

**Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

**Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und  
das Ideal der inneren Freiheit**

**Gomperz, Heinrich**

**Jena, 1904**

Verfall und Ausgang der philosophischen Ethik der Griechen. Zwölfte  
Vorlesung.

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

# VERFALL UND AUSGANG DER PHILOSOPHISCHEN ETHIK DER GRIECHEN

## ZWÖLFTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben nunmehr die große Bewegung, die durch den mächtigen Anstoß des Sokrates eingeleitet wurde, durch ihre verschiedenartigen Formen und Abschnitte begleitet, und sie bis zu dem ersten Stillstande verfolgt, der eintreten mußte, als die Kraft jenes Impulses sich erschöpft hatte. Es ist ein Zeitraum von etwa 120 Jahren, den diese Entwicklung erfüllt; denn so weit stehen die Jahre 420 und 300 voneinander ab, und in jenem dürfen wir uns die sokratische Wirksamkeit auf ihrem Höhepunkt denken, in diesem aber sind auch die letzten großen Systeme der Sokratiker im wesentlichen abgeschlossen. Es ist dies die größte philosophische Fernwirkung, die (wenigstens im Abendlande) jemals stattgefunden hat. Denn um mehr als das Doppelte übertrifft sie die beiden analogen Denkerreihen: Descartes — Leibniz und Kant — Hegel. Und wir haben gesehen: diese ganze Zeit hindurch steht das ethische Empfinden und Denken der griechischen Philosophen durchaus im Banne der sokratischen Persönlichkeit und Lehre: die innere Freiheit bleibt das praktische Ziel, der Intellektualismus das theoretische Mittel. Aber durch dieses Mittel war jener Zweck nie völlig zu erreichen: allen Versuchen, den Erlösungsprozeß, welcher in einer Änderung unseres Wunschverhaltens besteht, in Ausdrücken zu formulieren, die vom Urteilsverhalten hergenommen

sind, mußte notwendig etwas Unbefriedigendes anhängen; und so hat schließlich die Skepsis das Prinzip selbst ad absurdum geführt, und aus der Voraussetzung, das Wissen sei der Grundwert, die Folgerung abgeleitet, das ideale Ziel sei die Unwissenheit.

Hatte sich aber so die innere Dialektik der Freiheitslehre vollendet, so führte dies doch nicht zum Aufleben neuer Versuche, sondern vielmehr zur Erstarrung der alten Systeme. Im Schatten des großen und ehrwürdigen Baumes sind keine neuen Sträucher erwachsen; aber auch aus dem verholzten Stamme selbst ist, ein halbes Jahrtausend lang, kein neues Reis erblüht. Die sokratischen Schulen haben sich, vertrocknend und ersterbend, jahrhundertlang erhalten. Aber sie haben in steigendem Maße ihre Widerstandskraft verloren. Sie erinnern sich ja: von Anfang an stand die philosophische Ethik der inneren Freiheit mitten inne zwischen der patrizischen Ethik des Maßes und der plebejischen Ethik der Heiligkeit. Aber, indem sie nun morsch und bröcklig wurde, ging sie immer sicherer ihrem Schicksal entgegen: zwischen den beiden volkstümlichen Lebensauffassungen zerrieben und zerstäubt zu werden. Dabei erscheint in dem ersten Vierteljahrtausend die aristokratische Oberströmung als die bedrohlichere Gefahr; in der zweiten Hälfte jenes Zeitraums aber hat die fortschreitende Proletarisierung gerade die demokratische Unterströmung zum Siege geführt.

Allein die Rückfälle von der grundsätzlichen Überwindung zur bloßen Beschränkung und gegenseitigen Ausgleichung der „niedereren“ Interessen haben nicht bis zum Jahre 300 auf sich warten lassen: schon unmittelbar nach dem Tode des Meisters sind derartige Bestrebungen hervorgetreten, und haben während des folgenden Jahrhunderts an Zahl wie an Bedeutung zugenommen.

Xenophon, ein adeliger, sportgewandter und bigotter Kavallerieoffizier, der im übrigen einer gewissen nüchternen Verständigkeit für private und öffentliche Angelegenheiten nicht

entbehrte, hat eine ungewöhnliche Kunst der Trivialisierung aufgeboten, um das sokratische Ideal zu einem Kodex praktischer Klugheitsregeln für Durchschnittsmenschen seines Schlages zurechtzuschneiden.

Aber auch Platons nächster Schülerkreis, die sogenannte ältere („erste“) Akademie, hat es nicht vermocht, das Banner des sokratisch-platonischen Idealismus hochzuhalten. Während auf der einen Seite Eudoxos sich der Lustlehre zuneigte<sup>1</sup>, machte auf der anderen das Gros der Schule die vollkommene „Glückseligkeit“ neben dem Besitze der „Tugend“ auch von jenem der „äußeren Güter“ abhängig. In dieser Beziehung scheinen die aufeinander folgenden Schulhüpter Speusipp, Xenokrates, Polemon und Krantor eine im wesentlichen übereinstimmende Lehre entwickelt zu haben. Ihr zufolge besteht das ethische „Ziel“ in dem Besitze jener natürlichen Güter, auf die unsere elementaren Triebe sich richten<sup>2</sup>. Und obwohl die Tugend, als die richtige Seelenverfassung, das wichtigste dieser Güter ist, so besteht doch nicht allein in ihr das Ziel<sup>3</sup>; denn auch Gesundheit, Lust und Reichtum<sup>4</sup> sind nicht indifferent. Und so ergibt sich die folgende Rangordnung der Güter: 1. Tugend, 2. Gesundheit, 3. Lust, 4. Reichtum<sup>5</sup>. Indem nun aber die Akademiker diese ihre Ansicht mit der so entschieden entgegengesetzten platonischen Überzeugung in Einklang zu setzen suchten, verfielen sie auf die wunderlichsten Auskünfte. Sie meinten bald: die Ursache des Glückes sei die Tugend, seine unerläßliche Bedingung aber sei der Besitz der äußeren Güter<sup>6</sup>; bald gar: die Tugend allein bewirke zwar schon eine gewisse, aber erst das Hinzutreten der äußeren Güter mache aus dieser eine vollkommene Glückseligkeit, und aus dem „glücklichen“ ein „glücklichstes“ Leben<sup>7</sup>.

