheit. Es ist vielmehr Intellek-

tualismus oder etwas Ähnliches, eine ungeheure Überschätzung des Denkerischen und eine ebensolche Unterschätzung der Wirklichkeit. Diese Züge tragen von nun an alle Leistungen, die auf der Hauptlinie der griechischen Entwicklung liegen; der scharfe Wirklichkeitssinn der Ionier, ihre Wissenschaft, ging nur von Zeit zu Zeit eine mehr oder weniger geglückte Verbindung mit ihr ein.

Zuerst aber fand sich in Parmenides der letzte Ausweg des kosmischen Symbols. Er fand dafür die einzig mögliche Rettung aus hilfloser Situation — man denke nur an die verzweiflungsvollen Versuche des Heraklit. Sein genialer Ausweg, die kosmische Harmonie in der gedachten Welt zu suchen, war einer der hinreißendsten metaphysischen Gedanken, die je eronnen worden waren; freilich eine Weiterentwicklung duldet er nicht. Er war ein Schlußstein einer Reihe und zudem so einfacher Natur, daß er von Nachfolgern nur noch unwesentlich ausgearbeitet werden konnte.

So wenig wir darüber erstaunt sein dürfen, daß während der Hochblüte des ionischen Symbols kaum irgend etwas auf dem Gebiete der innern Ethik gedacht wurde, da das Symbol alles absorbierte, ebenso sehr wird es uns jetzt selbstverständlich sein, daß mit dem Augenblick, wo das Symbol verschwindet, die ethischen Probleme wieder auftauchen, wie wenn nichts anderes der Fall sein könnte. Die Schüler und Nachfolger des Parmenides, soweit sie nicht, wie Zenon von Elea und Melissos von Samos, nur die Gedanken ihres Lehrers paraphrasierten oder aus dem Symbol heraus reine Naturwissenschaft ableiteten und Erkenntnis um ihrer selbst willen suchten, wie Empedokles und Anaxagoras — sie treiben Ethik mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie die Ionier vorher ihre Naturphilosophie, mögen auch die ersten Schritte noch eine gewisse Unsicherheit verraten. Begreiflicherweise, denn bei der engen Verbundenheit von Ethik und Symbol konnte sich die Loslösung von dem nicht gerade bewährten, aber durch die Tradition eingebürgerten Symbol nur nach und nach vollziehen. Die ältere Generation, vor allem Protagoras von Abdera und Gorgias von Leontinoi auf Sizilien, suchte die parmenideische Lösung weiterzuführen, ohne allerdings mehr entscheidende Schritte tun zu können. Prodikos und Gorgias schreiben wie alle Ionier noch „über die Natur“ und Protagoras und Antiphon „über die Wahrheit“, d. h. das Seiende im parmenideischen Sinne. Aber der berühmte Anfang des Hauptwerkes des Protagoras, der sog. Homomensuratz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, „aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (Diels 74 B 1) mit seiner Überführung der Probleme vom erkannten Objekt aufs erkennende Subjekt zeigt neue Wege. Es ist der Anfang jener „Gedankenfreiheit“, die in der zweiten Generation nach Parmenides aus seiner Lösung erwuchs, indem dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet wurde, die aber rasch

der Reaktion und der Rückkehr zu den eigentlichen Anschauungen desselben Platz machte, welche im Gegenteil auf Beschränkung zielten. Diese Alternative entstand je nachdem, ob man die Gedanken des Parmenides psychologistisch oder ontologisch wertete; das letztere war die sich behauptende Stimmung des Altertums.

- Zuerst freilich erschrak man fast über das Werkzeug des Geistes, das Parmenides einem in die Hand gedrückt hatte. Man erprobte und prüfte es vorsichtig; mehr um seiner formellen und technischen Möglichkeiten willen wird es gehandhabt. Protagoras ist stolz darauf, jede Behauptung so gut wie ihr Gegenteil beweisen zu können, er ist stolz darauf
- 10 τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν „die mindere Sache zur besseren zu machen“, aber zum Nihilismus führt das bei ihm nicht. Nicht den Stärkeren (im Reden und Disputieren) an und für sich nennt er weise, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακὰ, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι „sondern gerade den, der einen von uns, dem Schlechtes scheint und Schlechtes ist, bekehrt und es dazu bringt, daß ihm Gutes scheint und ist“ (Platon, Theätet 166 D). So trägt diese Zeit, in der ja auch, vornehmlich durch Gorgias, die Rhetorik zum erstenmal
- 20 auftritt, vor allem die Zeichen des dialektischen und formalen Tastens. Aber die Themen, die diese Leute als Übungsmaterial wählen, sind nicht der Kosmologie, sondern der Ethik entnommen. Über den harmonisch gedachten Kosmos mit seinen wenigen Prädikaten läßt sich nicht in Beweisen und Gegenbeweisen disputieren, wohl aber über die tatsächlich zwei- und vieldeutigen Anforderungen des Menschen an sich und andere. Aber es ist nicht bloss totes Material, nur ist das Interesse noch kein zielsicheres, kein scharf umgrenztes. Es ist nicht der reine Schrei des Individuums nach Glück; darum kommt auch nichts Zwingendes als Antwort. Und das ist sehr verhängnisvoll. Denn in dieser
- 30 Periode werden, wie es ohne weiteres klar ist, die Probleme gestellt, die Bahnen der ethischen Möglichkeiten eingeschlagen, die Formulierungen aufgestellt, welche für alle Zukunft die Geister beschäftigen sollten. Vor allem beginnt hier die Vermengung von Triebethik und sozialer Ethik, indem die in das Zentrum tretende Triebethik sich der Formen der alten populären bemächtigt. Hand in Hand damit geht die Verwirrung in den Begriffen Mensch-Individuum und Mensch als Teil eines sozialen Ganzen. Man meint das Individuum, aber man trennt es nicht vom „Bürger“. ἀγαθοὺς πολίτας ποιεῖσθαι „gute Bürger hervorbringen“, das ist das Lehrziel des Protagoras (Platon, Prot. 319 A); keine Einzelkenntnisse, keine
- 40 Wissenschaften verspricht er, sondern, was not tut, εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως „Wohlberatenheit in den häuslichen Angelegenheiten und den Dingen der Stadt“; das nennt er gleichzeitig: βελτίονα γίγνεσθαι „sittlich besser werden“ (318 A und E). Nie ist aber von der Aufgabe des Bürgers als solchen, als eines Faktors im Staate die Rede; wieder wird doch nur der einzelne und sein Glück als Ziel gesehen,

