

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit

Gomperz, Heinrich

Jena, 1904

Die Lebensauffassung der Griechen im Allgemeinen. Zweite Vorlesung.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057

DIE LEBENSAUFFASSUNG DER GRIECHEN IM ALLGEMEINEN

ZWEITE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben das letztmal das Ideal der inneren Freiheit sachlich betrachtet und einigermaßen gewürdigt, und uns damit den Schlüssel zum Verständnis der antiken Ethik verschafft, wenn anders dieses Ideal in der Tat all den verschiedenartigen Richtungen als gemeinsamer Grundgedanke (oder vielleicht noch besser: als gemeinsame Grundtendenz) zugrunde liegt, welche die Lebensauffassung der alten Philosophen uns zeigt. Und so können wir ohne weitere Vorbereitung unserem eigentlichen Gegenstande uns zuwenden.

Dieser Gegenstand ist die antike Ethik. Aber antike Ethik heißt griechische Ethik. Denn der merkwürdige Mangel, noch mehr an philosophischer Begabung als an philosophischem Interesse, den das römische Volk nie überwunden, ja den es sogar einigermaßen auch noch auf die modernen romanischen Völker übertragen hat, zeigt sich in der Ethik nicht minder als in den anderen philosophischen Disziplinen. Alles römische Philosophieren, von dem wir unmittelbar oder mittelbar Kunde haben, ist ohne Ausnahme ein Ableger der griechischen Spekulation. Ja, in den meisten Fällen ist es noch weniger als das: lateinische Übersetzungen, Bearbeitungen und Kompilationen griechischer Vorlagen sind noch häufiger als lateinisch geschriebene Beiträge zum griechischen Gedankenkreise. Wenn wir auch die verlorenen Schriften der pythagoreisierenden Sextier und die erhal-

tenen des Stoikers Seneca zu der zweiten Gruppe rechnen wollen, so wird man doch nicht umhin können, die meisten der eklektischen Werke Ciceros und wohl auch Varros, sowie das Lehrgedicht des Epikuräers Lucrez der ersten zuzuzählen. Wir haben es also im folgenden fast ausschließlich mit hellenischen Gedanken zu tun.

Ich sage „hellenisch“ — und sofort steht vor unserem geistigen Auge jenes typische Bild, das man übereingekommen ist, für das des Hellenen auszugeben: das Bild eines Mannes, der, schönen Körpers, offenen Auges, raschen Geistes, künstlerisch veranlagt, seine Triebe „auslebt“, aber durch weises Maßhalten sie miteinander in Einklang setzt, sein Leben zu einem harmonischen Kunstwerke gestaltet, und dabei, ein freier Mensch unter freien Staatseinrichtungen, seine Person dem Dienste seiner Vaterstadt widmet. Dieses typische Bild ist im wesentlichen eine Fälschung, und zwar eine, wenn auch gutgläubige, tendenziöse Fälschung. Genauer gesprochen: es ist das, von Widersprüchen durchtränkte Residuum einer Reihe sukzessiver Fälschungen. Welche typische Erscheinung immer nämlich Europa in den letzten Jahrhunderten bekämpfte, es mußte der Hellene ihr Gegenbild abgeben. Er war, wenn Sie mir einen Ausdruck von zweifelhaftem Geschmacke verzeihen wollen, der Fahnenstock, an dem jede Generation das Banner ihres Ideals gehißt hat. Für die Männer der Renaissance war die Antike die einzige außerhalb des christlichen Kulturkreises geschichtlich gegebene Realität, und damit der natürliche Stützpunkt für die beginnende Reaktion gegen die Alleinherrschaft christlicher Ideen. So ist sie in die Rolle des „Ideals um jeden Preis“ hineingewachsen, und seither ist der Grieche, je nach der Mode des Jahrhunderts, bald ein mystischer Seher, bald ein aufgeklärter Rationalist; bald ein Vertreter kosmopolitischer „Humanität“, bald ein solcher des selbstgewissen Nationalbewußtseins; bald ein Bewunderer klassischer Ruhe, bald ein Adept romantischen Schwunges; bald ein selbstherrliches Individuum, bald ein entsagungskräftiger Patriot; bald ein stürmischer Freiheitskämpfer, bald eine aristokratische Herren-