1) Aristoteles, Eth. Nic. X. 2, p. 1172 b 9. 2) Clem. Alex. Strom. II. 133, p. 500; Cicero, Acad. prior. II. 42. 131 und de fin. II. 11. 34. 3) Cicero, de fin. IV. 18. 49. 4) Plut., de comm. not. 13, p. 1065a. 5) Sext. Emp., adv. Math. XI. 58. 6) Clem. Alex. a. a. O. 7) Cicero, Tusc. V. 13. 39f. und 18. 51; Seneca, Ep. 85. 18f.

Ganz im Sinne dieser Bestimmungen bewegt sich nun auch die Ethik des berühmtesten Akademikers: die des Aristoteles! Kein Verständiger wird die außerordentlichen Verdienste dieses großen Denkers verkennen; allein wir müssen uns darüber klar werden, daß dieselben Eigenschaften, die in so vielen anderen Hinsichten seine Bedeutung begründen, auch die höchst empfindlichen Schwächen seiner Ethik veranlaßt haben. Denn unter jenen Eigenschaften stehen in erster Linie die Weite und Feinheit seiner Beobachtung, und die synthetische Kraft zu der zusammenfassenden Bearbeitung und Beschreibung der also beobachteten Tatsachen. Allein dieser systematisierende Empirismus, dem wir die Begründung einer wissenschaftlichen Logik, Psychologie, Poetik, Politik, Zoologie und (indirekt) Botanik verdanken, hat schon für die Metaphysik, und noch mehr für die Ethik schwere Nachteile mit sich gebracht. Hinsichtlich der Metaphysik muß ich hier nur einen Punkt berühren. Aus Platons, sowohl der Körper- wie der Bewußtseinswelt gegenüber transzendenten „Ideen“ hat Aristoteles den Dingen immanente „Formen“, d. h. Struktur- oder Organisationsprinzipien gemacht. Dadurch ist er nun freilich jenem Motiv der Ideenlehre gerecht geworden, das für die Ähnlichkeit der, gleichen Gattungen und Arten untergeordneten Einzeldinge eine Erklärung geben wollte; und, soweit dieses Motiv in Frage kommt, bedeutet seine Umbildung der Lehre ohne Zweifel einen Fortschritt auf dem Wege zur Annäherung an die Gegebenheiten der Erfahrung. Allein schon jene zweite Seite der platonischen Lehre, die in den Ideen die gemeinsamen Gegenstände aller logisch gleichwertigen Gedanken aufzeigen wollte, ist hier nicht zu ihrem Rechte gekommen, und hat den Stagiriten gezwungen, als Ersatzmittel eine höchst künstliche und unbestimmte Theorie<sup>1</sup> einzuführen. Was aber gar die dritte Bedeutung der Ideen angeht, nämlich ihre paradigmatische Funktion als ideale Musterbilder, so fehlt dem Aristoteles für sie jedwedes Verständnis. Denn, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, heißt: die Ideen den

---

1) Vom sogenannten Νοῦς ποιητικός.

Dingen immanent sein lassen, nichts anderes als: das Ideal in der Erfahrung suchen; und was von einem solchen Unternehmen die notwendige Folge sein muß, können Sie sich denken. Damit will ich nicht sagen, daß unser Philosoph irgend einen Tadel dafür verdiene, daß er in seiner „Nikomachischen Ethik“ Anläufe zur Begründung einer beschreibenden Moralwissenschaft unternommen hat. Im Gegenteil: daß eine solche Wissenschaft geschaffen werde, ist auch heute noch ein Gegenstand ebenso dringender als bisher vergeblicher Wünsche. Allein wenn beschreibende Moralwissenschaft zugleich vorschreibende Ethik sein will, dann werden durch solche Verwirrung ihrer Aufgaben beide Disziplinen in gleich unheilvoller Weise in ihren tiefsten Lebensinteressen geschädigt. Denn offenbar ist es unmöglich, durch die Beschreibung dessen, was ist, zugleich festzustellen, was sein soll. Von dieser Grenzverwischung aber kann Aristoteles unmöglich freigesprochen werden.

Seine deskriptive Ethik nun hat für uns nur ein mittelbares Interesse. Und nur soweit dieses in Frage kommt, muß ich hier ihre allgemeinsten Grundgedanken skizzieren. Sie bewegen sich in folgendem Gedankengang. Der oberste Zweck eines jeden Dinges besteht in der möglichst vollkommenen Ausübung der ihm eigentümlichen Funktion<sup>1</sup>. Nun ist der Mensch ein mit Vernunft begabtes Lebewesen. Seine eigentümliche Funktion ist also die Betätigung seiner Vernunft<sup>2</sup>. Die Vernunft kann sich theoretisch und praktisch betätigen; aber nur die letztere Betätigungsweise kommt für die Ethik in Betracht<sup>3</sup>. Diese besteht aber in der Beherrschung der nichtvernünftigen, also tierischen Natur<sup>4</sup>. Das Wesen dieser Beherrschung ist nun weiter darin zu suchen, daß die Vernunft das rechte Maß einhalten wird, das ist: die richtige Mitte zwischen den unvernünftigen Extremen<sup>5</sup>. So z. B. ist das richtige Verhalten in bezug auf Einnahmen und Ausgaben (die „Freigebigkeit“) ebenso entfernt