der Staat nur als eine Mehrheit von Individuen betrachtet; sind diese gut, hochstehend, glücklich, dann ist es auch der Staat. Aus diesem Geiste heraus schreibt Protagoras *περὶ φιλοτιμίας, περὶ τῶν ἀρετῶν*, aus ihm heraus stellt Gorgias Tugendtabellen und -charakteristiken auf, aus ihm heraus behandelt auch Sokrates Staat und Ethik, denn es muß uns in jeder Hinsicht klar sein, daß auch er dieser Generation angehört. In allem Äußerlichen trägt er ihren Typus. — In dieser Generation werden die Grenzen der Ethik abgesteckt, sie erklärt das Glück als Ziel des Lebens, sie bringt die triebethischen Probleme auf die Antithese Lust und Tugend; alles Dinge, welche nachher zu Formeln erstarren, die nur mühsam mit Leben gefüllt werden können. Diese Urantithese hat ihre vorbildliche Form im Herakles am Scheideweg erhalten, den Prodikos als erster gestaltete. 10

Die interessanteste und für uns aufschlußreichste Figur dieser Zeit (außer Sokrates) ist der durch neue Papyrusfunde fassbar gewordene oder zum mindesten besser durchdenkbare Antiphon der Sophist. Seine Lehre ist die reine Übertragung der parmenideischen Transzendenz auf die innere Ethik. Die eine seiner beiden Hauptschriften *περὶ ἀληθείας* „über die Wahrheit“, aus der zwei größere Stücke neu gefunden worden sind, führt neben physikalisch-anthropologischen Dingen offenbar aufs konsequenteste den Gegensatz *φύσις . . . νόμος* „Natur und Gesetz (Brauch)“ durch, der nichts anderes ist als die Antithese Wahrheit und Schein des Parmenides. Die Natur ist dabei die reine Wunscherfindung, eine erträumte Idealwelt, eine äußere und innere Harmonie, während der *νόμος*, wie der diesseitige Kosmos, durch Unruhe, Verschiedenheit und Widerspruch getrübt ist und darum nicht die Wirklichkeit sein darf. Charakteristisch sind dafür Worte, die den Gegensatz zu dem Menschen schildern, der gegen die irdischen Gesetze verstößt: *τῶν δὲ τῆ φύσει ξυμφύτων ἔάν τι παρὰ τὸ δυναιὸν βιάζηται ἔάν τε πάντας ἀνθρώπους λιάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἔάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μείζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν* „bei den naturgegebenen Dingen, wenn er dagegen Gewalt anwendet, sollte auch kein Mensch ihn dabei ertappen, so ist das Übel doch nicht geringer und sollten ihn auch alle Menschen sehen, so ist es doch nicht größer. Denn kein Scheinschaden, sondern ein wahrer Schaden tritt ein“ (Col. 2 Z 10; Diels⁴ S. XXXII). Auf Grund solcher Fragmente konnte man zur Meinung kommen, es wäre Antiphon einer jener Aufklärer, die die herrschenden Moralbegriffe entlarven, sie als naturwidrig empfinden (*τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῆ φύσει κείται* „die meisten der durch Gesetz als gerecht anerkannten Dinge stehen im Widerspruch zur Natur“ Col. 2, Z. 26), um an ihre Stelle ein Naturrecht, z. B. eine Theorie vom Rechte des Stärkeren zu stellen wie Kallikles bei Platon. Er hätte damit in jene für die äußere Ethik so fruchtbare Aufklärungsbewegung hineingehört, an die man beim Namen 30 40