natur gewesen. Denken Sie sich nun, man hätte von ihm in allen diesen Stellungen photographische Aufnahmen auf einer und derselben Platte gemacht, so können Sie sich leicht vorstellen, wie einheitlich, wie deutlich und wie richtig das Bild geworden sein müßte, das als Ergebnis all dieser Metamorphosen übrig geblieben wäre. Wie war es aber möglich, daß die Griechen so verschieden überhaupt gedeutet werden konnten? Bei einem Volke, das, wie andere auch, eine unermessliche Mannigfaltigkeit von Charakteren einschloß, und im Laufe einer über tausendjährigen Geschichte Herrschaftsphasen verschiedenster Geistesrichtungen einander ablösen sah, scheint dies nicht einmal besonders verwunderlich. Auch andere Völker würden für eine derart vorschnell verallgemeinernde Betrachtungsweise sehr disparate Eindrücke ergeben: auch der Typus des „Galliertums“ würde sich nicht gerade durch besondere Einheitlichkeit auszeichnen, wenn er von Rabelais und Corneille, von Voltaire und Rousseau, von Richelieu und Mirabeau, Danton und Napoleon, von Pascal und Diderot in gleicher Weise abgezogen werden sollte. Was in einem Volke von Nationalcharakter vorhanden ist, pflegt so tief zu liegen, daß es zur Darstellung von Typen und Idealen sehr ungeeignet ist. Es kann, je nach den Umständen der Zeit und der Individualität, eine sehr verschiedene Ausprägung finden, und liegt sicherlich — „jenseits von gut und böse“ — in den psychophysischen Elementarvorgängen und in der Art ihrer Verbindung. Ohne den Anspruch erheben zu wollen, von diesen völkerpsychologischen „Urphänomenen“ eine erschöpfende Analyse zu geben, scheint es mir doch zweckmäßig, mit ein paar Worten einige Gesichtspunkte zur Beurteilung der griechischen Volksart auf unserem Wege wenigstens flüchtig zu berühren.

Mit all den Vorbehalten, die bei der Behandlung einer so bedenklichen Materie unerläßlich sind, darf man vielleicht sagen, daß der Grieche mit einer ungewöhnlichen Lebhaftigkeit der Anschauung und Phantasie, mit einer ebenso ungewöhnlichen Beweglichkeit des Geistes, und mit einer nicht minder seltenen

Heftigkeit der Gefühls- und Begehrungsreaktion auf äußere Eindrücke, zwei Eigenschaften verband, die den Grund zu seiner exzeptionellen Bedeutung gelegt haben: eine außerordentlich feine Empfindung für Unterschiede und Ähnlichkeiten, und eine ganz besondere Stärke der Leidenschaft. Auf der ersten beruht der Sinn für das Typische, das Wesentliche der Erscheinungen, und so wächst aus ihr die spezifische Befähigung der Hellenen für die Auffindung wissenschaftlicher Begriffe sowohl als auch künstlerischer Musterbilder hervor. Die zweite, die so stark war, daß der Affekt durch alle momentane Reaktion nicht aufgezehrt werden konnte, hat in politischer Hinsicht sowohl die Stabilisierung irgend einer Verfassungsform als auch die Bildung eines nationalen Gesamtstaates verhindert (als welches beides nur durch die Bescheidung bei einem dauernden Kompromiß hätte zustande kommen können), und so den äußeren Untergang der Nation herbeigeführt; allein indem sie das Individuum von einer schmerzlichen Enttäuschung zur anderen, und den Staat von Krise zu Krise führte, erzwang sie jene Reaktion gegen das ungehemmte Walten der Naturtriebe, welche der Anfang ethischer Besinnung ist; und indem sie dieser Reaktion jene Kraft zur Verfügung stellte, die zu ihrer ernstlichen Durchführung und Umsetzung ins Leben erforderlich war, vermochte sie aus jenem Anfang eine folgenreiche und fruchtbare Entwicklung hervorzutreiben.

Diese Reaktion gegen den bloßen Naturtrieb hat (von der eigentlich philosophischen Ethik zunächst abgesehen) im wesentlichen zwei Formen angenommen, die, wenn auch mit wechselnder Bedeutung, während der ganzen Dauer griechischer Geschichte nebeneinander bestanden haben. Ihre Verschiedenheit aber scheint mir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf soziale und wirtschaftliche Unterschiede sich zurückführen zu lassen.

Alle Hellenen waren Herren, in dem Sinne, daß neben und unter ihnen ein Volk von Knechten der eigentlichen Handarbeit oblag. Aber in dieser Herrenklasse selbst konnte man seit jeher zwei Schichten unterscheiden: eine wohlhabende Schicht von großgrundbesitzenden Patriziern, und eine in gedrückten Ver-

hältnissen lebende Schicht von Kleinbürgern und Kleinbauern. Zwischen diesen beiden Klassen hat der säkuläre Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie gewüthet; und dieser Gegensatz tritt uns schon in den ältesten Erzeugnissen der griechischen Poesie entgegen: Homer ist der Dichter der Großen, Hesiod der der kleinen Leute.