<sup>1</sup>) Eth. Nic. I. 6, p. 1097 b 25. <sup>2</sup>) Eth. Nic. I. 6, p. 1098 a 3; X. 7, p. 1178 a 6.  
<sup>3</sup>) Eth. Nic. I. 13, p. 1103 a 7. <sup>4</sup>) Eth. Nic. I. 13, p. 1102 b 23 ff. <sup>5</sup>) Eth. Nic. II. 5, p. 1106 b 8.

vom Geiz wie von der Verschwendung<sup>1</sup>. Aber diese rechte Mitte ist nicht ein bloßer Durchschnitt zwischen den denkbar größten Abweichungen nach beiden Seiten; denn sie kann dem einen Extrem näher stehen als dem andern, wie z. B. die Freigebigkeit offenbar dem Geiz mehr entgegengesetzt ist als der Verschwendung<sup>2</sup>. Fragt man also nach dem Kennzeichen der rechten Mitte, so muß auf das Urteil eines verständigen, d. i. sittlich gebildeten Mannes verwiesen werden, und man kann deshalb die Tugend ihrem allgemeinsten Wesen nach dahin bestimmen, sie sei ein mittleres Handeln, in angemessener Entfernung von beiden Extremen, nach dem Urteile eines verständigen Mannes<sup>3</sup>.

Hätten wir nun diese Lehre an und für sich zu würdigen, so würde es freilich nicht schwer halten, auch in ihr der schwachen Punkte genug zu finden. Wir müßten dann nicht nur auf die große Künstlichkeit der Theorie von der rechten Mitte hinweisen, der sich Tugenden wie Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit so gar nicht fügen wollen; und die Erklärung des Philosophen, jene sei das Mittlere zwischen Selbstverkleinerung und Übertreibung<sup>4</sup>, diese aber zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden<sup>5</sup>, möchte uns dann schwerlich als mehr erscheinen, denn als eine witzige Ausrede. Sondern wir müßten vor allem betonen, daß Maximen wie diese: der Mensch soll ganz Mensch sein; er soll sich als vernünftiges Wesen vernünftig betragen; das vernünftige Betragen besteht in jenem Maßhalten zwischen den Extremen, das ein vernünftiger Mann billigen kann — doch gar zu deutlich das Gepräge der Tautologie an sich tragen<sup>6</sup>; und daß eben diese rein formale Natur der aristotelischen Moralbegriffe es später der Scholastik ermöglicht hat, diese Form mit einem gänzlich disparaten Inhalte zu erfüllen, ohne an den Worten irgend etwas zu ändern.

1) Eth. Nic. IV. 1, p. 1119b 22. 2) Eth. Nic. IV. 3, p. 1121a 19. 3) Eth. Nic. II. 6, p. 1106b 36. 4) Eth. Nic. II. 7, p. 1108a 19. 5) Eth. Nic. V. 9, p. 1133b 29. 6) Vgl. Eth. Nic. VI. 8, p. 1144b 30: „Nach dem Gesagten ist es also klar, daß es unmöglich ist, in der Hauptsache gut zu sein ohne Einsicht, und ebenso, einsichtig zu sein ohne die ethische Tugend.“

Allein uns interessiert hier ein Anderes: die Frage nämlich, woher diese Grundbegriffe der Moralphilosophie stammen, und durch welche Methode sie gewonnen sind? Und da ist ohne weiteres klar: diese Begriffe sind das Kredo der allgemein griechischen Ethik des Maßes, und sie sind abgezogen von den Werturteilen jener höfisch-patrizischen Gesellschaft, in der sich der Philosoph bewegt hat. Ebenso klar aber ist dann auch, welche Behandlung dem Ideal der inneren Freiheit bevorstehen muß, wenn es nach dieser Methode untersucht und an diesem Maßstabe gemessen werden soll.

In der Tat rächt sich hier auf das schwerste jene totale empiristische Verkennung des Idealbegriffes, von der ich früher gesprochen habe. Wenn Platon im „Staate“ die Frage aufwirft, ob der Gerechte auch in den denkbar schlimmsten äußeren Umständen glücklich bleibe, und sie mit allem Nachdrucke bejaht, so meint er unter dem „Gerechten“, von dem dies gilt, gewiß weder sich selbst, noch irgendwelche andere, in der Erfahrung anzutreffende Menschen, wie sie sind; und nicht von ihnen will er eine so zulängliche Seelenverfassung aussagen, sondern vielmehr von dem Menschen, wie er sein soll: also von dem „Gerechten“ in seiner begrifflichen Reinheit und Strenge, dem paradigmatischen Typus des gerechten Mannes, dem ethischen Ideal! Für Aristoteles aber ist der Sinn des Problems völlig verschoben. Er sieht sich unter den Menschen seines Kreises um, die für „gut“ oder „gerecht“ gelten, beobachtet ihr Verhalten in schwierigen Lagen, achtet auf ihre Werturteile, und kann auf diesem Wege unmöglich zu einem anderen Ziel gelangen, als zu einer entschiedenen Verneinung der platonischen Frage. „Diejenigen,“ sagt er<sup>1</sup>, „welche den Menschen für glücklich erklären, auch wenn er gefoltert würde und den größten Unglücksschlägen anheimfiele, sobald er nur gut sei — die sagen, bewußt oder unbewußt, gar nichts.“ Denn Glück ist ja vollendete Tätigkeit. Zu deren Ausübung aber sind viele äußere Hilfsmittel erforderlich. Und zum Glücke

<sup>1</sup>) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153 b 19.