Sophistik zuerst denkt; findet sich doch bei ihm zum erstenmal der Gedanke der Gleichheit von Griechen und Barbaren (Fragm. B Col. 2 Z. 27, Diels⁴ S. XXXVI). Aber die längst bekannten Fragmente aus der andern seiner Hauptschriften, *περὶ ὁμοιοῦσας*, lehrten bald die Sache recht anschauen; diese *ὁμόνοια* ist nichts anderes als die ionische Harmonia, vom Kosmos auf den νοῦς übertragen, von der Physik auf die Psychologie. Das Leben wird voller Pessimismus betrachtet: τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρω τό τε μήκος τοῦ βίου ἡμέρα μιᾶ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἧ ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις „das Leben gleicht einer eintägigen Wache und die Lebensdauer sozusagen nur einem einzigen Tage, an dem wir rasch unsere Blicke zum Lichte erheben, um dann die Parole den nachgeborenen andern weiterzugeben“ (Diels 80 B 50). Die Kürze zwingt zu vorsichtiger Ausnutzung, denn man kann das Leben nicht wie einen falsch gesetzten Spielstein zurücknehmen und wieder richtig einsetzen (B 52); man darf nicht leben wie gewisse Menschen, οἱ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ ὡς ἑτερόν τινα βίον βιωσόμενοι „welche nicht das gegenwärtige Leben leben, sondern sich mit großer Mühe ausrüsten, als ob sie noch ein anderes Leben zu leben hätten“ (B 53). Darum muß man schauen, was not tut. Alles Äußere, 20 Materielle kann das nicht; deutlich spürt man aus den wenigen Fragmenten, wie das Glück ganz auf eine innere Ethik basiert ist. Die Erziehung ist ihr Kern; denn nur wer von Jugend auf sich geübt hat, kann sich beherrschen (B 60). Vernünftig ist, wer τὰς παραχρημα ἡδοναῖς ἐαυτὸν ἐμφοράσει „wer sich den Augenblicksleidenschaften verschließt“ (B 58); nur wer sich selbst bezwungen hat, ist κόσμιος „sittlich hochstehend“. Also eine Organisation der Triebe, denen tief in ihr Wesen geschaut wird, weil es nichts Furchtbareres gibt als ἀναρχία auf seelischem Gebiet (B 61).

Die Schilderung der geistigen Haltung der nachparmenideischen Zeit, für die ich absichtlich im allgemeinen den so oft mißbrauchten Namen der Sophistik vermieden habe, ist auf engste an Parmenides anzuknüpfen. Der Versuch, das Suchen nach der Kunst des εὖ λέγειν, also nach Rhetorik als den treibenden Zug in ihr zu sehen (den Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Teubner 1912, gemacht hat), ist glücklicherweise sofort im Keime erstickt worden (vor allem von Wendland und Pohlenz). Aber auch die einseitige Festlegung auf den Begriff „Aufklärung“ trifft doch nur eine Seite der ganzen Zeit, und zwar eine relativ nebensächliche. Das Unbestimmte, das diese Zeit an sich hat, gehört aufs innerste zu ihrem Wesen — es ist ein Ausdruck der Unsicherheit, des Suchens nach einem Stoff des Denkens, ev. nach einem neuen Symbol, nachdem das alte zu Ende entwickelt worden war. Für Antiphon wurde zuerst nach dem Fund des ersten Stückes (zugänglich am besten bei Diels⁴ [— Anhang zu Diels³], S. XXXI ff.), der überhaupt das Interesse auf ihn gelenkt hatte, mehr die moralrevolutionäre Tendenz herausgearbeitet. Die richtige Erkenntnis gewann dann Ettore Bignone in mehreren Aufsätzen, vgl. besonders *Antifonte Sofista ed il problema della Sofistica nella storia del pensiero Greco* (Nuova Rivista Storica anno I, 1917) und *Supra un nuovo papiro della verità di Antifonte Sofista* (Rivista di filol., nuova serie, anno I 1923, S. 145 ff.).

Was wir an Aufklärungsliteratur aus dieser Zeit besitzen, ist nicht überwältigend.

Die Konventionalität der Moral, ihre Gebundenheit an Ort und Zeit ist zwar ein vielbehandeltes Thema, aber mehr im spielerischen Sinne, schon weil es sich ja nicht um innere Ethik handelt. Es soll mehr Übungsmaterial sein mit seinen zwei oppositionellen Standpunkten. Die ethischen Umwälzungen sehen bedeutender aus, als sie in Wirklichkeit gewesen sein mögen, da die Entwicklung auf dem Boden Athens katastrophaler gewesen sein wird; die Ionier auf alle Fälle waren weit voran. Mit dieser Einschränkung ist freilich die in den Stücken des Euripides zutage tretende Gesellschaftskritik ungeheuer eindrucksvoll, gerade verglichen mit der konservativen Haltung seines Zeitgenossen Sophokles. Vgl. zu dieser Seite der Sophistik die zahlreichen Aufsätze von Wilhelm Nestle, vgl. Überweg (S. 61* u. S. 64*). Das interessanteste Literaturdokument dieser spielerischen Moralbetrachtung sind die *Λισσοὶ λόγοι* (Diels 83).