Im Anschlusse nun an diese beiden Gruppen der Bevölkerung dürfte sich auch jener ethische Gegensatz entwickelt haben, von dem ich sprechen will, ohne daß er deshalb mit ihrer Scheidung durchaus hätte zusammenfallen müssen.

Der wohlstuierte Aristokrat, der all seine Leidenschaften befriedigen konnte, und der nur die Erfahrung machte, daß dieses unbeschränkte Gewährenlassen ihn von einer bedenklichen Unternehmung in die andere riß — ihm mußte der Gedanke nahe liegen, seine Triebe zu mäßigen, sie untereinander ins Gleichgewicht zu setzen, mit anderen Worten: seine Zwecke zu einem abgestuften System zu ordnen, sein Leben harmonisch zu gestalten! Und so wie er selbst auf diese Weise zu innerlicher Befriedigung gelangte, so mußte er auch dasselbe Verhalten bei seinem Standesgenossen gutheißen, den es aus einer steten Gefahr für Stadt und Partei zu deren tauglichem Gliede machte. So entsteht im Kreise der von keiner äußeren Macht beherrschten Großen der Gedanke der Selbstbeherrschung, oder, wie der Grieche dies ausdrückt, der Heil-Sinnigkeit¹, als des wesentlichen Momentes in einem, dem eigenen Ich zuträglichen, den anderen gefälligen, also, wie der Grieche sagt, einem guten und schönen Leben².

Ganz anders stellten sich die Verhältnisse den kleinen Leuten dar, die zwar auch nicht allein von ihrer Hände Arbeit lebten, aber doch um ihre Existenz zu kämpfen hatten. Diesen erschien die Schranke, die jene erst selbst sich setzen mußten, als von außen gegeben. Sie war festgelegt in den Verhältnissen, in dem Gesetz, in der Tradition, in der Tatsache des Voneinanderabhängig-, des Aufeinanderangewiesenseins. Ihre Überschreitung stellte sich

1) σωφροσύνη. 2) der καλοκάγαθία.

hier nicht, wie dort, als eine Verletzung des Maßes dar, sondern als eine Verletzung der Ordnung, als Schuld. Oder richtiger: die uralten, superstitiösen Vorstellungen von Schuldbefleckung und Entsühnung feierten hier eine Auferstehung. Und die ganze Energie der Leidenschaft, die vor dieser Schranke, vor dem heiligen Gesetz, zurückweichen mußte, stellte sich in den Dienst des doppelten Verlangens, vor ungeschehener Verschuldung bewahrt zu bleiben, und von der schon geschehenen entsühnt zu werden. Weihen, Mysterien, Sühnkulte hatte es seit unvordenklicher Zeit gegeben. Aber während diese Dinge in den oberen Schichten des Volkes von einer freieren Lebensordnung absorbiert wurden, die ihrer nur an altgeheiligten Terminen gedachte, wurden sie in den unteren zu lebensbeherrschenden Potenzen. Und während dort oben ein Ideal des selbstgewissen Ebenmaßes sich entwickelt hatte, erwuchs hier unten ein Ideal der Heiligkeit. Damit sind die beiden großen Hauptströmungen gegeben, welche das sittliche Bewußtsein des griechischen Volkes beherrscht haben.

Beherrscht — aber nichts ist natürlicher, als daß diese Herrschaft zu verschiedenen Zeiten eine sehr ungleich verteilte sein mußte. In der alten Zeit, solange der Adel die Kultur monopolisierte, und noch lange nachher, solange die Nachwirkungen dieses Zustandes dauerten — und eine soziale Schicht bleibt tonangebend, Jahrhunderte nachdem ihr die politische Macht entglitten ist —, mußte sich das Patrizierideal als die Oberströmung, das Plebejerideal als die Unterströmung geltend machen. Nur ganz langsam und allmählich, als die letzte und entfernteste Konsequenz der politischen Demokratisierung, ist das letztere emporgekommen, um schließlich die Herrschaft zu erlangen und der Zeit sein Gepräge aufzudrücken. Wir nennen gemeinlich diese Wendung den Verfall der Antike.

Und wo bleibt, werden Sie fragen, bei dieser Darstellung und Einteilung die systematische Ethik der Griechen? Wo bleibt das Ideal der Philosophen? Jenes Ideal der inneren Freiheit, das unserer Betrachtung der griechischen Ethik als Fixpunkt dienen sollte?