bedarf man deshalb sowohl äußerer Güter als auch der Gunst des Schicksals<sup>1</sup>. Ja, man kann geradezu definieren<sup>2</sup>: „Glücklich ist, wer der Summe seiner Fähigkeiten gemäß wirkt, und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist.“ Fehlt aber diese Ausstattung, dann tritt der Fall ein, für den schon die anderen Akademiker keine eindeutige Antwort zu geben wagten; und auch unser Ethiker hat es nicht über eine lahme Halbheit hinaus gebracht<sup>3</sup>: „Elend möchte also wohl der Glückliche (und daher auch Tugendhafte, denn an diesem Bedingungsverhältnis hält Aristoteles fest) nie werden können, aber doch auch wird er nicht glücklich bleiben, wenn ihn die Schicksale des Priamos trafen.“ So setzt also der „Empiriker“ zunächst an die Stelle des Idealmenschen den Durchschnittsmenschen; und da dieser Durchschnittsmensch für den geschichtlichen und gesellschaftlichen Standpunkt des Stagiriten ein vornehmer Grieche ist, so verdrängt infolgedessen dann auch die aristokratische Ethik des Maßes das philosophische Ideal der inneren Freiheit<sup>4</sup>.

1) A. a. O. Z. 17. 2) Eth. Nic. I. 11, p. 1101a 14. 3) A. a. O. Z. 6. 4) Ich setze mich hier natürlich dem Vorwurf aus, die peripatetischen Einschränkungen des Freiheitsideals anders zu beurteilen als bei früherer Gelegenheit die kyrenaischen. Allein, wer den Geist beider Erscheinungen erfaßt hat, wird mich deswegen gewiß nicht der Willkür beschuldigen. Es ist doch sicherlich etwas ganz anderes, ob Aristipp, mit ungeheurer Kraft das Leben zu bezwingen strebend, hie und da seine Kraft versagen fühlt, und nun dies nicht als seine Unvollkommenheit, sondern als eine Grenze des Erreichbaren überhaupt ausspricht; oder ob Aristoteles kühl die Beobachtung registriert, daß der gebildete Durchschnittsgrieche sich in schweren Lagen nicht glücklich zu fühlen pflegt, und auf Grund dieser Feststellung das Freiheitsideal fast höhnisch für nichtssagend erklärt. Dafür aber, daß Aristoteles in der Tat infolge seiner beschreibenden Behandlung des Sittlichen über die gemeingriechischen Anschauungen kaum hinausgekommen ist, besitzen wir ein merkwürdiges Zeugnis in einem Chorgesange, den Aischylos mehr als 100 Jahre vor der Zeit des Stagiriten seinen Eumeniden in den Mund gelegt hat, und der doch gerade die beiden entscheidenden Punkte der aristotelischen, und (wie schon einmal erwähnt) auch das traditionelle Moment der platonischen Lehre enthält. Die Stelle ist auch sonst von Interesse für uns, weil sie in eigentümlicher Weise Elemente aus dem Gedankenkreise der Harmonie

Dieses Vorgehen ist aber um so strenger zu beurteilen, als sich unschwer zeigen läßt, daß das Ideal des Maßes gar nicht das des Aristoteles selbst ist; daß vielmehr seine Persönlichkeit ganz selbständig zu einer durchaus andern Lebensauffassung hinstrebt, und zwar zu einer solchen, die gleichfalls den Gemit solchen aus dem der Heiligkeit vereinigt. (Die Bestimmung, in der sich beide begegnen, ist die Verpönung der ὑβρις, das ist eigentlich: der Überhebung. Denn diese stellt sich auf der einen Seite als Maßlosigkeit — und so haben wir hier übersetzt —, als Störung der inneren Proportioniertheit des Individuums dar, auf der anderen aber als Aufhebung gegen die ihm gesetzten Schranken, als ein Verrücken seiner Stellung zu Göttern und Menschen. Wenn daher irgend ein Begriff für das sittliche Bewußtsein des ganzen griechischen Volkes charakteristisch ist, so ist es dieser.) Ich versuche deshalb, diese Strophen (Eum. v. 512) hier im Zusammenhang wiederzugeben, und hebe jene Stellen, die platonische und aristotelische Lehren antizipieren, durch den Druck hervor. Der Gesang lautet so:

„Auch die Furcht hat ihren Ort,  
 Und im tiefsten Herzen soll  
 Thronen sie als Seelenwacht.  
 Glückliche, wer notgedrungen sich beherrscht.  
 Nur im Schein des Lichtes kann  
 Wachsen ein gerechtes Herz:  
 Ehrfurcht vor dem Rechte fehlt  
 Sonst dem Manne wie der Stadt.  
 Weder gänzlich unbeschränkt  
 Lebe, noch gebunden ganz:  
 Gott verleiht  
 Stets dem Mittleren Kraft, wie immer er sonst auch  
 Jegliches lenke.  
 Hör' ein angemessenes Wort:  
 Jegliches ‚Maßlos‘ ist von einem ‚Gottlos‘ erzeugt;  
 Aus der Gesundheit  
 Der Seele stammt — allerwünscht,  
 Vielfach erfleht — der Segen.  
 Und so sag' ich, kurz und gut:  
 Scheue den Altar des Rechts!  
 Tritt ihn nicht  
 Nieder mit gottlosem Fuß um Gewinn! Denn in Bälde  
 Folget die Strafe,  
 Und der Ausgang ist's, der bleibt.  
 Darum scheue der Eltern heiliges Haupt  
 Sorglichen Sinns; und  
 In deinem Haus ehre stets  
 Würdiger Fremder Einkehr.

danken der inneren Freiheit zugrunde legen, und ihn durch eine besondere Stimmungsnuance und eine eigentümliche begriffliche Fassung ausgestalten würde. Steht es aber so, dann dürfen wir nicht zweifeln, daß hier in der Tat ein übel verstandener und angewandter Empirismus dazu geführt hat, die Schwungkraft persönlicher Forderungen unter dem Gewichte äußerlicher Tatsachen zu brechen.