In ganz begreiflicher Weise brachte das Aufgeben des kosmologisch-naturwissenschaftlichen Symbols mit dem Menschen, bei dem innere und äußere Ethik nicht geschieden wurden, auch das Interesse für Geschichte und speziell Kulturgeschichte. Schon bei der Doxapartie des Parmenides, wo in der Mitte der „Kränze“ eine Göttin sitzt, die Geburt und Paarung der Menschen lenkt und zuerst den Eros geschaffen hat (Fragm. 12 u. 13), ist dies spürbar; bei Empedokles aber und Anaxagoras spielen Kosmogonie und Kulturgeschichte bereits eine ansehnliche Rolle, in dem Sinne, daß anstatt eines permanenten Kraftprinzips schüchtern ein historisches Kraftprinzip eingeführt wird. Schon werden, z. T. in Fortführung alter Chroniken, allerlei antiquarische Sammlungen begonnen: Hippias von Elis ediert die Olympionikenlisten, Hellanikos von Mytilene organisiert die Chronologie des Mythos u. ä. m. Weniger gehört hierher das Geschichtswerk des Herodot, da der historische Zweck und Erfolg neben dem erzählerischen mehr ein Parergon ist. Aber der Begriff der Wahrheit existiert weder für die Geschichte noch überhaupt für die langsam keimenden Geisteswissenschaften. Er taucht zum erstenmal auf, und zwar sofort bis in die letzten Folgerungen gesteigert, im Geschichtswerk des Thukydides. Ein leidenschaftlicher Drang lebt darin, vom Zufälligen, was ihm der Fall Athens bedeutet, zu abstrahieren und zu den ewigen Werten der letzten Wahrheit durchzudringen, die in der ideellen Überlegenheit Athens und seiner Tendenzen liegt. Es gibt nur eine Deutung für dieses Problem: Der Versuch einer Symbolbildung liegt vor uns. Es ist natürlich, daß die innere Ethik, unlösbar, wie sie sich auf dem eigenen Boden fühlt, nach einem neuen Symbol ringt; eine Generation später fand sie es in der Erkenntniskritik und Logik Platons. Da sie jetzt mit äußerer Ethik (und Kulturtheorie und -geschichte) verbunden war, liegt der Gedanke nahe, daß sie diese Verbindung dazu brauchte, um ein geschichtliches Symbol zu suchen. Der Versuch ist ohne eigentliche Nachfolge geblieben; auch die wissenschaftliche Historiographie hat den Wahrheitsfanatismus nicht konserviert, wie dies vorher bei den aus dem ionischen Symbol erwachsenden Naturwissenschaften der Fall gewesen war. Erst in der Neuzeit sind solche geschichtlichen Symbole erfolgreich aufgenommen worden (z. B. Hegel). Bei Thukydides ist ähnlich wie bei Heraklit die verwundete Leidenschaft

darum so ungeheuer, weil das Symbol sich während des Schaffens als unmöglich erwies. Um so lauter muß er es verkünden, um so schwerer um die Wahrheit kämpfen.

Ganz geschieden durch Ort und Art von all diesen im Treiben der Öffentlichkeit lebenden und in ihr aufs stärkste verankerten Persönlichkeiten ist Demokritos von Abdera, der letzte Vorsokratiker, weil er, zwar geraume Zeit über Sokrates' Tod hinaus lebend, unbeeinflußt von diesem blieb. Die ernste Tradition und die Sage wetteifern miteinander, seine wissenschaftliche Universalität und seine hohe Geistigkeit zu betonen — Demokrits Gestalt ist nur der des Aristoteles zu vergleichen. Seine Naturbetrachtung ist gänzlich symbollos, reine Wissenschaft; in großartiger Weise trifft er eine Selektion des Besten aus dem ihm Überkommenen und baut darauf weiter. Seine Ethik, die er als erster neben die Naturforschung stellt, natürlich unter dem Einfluß der Sophistik, als selbstverständliches Arbeitsfeld des wissenschaftlichen Menschen, könnte leicht den Eindruck erwecken, derjenigen des Antiphon ähnlich zu sein: Die indirekte antike Überlieferung betont auch bei ihm die Gegensatzstellung zum Staat, dessen Gesetze ihm *ἐπίνοια κακή* „ein schlechter Einfall“ waren und von dessen Recht er sagt *τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως* „das was als gerecht gilt, sei nicht gerecht, ungerecht aber, was im Gegensatz zur Natur steht“ (Diels 55 A 166). Aber abgesehen von der selbstverständlichen Neigung jeder innern Ethik zum Quietismus, ist diese Ähnlichkeit bei Leuten der gleichen Generation nicht weiter verwunderlich. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber, daß auch diese Ethik auf sorgfältiger Selektion des Besten, was vorher darüber gedacht worden war, beruht. Suchte er nach dem Vorzüglichsten der vorhergehenden Zeit auf dem speziellen ethischen Boden, so mußte er sich in erster Linie mit dem Pythagoreismus auseinandersetzen, wie denn auch eines seiner Bücher den Titel *Πυθαγόρης* trägt (Diels 55 B 0a). Von diesem ist er aufs stärkste beeinflusst; abgestreift wird nur alles Spezifische, die Seelenwanderung, die Zahlen-spekulation, die konstruierte psychologische Basis — aber nicht ganz; den Gedanken der Symmetria behält er bei. Sätze, wie die gleich zu zitierenden, verraten die Abhängigkeit: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετρίῳτητι τέρσιος καὶ βίου συμμετρίῳ· τὰ δ' ἑλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆ ψυχῆ· αἱ δ' ἐκ μεγάλων διασημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὐτε εὐσταθείες εἰσὶν οὐτε εὐθυμοί* „Wohlgemutheit erringen sich die Menschen durch Maßhalten in der Lust und Symmetrie der Lebensführung. Was aber in zu geringem oder überflüssigem Maße vorhanden ist, pflegt umzuschlagen und große Bewegungen in der Seele hervorzurufen. Die in großen Gegensätzen sich bewegendes Seelen sind weder beständig noch wohlgemut“ (B 191) und *καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἑλλειψις οὐ μοι δοκεῖ* „schön in allem ist das Gleichmaß; Übermaß aber und Mangel gefallen mir nicht“ (B 102).