Ich erwidere: das Gesagte scheint mir unerläßlich zum geschichtlichen Verständnis eben dieser Philosophenethik. Es zeigt uns den Boden, aus dem sie hervorwächst, die Folie, von der sie sich abhebt, den Rahmen, der sie einschließt. So sehr wir sie bewundern mögen, ist es doch unsere Pflicht, sie auch in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu betrachten. Und dazu ist vor allem erforderlich, daß Sie sich darüber klar seien, daß die philosophische Ethik der Alten keineswegs zusammenfällt mit dem sittlichen Bewußtsein des griechischen Volkes, vielmehr zu allen Zeiten diesem gegenüber eine schroff und bewußt gegensätzliche Stellung eingenommen hat. Auch abgesehen von der großen Masse derer, die gewiß in Hellas nicht minder als anderswo ihren Impulsen nachlebten, und bei denen von einer eigentlichen Sittlichkeit überhaupt nicht gesprochen werden kann, da ihnen die traditionelle Moralität einfach als eine Summe von Antrieben und Hemmungen anerzogen war — auch abgesehen von diesen, sage ich, haben wir uns auch den zu sittlicher Selbstbesinnung erwachten Teil des griechischen Volkes beherrscht zu denken von den beiden Idealen des harmonischen Lebens und der Heiligkeit. Ihnen gegenüber erscheint das philosophische Ideal der inneren Freiheit als ein Neues und Fremdes, als eine dritte und selbständige Weise der Reaktion gegenüber der angeborenen Triebhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit des griechischen Stammes.

Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch sie, wie die beiden anderen sittlichen Strömungen, bis zu einem gewissen Grade sozial bedingt gewesen wäre. Im Gegenteil: eine solche Bedingtheit scheint mir wahrscheinlich, und diese einleitende Vorlesung ist wohl der geeignete Ort, Ihnen diese für alle folgenden Systeme giltige Betrachtungsweise darzulegen.

Was ich sagen will, wird Ihnen vielleicht leichter verständlich sein, wenn ich die Besprechung einer analogen, modernen Erscheinung vorausschicke. Die Gesamtheit unserer moralischen Anschauungen besteht aus verschiedenen Schichten, die von dem Strome der geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden

unseres sittlichen Bewußtseins zu verschiedenen Zeiten abgelagert worden sind. Neben den bürgerlichen liegen religiöse, neben diesen wieder allgemein menschliche Werte: den Kriegertugenden stehen Christentugenden, und diesen wiederum Persönlichkeitstugenden gegenüber. Nicht nur Mut und Treue, nicht nur Reinheit, Demut und Liebe, sondern auch Würde fordern wir voneinander. Unter dieser Würde verstehen wir vor allem die Treue gegen sich selbst: gegen die eigene Einsicht und gegen das eigene Gefühl. Als verächtlich gilt uns, wer sich verkauft: Mund und Hand ohne Überzeugung, den eigenen Leib ohne Liebe. Dies ist nicht immer so gewesen: das militärische und auch das literarische Söldnertum hat nicht immer als ein entehrendes Gewerbe gegolten; und die „sündige“ Leidenschaft ward lange Zeit nicht als ein mildernder, eher als ein erschwerender Umstand bei sittlichen Verfehlungen betrachtet. Erst Fichte hat in die wissenschaftliche Sittenlehre die beiden Forderungen aufgenommen: unter keinen Umständen der eigenen Überzeugung zuwiderzuhandeln, und keine Ehe zu schließen, es sei denn aus Liebe. Fragen wir nun, woher uns diese „sittliche Forderung“ kommt, so muss, glaube ich, die Antwort lauten: es handelt sich hier im wesentlichen um den ritterlichen Typus des Edelmannes, wie er sich in den Augen des Bürgers gespiegelt, gesteigert und verallgemeinert hat. Die „Würde der Persönlichkeit“ ist das, von der Bourgeoisie idealisierte und demokratisierte Standesbewußtsein des Adels. Der Edelmann war in der Lage, seiner eigenen Gesinnung und seiner eigenen Neigung nachzuleben. Er tat es, ohne darin etwas anderes als das Vorrecht seines Standes, ohne darin insbesondere etwas moralisch Relevantes zu sehen. Der Bürger, sowie er überhaupt den sozialen Begriff des Adligen zum ethischen Begriff des Edlen verklärte, idealisierte auch den Begriff des Standesgemäßen und gestaltete daraus den des Menschenwürdigen. Denn indem er sich in die Denk- und Gefühlweise der Aristokratie hineinlebte, akzeptierte er innerlich ihren Habitus; aber da dieser für ihn nicht mehr der

seines Standes war, mußte er ihm als der einzig richtige für den Menschen überhaupt erscheinen. Und da auf diese Weise aus einer tatsächlichen Prerogative ein sittliches Postulat geworden war, so fielen von diesem alle jene Einschränkungen ab, die dort die praktischen Verhältnisse mit sich gebracht hatten: es wurde der Begriff der Würde inhaltlich gesteigert, und erhielt als ideale Forderung einen weit umfassenderen und unbedingteren Inhalt, den er als Standesbewußtsein jemals gehabt hatte.