Wie es nämlich seiner Gelehrtennatur entsprach, schwebte dem Aristoteles im Grunde ein Ideal der reinen Kontemplation vor. Das stille Leben des Denkers, die „Betrachtung“<sup>1</sup> ist ihm von allen Tätigkeiten „die lustvollste und beste“<sup>2</sup>. Zugleich aber bedarf dieses rein theoretische Denken nicht jener äußeren, vermittelnden Werkzeuge, die das praktische Wirken allerdings nicht entbehren kann, ja es wird durch solche Äußerlichkeiten eher behindert<sup>3</sup>. Diese Art der „Vernünftigkeit“ ist deshalb „selbstgenügsam“, und erscheint ihm auf den ersten Blick als die vollkommene Glückseligkeit des Menschen<sup>4</sup>.

Diese Ansätze sind deutlich genug, und sie zum Entwurfe eines ethischen Systems zu entwickeln, erfordert keine aristotelischen Fähigkeiten. Ethischer Wert und vollkommenes Glück, müßte man etwa sagen, wachsen in dem Maße, als im Menschen das prak-

---

Dem, der von selbst ohne Zwang das Rechte tut,  
Fehlt es nicht an Segen,  
Und ganz und gar elend wird er niemals.  
Dagegen, wer Frevel, übertretend, wagt,  
Wirft Alles, was mit Unrecht er zusammenrafft,  
Selbst über Bord noch notgedrungen,  
Bricht erst das Unheil seinen Mast  
Einst, und erfaßt sein Segel.

Und ruft er dann — niemand hört ihn mitten im  
Fürchterlichen Wirbel.  
Gott aber lacht über den Verwegnen,  
Der unverhofft hilflos im Verderben schwimmt,  
Und, bald erschöpft, die Welle nicht mehr überragt:  
Der einst Glücksel'ge sinkt, nun da der  
Sturm an den Fels des Rechts ihn warf,  
Unbeweint und vergessen.“

1) Θεωρία. 2) Metaph. XII. 7, p. 1072b 24. 3) Eth. Nic. X. 8, p. 1178b 1.

4) Eth. Nic. X. 7, p. 1177b 16.

tische Interesse vor dem theoretischen, und die Lust des Erfolges vor der Freude der Erkenntnis zurücktritt, und als er eben dadurch stets mehr und mehr der völligen inneren Unabhängigkeit und Freiheit von allem Äußeren sich annähert. — Eine auf dieses Prinzip gegründete Lebensauffassung — Sie erinnern sich vielleicht, daß sie schon bei Anaxagoras vorgebildet gewesen zu sein scheint — wäre ohne Zweifel nicht für alle Naturen gültig; aber sie wäre der Persönlichkeit ihres Urhebers angemessen, sie würde die innere Freiheit wahren, und vor allem eine Seite dieses Ideals herausstellen, die in den anderen Systemen einigermaßen zurückgetreten ist. Denn sowenig wir im allgemeinen behaupten können, daß Gelehrte in der Regel bessere, größere oder glücklichere Menschen seien als andere Sterbliche — doch bleibt es ewig wahr, daß die Denktätigkeit eine jener schöpferischen Produktivitäten ist, die einen Kraftüberschuß entladen können; daß deshalb die Lust dieser Betätigung, wenn sie rein und unvermischt mit fremden Motiven ist, zur inneren Freudigkeit und nicht zum äußeren Genuß gehört; daß, wenn schon jede Erweiterung des Interesses den Menschen über die Wendungen seines individuellen Schicksals erhebt und ihn von dem äußeren Geschehen emanzipiert, dies um so mehr gelten muß, wenn er sich durch sein Interesse mit den zeitlosen und unvergänglichen logischen Werten, den Begriffen, Wahrheiten und Beweisen identifiziert; und daß deshalb die reine Kontemplation eine jener allgemein menschlichen Formen ist, in der das Ideal der inneren Freiheit sich darstellen und annähernd verwirklichen kann. In der Tat ist ja ganz unverkennbar, daß dieses Prinzip auch für die Lebensstimmung der griechischen Philosophen eine außerordentliche Bedeutung besessen hat. Sokrates hätte nie die praktische Stellungnahme zu den Dingen in solcher Weise abstreifen und überwinden können, wenn ihm nicht der Affekt und das Pathos der Theorie Ersatz geboten hätte. Für Platon hat sich die schwungvolle Begeisterung in erster Linie an die Vernunfttätigkeit geknüpft. Aber auch in dem persönlichen Geistesleben aller anderen Philosophen, die wir kennen

gelernt, spielt ohne Zweifel, eben weil sie Denker sind, dieses Moment eine erste Rolle. Ja, in gewissem Sinne kann man sagen, jener ganze Intellektualismus, der, wie wir gesehen haben, die Lehren dieser Männer beherrscht und durchdringt, sei nur eine Spiegelung der Bedeutung, die der Intellekt für ihr Leben besessen; das Ideal der inneren Freiheit als Inhalt philosophischer Überzeugungen nur ein Zeugnis für die Gefühle der Erhebung und Befreiung, die das vorwiegend theoretische Verhalten bei seinem Neueintritte in die abendländische Kulturwelt in seinen Trägern gewirkt hat. Und die Ethik des Aristoteles stünde zum mindesten gleichwertig neben ihren Schwestern, wenn sie diese Richtung des griechischen Empfindens mit Entschiedenheit ausgesprochen hätte.