Da Demokrit aber der psychologische Gedanke, schon wegen seiner spekulativen Haltung, viel weniger interessiert als der für das Leben normative, so wandelt sich ihm auch die Terminologie, wie das erste der eben genannten Zitate zeigt. *εὐθυμία*, guter Seelenzustand, ist das, was zu erstreben ist. Sie hat bezeichnende Synonyme: *εὐδαιμόνεια* (Nebentitel seines Hauptwerkes), *ἁρμονία, συμμετρία* (A 167, 169, B 4). Diese Euthymie hat jene schillernden Farben wie sie das höchste Gut aller antiken Lusttheorien an sich trägt; sie hält sich zwar von den „Lüsten“ ziemlich fern — im Gegensatz zu Epikur — ist aber doch nicht reine Schmerzlosigkeit, sondern „edle Lust“, wie überhaupt die prinzipielle Durchdenkung der eigenen Lehre sehr zu wünschen übrig läßt. Mit Recht wird Demokrit vorgeworfen, daß damit ein zweites oberstes Prinzip, das Edle, hineinkomme; aber dessen wird er sich selber bewußt gewesen sein, hätte es aber als einen Streit um Worte betrachtet, da er die Realitäten auf seiner Seite sah. Vielleicht fehlte ihm der Mut der rücksichtslosen Konsequenz, aber er fühlte eben, daß die großen lustbetonten Affekte, die er darum einfach mit den ungerechten identifiziert, zu Störungen des innern Gleichgewichts und damit zu Unlust führen. In ähnlicher Weise mischt er die Prinzipien der äußern und innern Ethik, viel stärker als im Pythagoreismus, schon deshalb, weil die stark hedonistische Ausprägung (gegenüber der psychologischen der Pythagoreer) die Unterstreichung der Behauptung verlangt, daß diese Auffassung zugleich auch im gemeinen Sinne sittlich sei. So wird jede ungerechte Regung einfach als unzulässig hingestellt, sie verunstaltet die eigene Seele, z. B. *ὁ φθονῶν ἑωυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπεῖ* „der Neidische fügt sich selber wie einem Feinde Leid zu“ (B 88). Lust und Zukömmlichkeit sind aber identisch: *ὅρος συμφορῶν καὶ ἀσυμφορῶν ἐστὶν καὶ ἀτερπείη* „Grenze des Zukömmlichen und Unzukömmlichen sind Lust und Unlust“ (B 188). So kann er geradezu sagen: *ὁ μὲν εὐθυμὸς εἰς ἔργα αἰεὶ φέρεται δίκαια καὶ νόμιμα . . . ὁ δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῆ καὶ τὰ χρηρῆ ἔόντα μὴ ἔρδῃ, τούτῳ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπεῖν . . .* „der Wohlgesinnte wird immer zu gerechten und sittlich vollkommenen Handlungen hingetrieben . . . wer aber sich um die Gerechtigkeit nicht kümmert und das, was not tut, nicht vollbringt, dem gereichen alle diese seine Taten zur Unlust“ (B 174).

Der Feind der *εὐθυμία* ist in erster Linie die Maßlosigkeit: *εἴ τις ὑπερβάλλου τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτερπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνεται* „wenn einer das richtige Maß überschreitet, so wird leicht die höchste Lust zur höchsten Unlust“ (B 233). Seine Triebe muß man beherrschen, *θυμῷ μάχεσθαι* „mit seiner Leidenschaft kämpfen“ (B 236), denn *αἰ περί τι σφοδραὶ ὀρεξίαι τυφλῶσιν εἰς τὰλλα τὴν ψυχὴν* „die heftigen Erregungen in irgendwelcher Richtung machen die Seele für alles übrige blind“ (B 72). Man soll zwar den natürlichen Bedürfnissen nicht widerstreiten (B 289); aber leicht lassen sie sich befriedigen, denn, wessen der