Etwas ähnliches nun scheint auch in Griechenland sich zugetragen zu haben. Der Hellene fühlte sich als Freien im Gegensatz zum Sklaven. Er war als solcher unabhängiger vom Schicksal, er brauchte weniger zu fürchten und zu hoffen; denn er genoß die Sicherheit eigenen Besitzes, und er erkannte neben den Göttern keinen Herrn über sich. Gilt dies aber auch einigermaßen vom Freien im allgemeinen, so natürlich vom Patrizier in erhöhtem Maße. Sich abhängig vom Schicksal, sich besorgt um materiellen Gewinn zu zeigen, galt deshalb als sklavenmäßig; Erhabenheit über diese Sorgen und Interessen als das dem freien Manne, und insbesondere dem Freien kat' exochen, dem Adligen, anständige Verhalten. Nicht anders, wie auch bei uns Kleinlichkeit in Geldsachen deshalb dem „guten Ton“ widerspricht, weil sie einst die Zugehörigkeit zu einem niederen Stand verriet. (In der Demokratie will jeder Mensch als „nobil“ gelten.) Aber was wir nur als „krämerhaft“ empfinden, empfand der Hellene als „Sklavenart“. Zeigt doch noch das lateinische Wort Liberalität in seiner Ableitung von liber (frei), und nicht anders das entsprechende griechische Wort¹⁾, wie vom freien Manne vorausgesetzt wird, er müsse zu reichlichen Ausgaben fähig und geneigt sein.

Indem nun dieser Typus des freien Mannes von den plebejischen Philosophen als allgemein menschliches Ideal übernommen und dementsprechend ausgestaltet wurde, entstand das ethische Ideal der inneren Freiheit.

1) ἐλευθεριότης.

Jetzt wird von jedem Menschen verlangt, daß er vom Schicksal absolut unabhängig, und über jedes materielle Interesse erhaben sei. Es wird gefordert, daß der Mensch ebenso über allen Erlebnissen stehe, in seiner Emanzipation von allem Äußeren in derselben Weise allen Wendungen des Schicksales als den Wendungen eines Spieles gegenüberstehe, wie dies der „Freie“, der Reiche den alltäglichen Wechselfällen des Lebens gegenüber stets getan hatte, weil er es hatte tun können. Denn mit den faktischen sind auch die idealen Grenzen der Forderung fortgefallen. Und nun heißt, wer dieser idealen Forderung entspricht, ein Freier, wer gegen sie verstößt, ein Knecht, auch wenn dieser auf dem Königsthronen sitzt, jener auf dem Sklavenmarkte zum Verkaufe ausgedient wird. Ungezählte Male hören wir in diesem Sinne denjenigen, der den ethischen Ansprüchen nicht genügt, einen Sklaven schelten; aber nicht jene bildliche Analogie zwischen der Abhängigkeit von den eigenen Begierden und der Abhängigkeit von einem Herrn ist der letzte Grund dieser Gleichsetzung, sondern vielmehr die Tatsache, daß jede Abhängigkeit und Beschränktheit als sklavenmäßig, jede Unabhängigkeit und Unbeschränktheit als Freienart empfunden wurde.