Aber der Blick des Stagiriten ruhte (wunderbar genug bei einem so langjährigen Mitgliede der Akademie!) unverwandt auf den Werturteilen seiner nicht-philosophierenden Zeitgenossen. Die Tapferkeit des wackeren Offiziers, die Besonnenheit des umsichtigen Bürgers, die Freigebigkeit und Großherzigkeit des vornehmen Mannes — diese und verwandte „Tugenden“ bildeten den Inhalt der für ihn maßgebenden moralischen Erfahrung. Und diesen durchaus praktischen Vortrefflichkeiten gegenüber den Herrschaftsanspruch der reinen Theorie vertreten — dies hätte für ihn bedeutet: der Erfahrung eine Forderung gegenüberstellen! Dazu aber fehlte ihm der Mut. Nachdem er deshalb bemerkt hat, das theoretische Leben erscheine auf den ersten Blick als die eigentümliche Glückseligkeit des Menschen, bläst er alsbald zum Rückzug in den folgenden, wahrhaft kläglichen Sätzen<sup>1</sup>. „Aber ein solches Leben wäre wohl schöner als einem Menschen zukommt. Denn so wird er nicht leben, insofern er ein Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm ist“, nämlich die Vernunft. Und so könne denn diese Vollkommenheit und dieses Glück nur Gott zugeschrieben werden. Die empiristische Zwangsvorstellung, ein Typus habe in der Wissenschaft nur dann Daseinsrecht, wenn auch ein Ob-

<sup>1</sup>) Eth. Nic. X. 7, p. 1177b 26.

jekt angegeben werden kann, von dem er sich beschreibend aussagen läßt, führt also hier schließlich dazu, daß Aristoteles seinem hypothetischen Gott jenen Zustand der selbstgenügsamen, innerlich freien Beschaulichkeit als tatsächliche Eigenschaft beilegt, den er sich für die realen Menschen zum Gegenstand einer idealen Forderung zu machen nicht getraut. Für diese aber bleibt die Ethik des tätigen Lebens in Kraft, mit ihrer Forderung harmonischer Ausgleichung und vernünftiger Vermittlung der praktischen Interessen, und mit ihrer Konsequenz eines subsidiären Eigenwertes der äußeren Güter.

Auch die von Aristoteles begründete peripatetische Schule hat, so viel wir wissen, im ganzen an diesen Lehren des Stifters festgehalten, und sein bedeutendster Schüler Theophrast hat<sup>1</sup> die aristotelische Schätzung der äußeren Güter eher gesteigert als vermindert. Und nachdem die Skepsis durch Arkesilaos von der platonischen Akademie Besitz ergriffen hatte, stand der Peripatos lange Zeit allein den sokratischen Schulen gegenüber, die, trotz aller Uneinigkeit im einzelnen, doch an dem Freiheitsaxiom übereinstimmend festhielten. Als aber die Skepsis nach 200jähriger Herrschaft zunächst durch Philon von Larissa, und dann endgültig durch Antiochos von Askalon aus der Akademie vertrieben wurde, da schloß sich diese jüngere („fünfte“) Akademie in der Ethik den altakademischen und peripatetischen Grundsätzen wieder an. Ganz im Sinne dieser Prinzipien forderte auch Antiochos<sup>2</sup> ein Leben gemäß der vollkommen entwickelten menschlichen Natur, schrieb den äußeren Gütern Eigenwert zu<sup>3</sup>, und ließ nur ein auch mit ihnen ausgestattetes Leben als das „glücklichste“ gelten<sup>4</sup>. Überhaupt wird dies die charakteristische ethische Doktrin der sogenannten „Eklektiker“; und so wird sie denn auch dem angeblich ersten „Eklektiker“ aus Grundsatz, dem Potamon nämlich, ausdrücklich beigelegt<sup>5</sup>. Zwischen ihr und der stoischen Lehre schwankt

1) Cicero, Tusc. V. 9. 24f. 2) Cicero, de fin. V. 9. 26. 3) Cicero, de fin. V. 17. 47 und 23. 68. 4) Cicero, Acad. post. I. 6. 22. 5) Diog. Laert. Prooem. 21.

denn auch Cicero haltlos in seinen ethischen Schriften<sup>1</sup>; und ebenso hat sie sich Varro mit Entschiedenheit angeeignet<sup>2</sup>. Ja, bei der weiten Verbreitung dieser Ansicht in jener Zeit, ist nicht einmal die neulich erwähnte Nachricht<sup>3</sup> ganz unglaublich, daß auch der Stoiker Poseidonios äußere Dinge für wahre Güter erklärt habe.

Sind nun dies die für unseren Gesichtspunkt wichtigsten Züge der Entwicklung, die sich etwa in der Zeit von 300 bis 50 v. Chr. vollzogen hat, so bieten die folgenden Jahrhunderte, etwa der Zeitraum von 50 v. Chr. bis 200 n. Chr., ein durchaus geändertes Bild. Drei verschiedene Ansichten desselben kommen für uns in Betracht.

Zunächst tritt im sogenannten Neupythagorëismus die alte orphische Lebensauffassung in ihrer wenigst anziehenden Gestalt an die Oberfläche. Die Folgen der Demokratisierung machen sich spät, aber entschieden geltend: alles, was von Aberglauben und innerer Unfreiheit am Boden der griechischen Gesellschaft gelegen hatte, treibt in die Höhe. In jedem Sinne ein moralischer Sklavenaufstand. Auf der einen Seite preist man Pflanzenkost, Leinenwäsche, Weinenthaltung, allerhand Waschungen und Reinigungen an<sup>4</sup>, und auf der anderen legt man dem alten Pythagorëer Archytas die denkwürdige Sentenz<sup>5</sup> in den Mund: auch der Tugendhafte sei im Mißgeschick unglücklich, bei günstigem Schicksal dagegen glücklich, und in dem mittleren Zustand wenigstens nicht glücklich. Man muß wohl bis zu gewissen „aufgeklärten“ Popularphilosophen der letzten zwei Jahrhunderte herabgehen, um wieder einen so krassen Ausdruck der innerlich knechtischen Gesinnung (der Tycholatrie) zu finden. Aber freilich: die Superstition hat, unter dem Einflusse der bis dahin herrschenden Philosophie, auch andere, weniger abstoßende Formen angenommen. Dies zeigt sich insbesondere in den ethischen Schriften des Plutarch von Chäronea<sup>6</sup>, der die neupythagorëische Richtung

1) Z. B. Tusc. V. 1. 3. 2) Augustinus, de civ. Dei XIX. 2. 3) Diog. Laert. VII. 103. 4) Diog. Laert. VIII. 34 und sonst. 5) Stob. Floril. 1. 76 (Meineke).