Leib bedarf, das steht allen leicht und ohne Mühe und Anstrengung zur Verfügung (B 223; vgl. B 210). Von Pythagoras bezieht er den Begriff des *καιρός*; jede Lust hat ihren *καιρός*; nur dann ist sie wirklich eine Lust, aber *ἥδοναὶ ἄκαιροὶ τίκτουσιν ἀηδίας* „unzeitgemäße Lust ruft Unlust hervor“ (B 71). Die Schwierigkeit liegt in der Erkenntnis des *καιρός* (B 226). Diese ist das Ziel der Philosophie, der *σοφίη ἁθάρμβος* „Weisheit, die sich nicht imponieren läßt“ (B 216), denn sie ist es, die die Seele von den Leidenschaften befreit (B 31). Sie lehrt, was not tut, nicht *τὰ ὀφνεῖα πολυπραγμονεῖν, ἀγροεῖν τὰ οἰκίηια* „sich um Fremdes kümmern und das Eigene nicht verstehen“ (B 80); sie lehrt Selbstbeherrschung, auch wenn das Glück einem zu lachen scheint (B 3). Damit diese Weisheit sich erhärten kann und man also zu glauben fähig ist, die Seele sei allein verantwortlich für Glück und Unglück (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη* „Glück und Unglück liegt in der Macht der Seele“ B 170), muß der Zufall, das Schicksal möglichst zurückgedrängt werden. Ganz ist dies natürlich nicht möglich, aber seine Wirkung muß als verschwindend gering hingestellt werden neben den seelischen Einflüssen; nur die Narren richten sich nach den Schicksalsgewinnen (B 197). Die Dummen sind es, die *τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφρασιν ἰδίης ἀβουλήης· βαιὰ γὰρ φρονησεί τύχη μάχηται, τὰ δὲ πλείεστα ἐν βίῳ εὐξόνητος ὀξυδερκεῖα κατιθάνει* „die das Götterbild des Zufalls zur Beschönigung ihrer eigenen Ratlosigkeit schufen, denn nur selten kämpft der Zufall gegen die Vernunft an; die meisten Situationen des Lebens regelt ein vernünftiger Scharfblick“ (B 119). Ohne diese philosophische Verhaltensweise wäre unser Inneres ein *ποικίλον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμιεῖον* „eine reiche und schlimme Vorratskammer von Schlechtigkeiten“ (B 149). Das führt ihn zu dem kühnen Gedanken, der eine bewußte Parodie pythagoreischer Ideen ist, die die edle Seele in der Kerkerhaft des Leibes schmachten lassen, daß der Körper eigentlich die Seele vor Gericht ziehen sollte wegen der Unbilden, die sie ihm antut (B 159). Rettung gewährt allein die Fähigkeit, die Lust nicht auf das Sterbliche zu richten (B 189). Dieses Unsterbliche, das freilich einem nicht in den Schoß fällt, denn nur *τὰ αἰσχρὰ ἄνευ πόνου ἀντόματα καρποῦται* „das Unedle kann ohne Mühe von selber gepflückt werden“ (B 182) — dieses Unsterbliche ist Bildung, die den Glücklichen ein Schmuck, den Unglücklichen eine Zuflucht ist (B 180), und Kunst. Ganz in pythagoreischem Geiste spielt diese eine große und frei und unrationalistisch nachempfundene Rolle; *αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται* „die großen Freuden entstehen aus der Betrachtung der hervorragenden Kunstwerke“ (B 194). Der Dichter in seinem Wahnsinn (B 17) ist ihm nicht wie den Spätern ein Objekt des Mißtrauens, sondern er sagt von ihm *ποιητῆς δὲ ἔσσαι μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν* „alles, was ein Dichter mit Enthusiasmus und heiliger Begeisterung schreibt, das ist sicher schön“ (B 18).