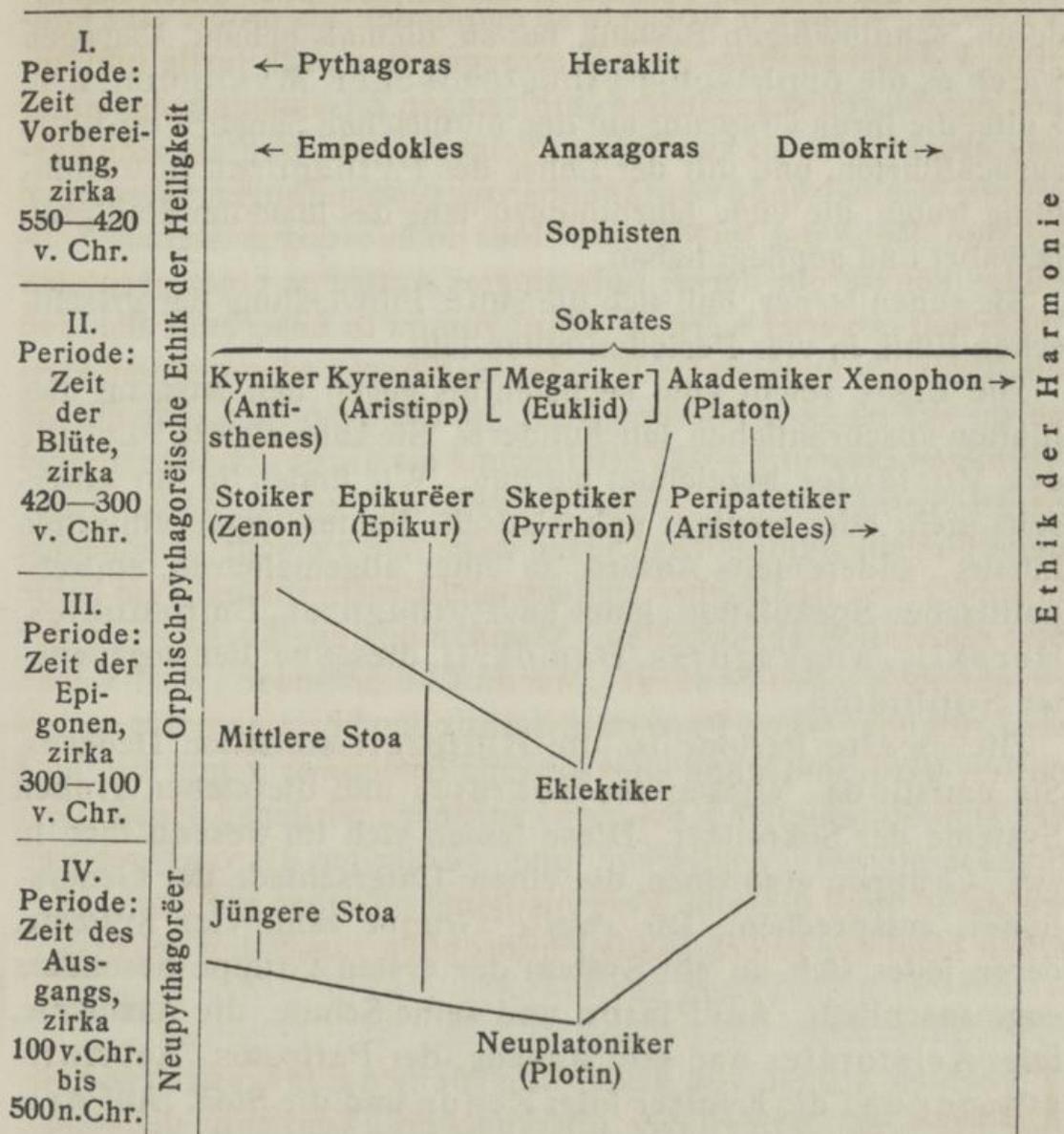
Sie haben, geehrte Zuhörer, vielleicht die Empfindung, daß der Gedanke der inneren Freiheit durch die Aufzeigung dieser seiner historisch-sozialen Bedingtheit einigermaßen entwertet wird. Es mag am Platze sein, mit ein paar Worten dieser Meinung entgegenzutreten.

Jede menschliche Denk- und Gefühlsweise muß irgendwie nach psychologischen Gesetzen entstanden sein. Der Hinweis auf diese Entstehung wird keinem Verständigen bei Fragen der Überzeugung als ein Gegenargument erscheinen. Sowie eine theoretische Weltanschauung, wenn sie sich nur als äußerlich erfahrungsgemäß und innerlich widerspruchslos erweist, dadurch nichts von ihrem Geltungsanspruch verliert, daß Art und Weise ihres geschichtlichen Werdens nachzuweisen sind, so kann auch einer praktischen Lebensauffassung aus der Darlegung