6) Des Verfassers der berühmten „Parallelbiographien“.

mit dem Platonismus zu vermitteln sucht. Dieser gelehrte, wohlwollende und liebenswürdige, aber in viel phantastischem Aberglauben befangene Mann, dem die Begriffe einer bösen Weltseele<sup>1</sup>, böser Dämonen und ihres Sündenfalles<sup>2</sup>, ekstatischer Gotteserkenntnis<sup>3</sup>, und ganz eigentlicher sittlicher Askese<sup>4</sup> nicht fremd sind, kann sich auch in keiner Weise entschließen, den Selbstwert der äußeren Güter preiszugeben<sup>5</sup>. Aber andererseits möchte er doch auch wieder alles Übel auf unsere Unfähigkeit zurückführen, uns darüber zu erheben<sup>6</sup>. Und diesem seinem Schwanken hat er schließlich durch eine gelungene scherzhafte Wendung einen versöhnenden Abschluß gegeben. Müde nämlich der alten Streitfrage, ob „die Tugend ausreichend sei zum Glück“, warf er vielmehr die andere Frage auf, ob „die Schlechtigkeit ausreichend sei zum Unglück“, und diese wenigstens hat er sich vorbehaltlos zu bejahen getraut<sup>7</sup>.

Zweitens aber findet nun ein starkes Einströmen orientalischer Einflüsse statt. Ägyptische, syrische, kleinasiatische Kulte breiten sich aus. Von indischen, äthiopischen, jüdischen Asketen ist die Rede. Die Vorstellungen von Jenseits, Sündhaftigkeit, Reinigung, Vergottung, Ekstase finden auch von hier aus neue Nahrung. Schon bei dem Juden Philon von Alexandrien<sup>8</sup>, der seine gründliche Kenntnis der hellenischen, besonders der stoischen und platonischen Philosophie dazu verwandte, um das Alte Testament mehr oder weniger gewaltsam im Sinne dieser Lehren zu interpretieren, erscheinen diese Gedanken weit fortgeschritten. In doppelter Weise überschreitet er die Schranken der klassischen hellenischen Spekulation. Er bricht den Bann des Intellektualismus; aber er bricht ihn zu gunsten nicht des „natürlichen“ Fühlens und Wollens, sondern der „übernatürlichen“ Erkenntnis: die volle Erkenntnis Gottes kommt nach ihm<sup>9</sup> zu-

<sup>1</sup>) De Isid. 45f., p. 369 d ff. <sup>2</sup>) De Isid. 25, p. 360 d und sonst. <sup>3</sup>) De pyth. orac. 21, p. 404 e ff; defect. orac. 39, p. 431 e ff. <sup>4</sup>) De gen. Socr. 15, p. 584 c ff; de coh. ira 16, p. 464 b ff. <sup>5</sup>) De comm. not. 4, p. 1060 ff. und passim; de Sto. repp. 31, p. 1048 c ff. <sup>6</sup>) De exil. 4, p. 600 d. <sup>7</sup>) Utr. vit. suff. ad infel. 5, p. 499 ff. <sup>8</sup>) Um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. <sup>9</sup>) Quis rer. div. haer. 14. 68 (Wendland), p. 482 (Mangey); de migr. Abr. 34. 190 (Cohn), p. 466 (Mangey).



stande, nicht durch das vernünftige Denken, sondern allein durch jene, über alles natürliche Begreifen hinausliegende prophetische Ekstase und göttliche Inspiration, die ihm den Höhepunkt aller Vollkommenheit bedeutet. Damit tritt die Mystik in das griechische Denken ein. Allein Sie täten Unrecht, sowohl, wenn Sie durch dieses Wort an und für sich erschrecken ließen, als auch, wenn Sie dieser Wendung eine vorzügliche Bedeutsamkeit für unseren ethischen Gesichtspunkt beilegen. Denn das vorurteilslose Studium zeitgenössischer wie geschichtlicher Erscheinungen zeigt uns immer deutlicher: mystische Erfahrungen sind Erfahrungen, nicht besser und nicht schlechter als alle andern. Auch bei ihnen kommt es für den intellektuellen, moralischen und ethischen Wert der Persönlichkeit vor allem darauf an, was sie aus ihnen zu machen weiß: es gibt weise und törichte, gütige und engherzige, freie und unfreie Menschen unter Mystikern ebenso wie unter Nichtmystikern. Was ihnen allen gemeinsam ist, ist lediglich eine ziemlich eng umschriebene, in ihrer Eigenart scharf ausgeprägte Klasse von inneren Erlebnissen gefühlsmäßiger Art, die einander schlagend gleichen, ob sie nun ein brahmanischer Asket, ein griechischer Philosoph, ein mittelalterlicher Katholik oder ein amerikanischer Protestant erfahren möge. Diese mystischen Gefühlserlebnisse bedingen aber ebensowenig wie bestimmte praktische Folgerungen auch bestimmte theoretische Ausdeutungen: sie können mit atheistischen Überzeugungen fast ebensowohl zusammenbestehen wie mit monotheistischen, und mit der Transzendentalphilosophie stimmen sie kaum schlechter überein als mit dem Pantheismus<sup>1</sup>. Ebenso aber steht es, wie ich schon sagte, auch in ethischer Beziehung: nicht der Inhalt des mystischen Erlebnisses bestimmt den sittlichen Wert des Mystikers, sondern die Persönlichkeit des Mystikers bestimmt den sittlichen Wert des mystischen Erlebnisses. Höchstens kann man ganz im allgemeinen