Seine ethischen Ansichten legt Demokrit in seiner Hauptschrift *περὶ εὐθυμίας* „über die Wohlgemutheit“ dar; diese Schrift wollte Hirzel (Hermes 14, 1879) aus Seneca rekonstruieren, eine ganz verfehlte Idee. Über ihre Art steht das beste bei P. Friedländer, *Υποθήκαι* (Hermes 48, 1913). Daneben sind noch viele Fragmente eines andern ethischen Werkes erhalten, das Ermahnungssätze (*ὑποθήκαι*) enthielt, mehr populär gehalten, aphoristisch in der Weise des Heraklit (vgl. Friedländer a. a. O.; bestätigt aus der Nachfolge Epikurs in den *κύρια δόξαι* durch P. Von der Mühl, Festgabe Adolf Kaegi dargebracht [Frauenfeld 1919]). — Eine Leukipposfrage gibt es auf dem Gebiete der Ethik nicht. Hingegen ist dahin Unsicherheit und Ängstlichkeit gebracht worden durch die vermeintlichen Entdeckungen Heinrich Laues (De Democriti fragmentis ethicis, Diss. Göttingen 1921; Die Ethik des Demokritos in: Jahresberichte des philol. Vereins zu Berlin, 49. Jahrg. Heft 1 u. 2 [Weidmann, 1923 u. 1924]). Laue will nach dem Vorbild v. Arnims aus der Sammlung der ethischen Fragmente alle diejenigen ausmerzen, die in den Handschriften des Stobaios den Namen des Demokrates tragen. Er behauptet, daß nicht nur stilistische Unterschiede vorliegen — die sich aus dem Charakter der beiden Werke, denen die Fragmente entstammen, zur Genüge erklären ließen — sondern daß darin auch völlig voneinander abweichende ethische Anschauungen ihren Ausdruck fänden. Diese Behauptung ist sofort von Diels⁴ II, S. XVI bekämpft worden; eine ausführliche und, wie uns scheint, die Sache wieder einmal erledigende Antwort gibt Rudolf Philippson, „Demokrits Sittensprüche“, Hermes 1924. — Demokrits Ethik ist ausführlich dargestellt worden von Natorp, Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen, Marburg 1893. Das „Archaische“ an der demokritischen Ethik, d. h. die Unmöglichkeit, auf sie die für die späteren Schulen maßgebenden und auch von diesen ausgearbeiteten ethischen Fragestellungen anzuwenden, ist von ihm vernachlässigt. Auch sucht er zu viel Demokritisches bei andern Philosophen, zu wenig aber bei Epikur. Epikurs Ethik ist, abgesehen vom Zeitcharakter, die des Demokrit, so gut wie dieser Sachverhalt in der Physik vorliegt.

IV. SOKRATES

Die Philosophiegeschichte läßt mit Sokrates († 399) die ethische Periode der antiken Philosophie beginnen. Aus dem im vorherigen Kapitel Gesagten folgt ohne weiteres, daß dies von vornherein falsch sein muß, denn, was man eine ethische Periode nennen kann, das beginnt oder es muß vielmehr beginnen unmittelbar nach der letzten kosmischen Lösung, da es ja nur eine Rückkehr zu dem eigentlichen Problem ist, eine unfreiwillige Abkehr vom Symbol. Immerhin gehört Sokrates nahe an jene erste Generation der Sophisten heran, die das unfruchtbare Erbe des Parmenides zu verwalten hatte. Wir werden uns demnach nicht wundern, wenn er äußerlich so viele Züge der Verwandtschaft mit seinen Zeitgenossen aufweist, daß er geradezu als einer der Sophisten erklärt werden und aus diesem Zusammenhang seine Deutung empfangen konnte. Charakteristisch für seine ganze Generation ist die zwar selbstverständliche Rückkehr zu ethischen Problemen, aber gleichzeitig eine große Unsicherheit und Zaghaftigkeit im Anpacken derselben. Äußere und innere Ethik gehen durcheinander. Auch für Sokrates existiert kein Zweifel, daß das letzte Ziel allen menschlichen Strebens das Glück ist; aber die Wege zu ihm geht er nicht als Mensch, als Individuum, sondern als Bürger, als Glied einer sozialen Gemeinschaft. Politik ist ihm wie den andern iden-

tisch mit Ethik. Wie für die Sophisten sind auch für Sokrates die ethischen Themata Übungsplätze, Meletemata für formelle Leistungen. Er will damit überzeugen, er will Gegner besiegen. Es ist ihm um diese Tat mehr als um eine Wahrheit zu tun. Seine Gegner haben eigentlich nicht wirklich eine andere Meinung als er, sie sind ihm nicht inhaltlich oppositionell gesinnt, sie machen nur den Eindruck, wenig nachgedacht zu haben, vor allem aber der überlegenen Gesprächsführung des Sokrates auch nicht im entferntesten gewachsen zu sein. Gewiß sind spätere Geschlechter unter dem Eindruck dieser sokratischen Gespräche darauf
 10 geführt worden, die Denkformen und im Zusammenhang mit ihnen die Erkenntniswege zu prüfen, gewiß haben Leute wie Antisthenes und vor allem Platon die Anregungen zu ihren logischen und erkenntniskritischen Untersuchungen aus ihnen bezogen — es ist aber ein bedenklicher Irrtum, Sokrates die gleichen Absichten und die gleichen Resultate zuzuschreiben. Mag auch wertvolle Vorarbeit für eine wissenschaftliche Erfassung des Denkprozesses geliefert werden dadurch, daß vor allem die Begriffe von den Einzel Tatsachen immer wieder geschieden und als innerlich andersartig hingestellt werden, so müssen wir von all dem in der historischen
 20 Auffassung des Sokrates abstrahieren. Dies ist nur eine seiner ständig sich wiederholenden Kampfmethoden, die ebensowenig um ihrer selbst willen gewählt werden, als die ethischen Resultate um ihretwillen da sind. Man tut den letzteren selbst damit noch zu viel Ehre an, wenn man sie im Gegensatz zu den deduzierenden Partien der Dialoge als Wunschvorstellungen ansieht, die in diese hineinprojiziert wurden. Diese Resultate sind die konventionellen Tugendvorstellungen; wichtig allein ist das Ringen um ihre Definition, weil dabei Feinde besiegt werden. Ganz ähnlich steht es mit einem zweiten Problem, das recht häufig zu Wort kommt, der Frage, wer eigentlich Fachmann auf moralischem Gebiete sei. Auch dieses Thema ist nur ein dankbar und häufig verwendetes Kampf-
 30 mittel, das nie zu Ende geführt wird, aber vom technischen Standpunkt aus sehr wirksam ist: Die Parallelisierung von Ethik und andern τέχναι ist nur ein Kunstgriff; im Grunde liegt ihm nichts ferner als das, was einzig not tut, auf gleiche Stufe mit gleichgültigen und nur für die Praxis wichtigen Kunstfertigkeiten zu stellen.