ihrer historischen Entwicklung kein ungünstiges Vorurteil erwachsen. Wenn wir trotzdem so empfinden, als müßte eine endgültige Anschauungs- oder Wertungsweise auch fertig und unbedingt, losgelöst aus jedem empirischen Zusammenhange unter uns erscheinen, so kann diese Neigung wohl nur als eine verspätete Nachwirkung von Offenbarungsvorstellungen verstanden werden. Denn nur im Rahmen eines positiv-dogmatischen Weltbildes könnte ein derart unbedingtes Auftreten einer absoluten Wahrheit erwartet werden. Dazu kommt in unserem Falle, daß die Ausbreitung einer Denk- oder Gefühlsweise von einem kleineren auf einen größeren Kreis, und ebenso ihre allmähliche Verallgemeinerung und Verfeinerung als die gewöhnlichste und natürlichste Form geistiger Entwicklung gelten muß. Jeder neue Gedanke und ebenso jeder neue Wert erscheint zunächst in subjektiver Bedingtheit und sozialer Beschränktheit, um beide erst allmählich abzustreifen. Wenn niemand die Analyse der psychophysischen Systeme „Martin Luther“ oder „Karl Marx“ als Argument gegen Protestantismus oder Sozialdemokratie benutzen wird, und wenn ebensowenig irgendwer gegen die Idee des konstitutionellen Königtums anführen wird, daß sie aus dem Standesinteresse englischer und sizilischer Barone geboren wurde, so muß dieselbe Vergünstigung offenbar auch dem ethischen Ideal der griechischen Philosophen zugebilligt werden.

Doch es ist Zeit, von diesen allgemeinen Erwägungen zu konkreteren Darlegungen überzugehen. Und zwar denke ich, es wird zweckmäßig sein, Sie zunächst über den Entwicklungsgang der philosophischen Ethik der Alten vorgreifend in den allgemeinsten Umrissen zu orientieren. Indem ich mich auf diese Aufgabe einschränke und jene philosophischen Erscheinungen, die mit der Ethik nicht unmittelbar zusammenhängen, beiseite lasse, lenke ich sofort Ihre Aufmerksamkeit auf eine knappe schematische Tabelle, und erläutere dieselbe durch die allernotwendigsten Bemerkungen.

Griechische Ethik



Sie ersehen aus dieser Tabelle zunächst, daß ich die beiden Strömungen, welche die eigentlich philosophische Ethik einrahmen, verschieden behandeln mußte. Die Ethik des Maßes, der Harmonie, der Selbstbeherrschung hat keinen besonderen Namen: sie tritt uns bei zahlreichen nicht-philosophischen Autoren entgegen; wir kennen sie aus den Schriften der älteren Philosophen als die herrschende gemeine Meinung; wir sehen, daß die philosophische Ethik bei Demokrit, bei Xenophon,

bei Aristoteles sich beinahe in sie auflöst; aber einen besonderen, schulmäßigen Bestand hat sie niemals gehabt. Dagegen waren es die orphisch-pythagoräischen Mysterien, d. h. Kulte, die ihren Ursprung auf den mythischen Sänger Orpheus zurückführten, und mit der Lehre des Pythagoras in Verbindung traten, die viele Jahrhunderte lang das Ideal der Heiligkeit bewahrt und gepflegt haben.

Sie sehen ferner, daß sich die ganze Entwicklung der griechischen Ethik in vier Perioden teilen läßt.

Die erste reicht vom sechsten bis gegen den Ausgang des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Sie kann als die Periode der Vorläufer bezeichnet werden. Wir finden in ihr einerseits mehr oder weniger aphoristische Bemerkungen ethischen Inhalts, andererseits Ansätze zu einer allgemeineren, ethisch-politischen Spekulation: jenes bei Pythagoras, Empedokles, Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, dieses bei den sogenannten Sophisten.

Die zweite Periode ist die Blütezeit ethischen Denkens. Sie umfaßt das Wirken des Sokrates und die sieben großen Systeme der Sokratiker. Diese lassen sich im wesentlichen in zwei Gruppen einordnen, die einem Unterschiede der Generationen entsprechen. Die zweite Gruppe zählt vier Systeme, deren jedes sich an ein System der ersten Gruppe besonders enge anschließt. Auf Platon und seine Schule, die Akademie, folgt Aristoteles und sein Anhang, der Peripatos. Auf Antisthenes und die Kyniker folgt Zenon und die Stoa. Auf Aristipp und die kyrenaische Schule folgt Epikur. Und in demselben Sinne könnte man vielleicht sagen, daß auf Euklid und die Megariker Pyrrhon und die Skeptiker gefolgt seien, wenn uns nicht über die Ethik des Euklid sowenig bekannt wäre, daß deren Darstellung unmöglich wird. Diese sieben Systeme sind bald nach dem Jahre 300 v. Chr. im großen und ganzen fertig.