Wirklich anders als bei den Sophisten wird der ganze Vorgang erst nach dem Sieg. Die Art und Weise wie er diesen Sieg erringt und den Gegner niederwirft, die Dialektik ist doch auch nur ein Spezialfall der sophistischen Technik, nicht von ihm erfunden, freilich von ihm zu
 40 höchster Vollkommenheit gebracht. Auch Protagoras anbietet sich zu dialektischem Verfahren, *κατὰ βραχὺ ἀποκρίνεσθαι* (Platon Prot. 329 B); aber erst Sokrates braucht dieses ausschließlich, und erst er will von *μακροὶ λόγοι* „Langreden“, d. h. von der gewöhnlichen Art der Unterrichtsrede überhaupt nichts wissen. Die Begründungen, die er dafür gibt, sind ganz und gar nicht stichhaltig: Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren,

Sokrates war sich dessen genau bewußt, daß er dieses Werkzeug wie kein anderer zu handhaben imstande sei und daß er mit solchen Waffen des Sieges gewiß sein könne. Wären die andern durch ihre Renommisterei nicht genötigt, sich auf jede gestellte Bedingung einzulassen, so wäre des Sokrates Sieg kaum so sicher, wie er es mit der Dialektik je und je ist. Auf diesem Boden ist jeder Widerstand des Gegners nutzlos. Falls es Sokrates nur gelingt, ihn festzuhalten — dies ist das einzige ängstliche Moment in der Sache des Sokrates —, so ist dieser rettungslos verloren. Besonders skrupulös ist diese Technik freilich nicht; sie wird es auch nie werden trotz der großen Aufgabe, die sie in den nachsokratischen Philosophien zugewiesen erhält. Es geht nicht an, archaischem oder primitivem Denkvermögen die vielen schlimmen Entgleisungen und Abweichungen von der Logik zuzuschreiben — mit bewußter Bösartigkeit, die Gegner reizend, sie zu letztem Unsinn verführend, höhrend und dann wieder, wenn einer sich davonstehlen will, ihm schmeichelnd, so wirft mittels seiner Dialektik Sokrates alles zu Boden, was sich mit ihm einläßt. Aber noch viel auffallender ist sein Verhalten nach dem Siege. Kaum ist im Gespräch ein scheinbares Resultat erreicht, wenn es überhaupt je zu einem solchen kommt, wird es von Sokrates selber seiner Bedeutung entkleidet: Der Sieger vereint sich mit dem Besiegten, über den er eben mit rücksichtslosester Überlegenheit triumphiert hat, im inbrünstigen Bekenntnis seines Nichtwissens (Schluß des platonischen Protagoras). Dieses vielbeschriebene sokratische Nichtwissen — es ist tatsächlich das Hauptproblem der ganzen sokratischen Frage. Neben diesem Nichtwissen, das nicht nur Ausgangspunkt einer um Erkenntnis ringenden Seele ist, sondern befremdenderweise zugleich Ziel und Ausklang, tritt alles Gegenteilige, das Wissenwollen, die Erweiterung des Wissens, in der Diskussion zurück. Wenn dem so ist, dann braucht man sich allerdings über die frivole Unbekümmertheit, um die Zuverlässigkeit seiner Methode und seiner Deduktionen nicht zu wundern. Ihr logisches Resultat, das was an Erkenntnis dabei herauskommt, ist im besten Falle nur Nebenwerk, wahrscheinlich nicht einmal das, sondern nur Mittel zum Zweck. Was aber kann nun dieser Zweck sein, der die Mittel heiligt? Das Siegen an und für sich, das Rechthaben, kann es nicht sein, wie wir schon gesehen haben, sonst müßte die Stimmung des Ausgangs eine andere sein. Der einzige Ausweg ist, darin sein Ziel zu sehen, daß er seine Gegner zwingen will, zuzugeben, sie wüßten nichts, so wenig wie er selber. Zu dieser einzigen Erkenntnis, die er für sich selber errungen hat, will er auch andere bekehren. Ja, während des Kampfes, in der Hitze des Gefechtes, wo der Kampfpfeil für Momente aus dem Blickfeld verschwindet, da mag auch des Sokrates Haltung die siegesfreudige und hochgemute eines rücksichtslosen Kämpfers sein; nach dem Kampfe aber, wenn die Besinnung zurückkehrt, fehlt ihm begreiflicherweise aller Grund zum Triumph, hat er den Gegner doch nur so weit gebracht, daß dieser hat zugestehen müssen,