Es folgt die dritte Periode, die wir etwa bis ins erste Jahrhundert v. Chr. rechnen können. Nennen wir sie kurz: die

Periode der Epigonen. Die kynische und die kyrenaische Richtung erlöschen. Die peripatetische tritt an Bedeutung zurück. Die Skeptiker setzen sich in den Besitz der platonischen Lehranstalt, um unter Arkesilaos und Karneades (als „zweite und dritte Akademie“) zu blühen, bis unter dem Einflusse stoischer Lehren erst durch Philon v. Larissa, dann durch Antiochos v. Askalon („vierte und fünfte Akademie“) ein reformierter Platonismus zur Herrschaft gelangt, den man mit mehr oder weniger Recht als Eklektizismus bezeichnet, was eine vermittelnde Anlehnung an die übrigen Schulen bedeuten soll. Die Lehre der Stoa wird zunächst durch Chrysipp scholastisch ausgebaut und abgeschlossen, und später bringt die „mittlere Stoa“ in Panaitios und Poseidonios zwei bekannte Gelehrte hervor. Endlich entstehen, in wahrhaft eklektischer Anlehnung an Antiochos und die Stoa, die Kompilationen des Cicero.

Die vierte Periode bedeutet den endgültigen Sieg der orphisch-pythagoräischen Unterströmung. Während der Epikuräismus in seiner starren Unwandelbarkeit verharret, die Skepsis eine nicht unwichtige Neubelebung erfährt, und namentlich die sogenannte „jüngere Stoa“ in Seneca, Epiktet und Kaiser Marc Aurel eine bedeutsame Nachblüte hervorbringt, erhebt sich, als neues Element, zunächst in noch nicht völlig aufgeklärter Weise der Neupythagoräismus. Er erhält einen Bundesgenossen in der jüdisch-griechischen Spekulation des Philon von Alexandrien, und einen zweiten in dem wiederauflebenden Studium des Platon (Plutarch), und so bereitet sich der Abschluß der antiken Philosophie vor: das System des Neuplatonismus, das, von Plotin zu Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts begründet, von Porphyrios und Jamblichos, später von Proklos weiter ausgestaltet, das ganze nichtchristliche Denken in sich aufnimmt, und sich erhält, bis im Jahre 529 n. Chr. Kaiser Justinian die letzte Philosophenschule, die Akademie zu Athen, schließt und auflöst.

Es würde dem Zwecke dieser Vorlesungen nicht entsprechen, wollte ich Ihnen im folgenden eine gleichmäßige Darstellung

dieser ganzen Entwicklung geben. Auf die vorsokratische Zeit werden wir nur zu Anfang einen flüchtigen Blick werfen; ebenso zum Schlusse auf die Periode der Epigonen. Die vierte Periode wird unsere Aufmerksamkeit nur insofern fesseln, als einerseits die Schriften der jüngeren Stoa die Gedanken dieser Schule in mancher Beziehung voller und klarer zum Ausdruck bringen (wenigstens für uns, denen die Werke der Schulgründer nur bruchstückweise erhalten sind), und als andererseits auch noch der Neuplatonismus den gemeinsamen Grundgedanken der antiken Ethiker von einer besonderen und wertvollen Seite darstellt. Unser Hauptinteresse aber wird sich auf die zweite Periode konzentrieren. An der Persönlichkeit des Sokrates, und zum Teil auch an der seiner unmittelbaren und mittelbaren Schüler, vor allem an Aristipp und Diogenes werden wir das Ideal der inneren Freiheit studieren, und gleichzeitig sehen, wie ihrer aller Lehren nur verschiedene Brechungen des einen Lichtes, verschiedene Wege zu dem einen Ziele sind. Und wenn ich Ihnen diese Lehren so darlegen und jene Männer so darstellen kann, wie ich möchte, dann, hoffe ich, werden Sie zum Schlusse geneigt sein, zwei Aussprüche sich anzueignen, die Lukian¹ von dem späten Kyniker Demonax berichtet, und die man diesen Vorlesungen als Motto vorsetzen könnte — von jenem Demonax, der wohl als „Eklektiker“ gilt, dessen Eklektizismus aber in der ebenso seltenen als wertvollen Gabe bestand, hinter aller Verschiedenheit der Worte die Einheit der Gesinnung hervorzuspüren. Von ihm nämlich wird uns erzählt: „Als ihn einer fragte, welches ihm die richtige Begriffsbestimmung des Glückes zu sein scheine, sagte er: Glücklich ist allein der Freie Damit meine ich aber den, der nichts hofft und nichts fürchtet.“ Und „als er einst gefragt wurde, welcher von den Philosophen ihm gefiele, sagte er: Alle sind sie erstaunlich; ich aber verehere Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp.“

¹) Demonax 20 (p. 383) und 62 (p. 394).