<sup>1</sup>) Über die Eigenart der mystischen Erfahrung, sowie über die Richtung, in der sie immerhin das jeweilige Weltbild des einzelnen Mystikers zu modifizieren tendiert, handelt der Anhang am Schlusse dieses Buches.

sagen, daß, ähnlich wie das Vorherrschen starker theoretischer Interessen, auch dasjenige intensiver mystischer Erregungen eine Tendenz hat, einen Mehrwert der inneren Erlebnisse gegenüber den äußeren Schicksalen zu begründen, und so der Erlösungslehre im günstigen Sinne vorzuarbeiten (obwohl die eine Vormeinung im einzelnen Falle fast ebenso oft enttäuscht werden mag wie die andere). Welche Gestalt die Erlösungslehre aber annimmt, das wird in beiden Fällen abhängen: einmal von dem überlieferten Vorstellungsbesitz, sodann von der individuellen Lebensstimmung, und endlich von dem Maße der persönlichen Kraft. So werden wir also auch bei Philon das entscheidende Gewicht nicht legen dürfen auf das Vorkommen mystischer Zustände, sondern wir werden seine Lebensauffassung beurteilen müssen nach ihrem Inhalt. Aber auch hier zeigt sich nun, neben aller Anlehnung an die traditionelle Denkweise der griechischen Philosophie, ein grundsätzlich neuer und fremder Zug; und dieser ist für uns viel bedeutsamer als der eben besprochene. Die Sorge um das jenseitige Geschick der Seele zum Beispiel hatte auch schon Platon recht lebhaft beschäftigt. Und es möchte deshalb hingehen, wenn auch bei Philon dieser Gedankenkreis eine große Rolle spielt, und wenn er lehrt<sup>1</sup>, die schlechte Seele verfalle der Seelenwanderung, die gute aber, die den Leib „als Kerker und Grab“ erkannt hat, „erhebe sich auf leichten Schwingen zum Äther“. Aber nun wird hinzugefügt<sup>2</sup>: es sei unmöglich, aus eigener Kraft dieses glückliche Los zu erlangen; „denn auch der Vollkommene entflieht nicht der Sünde“. Ebenso vertritt Philon mit Eifer, und in einer eigenen Schrift<sup>3</sup> den sokratischen Grundgedanken, „daß jeder Rechtschaffene frei sei“, und führt den Satz, „daß nur die Sittlichkeit ein Gut sei“, sogar auf die biblische Rebekka zurück<sup>4</sup>; setzt aber alsbald hinzu<sup>5</sup>, daß wir uns diese

1) De somn. I. 22. 139 (Wendland), p. 642 (Mangey). 2) De anim. sacr. 14, p. 249 (Mangey). 3) Quod omnis probus liber 3—5, p. 448 ff (Mangey). 4) De post. Caini 39. 133 (Cohn), p. 251 (Mangey). 5) De legg. alleg. I. 15. 48 (Cohn), p. 53 (Mangey); III. 77. 219 (Cohn), p. 131 (Mangey).

Tugend nicht selbst auf natürlichem Wege erwerben können, sondern daß nur Gott allein sie uns einzupflanzen vermag. Und auch wo er, im engsten Anschluß an die griechische Freiheitsdoktrin, Moses die Lehre zuschreibt, „Spiel und Lachen“ sei „das Ziel der Weisheit“, und vom „göttlichen Spiele“ redet, bemerkt er doch<sup>6</sup>, diese Heiterkeit, welche die Vollendung der ethischen Vollkommenheit bedeutet, könne uns nur, wie einst dem Patriarchen Isaak, von Gott als Geschenk gegeben werden. Dies aber bedeutet wirklich eine epochale Wendung des griechischen Denkens: die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit nämlich, welche die profane Philosophie nicht überbrücken konnte, wird hier durch das Eingreifen einer höheren Macht geschlossen. Damit aber wird die Selbsterlösung zur Fremderlösung. Und diese Wendung ist um so bedeutsamer, als Philon in jener Zeit mit dieser Richtung keineswegs allein steht. Bietet doch zu vielen dieser Gedanken auch das eben damals aufkeimende Christentum bemerkenswerte Analogien. Dieses aber hat auch auf die heidnische Spekulation wieder zurückgewirkt: insbesondere in jener Form, die es in den Sekten der Gnostiker annahm, scheint es auf die späteren Platoniker Einfluß genommen zu haben; namentlich auf Numenios, einen Denker, der auch theoretisch der neuplatonischen Lehre bereits sehr nahe steht.

Drittens endlich geht nun aber in demselben Zeitraum eine Renaissance des Sokratismus vor sich. Wir haben seinerzeit gesehen, wie besonders Epiktet und Marc Aurel die stoische Lebensauffassung wieder aufnehmen und wohl auch verinnerlichen. Ja, man darf vielleicht sagen: es liegt hier der seltene Fall vor, daß eine Lebensauffassung — statt, wie gewöhnlich, aus dem Leben in die Bücher sich zurückzuziehen — vielmehr erst spät aus der Theorie in die Praxis ganz hinausgetreten ist. Uns wenigstens ist aus der Zeit der römischen Kaiser viel mehr stoisches Leben (und besonders Sterben) bezeugt als aus der Epoche der griechischen Diadochen; und ohne Zweifel macht

<sup>1</sup>) De praem. et poen. 5, p. 413 (Mangey); de plant. Noë 40. 168 (Cohn), p. 354 (Mangey).

Epiktet den Eindruck einer weit lebendigeren philosophischen Gestalt als Zenon selbst. Zugleich aber lebt auch der Kynismus wieder auf. Die erfreulichste Gestalt, die wir aus diesem Kreise kennen, ist jener *Demonax*, von dem eine kleine Schrift des Satirikers *Lukian* handelt: viele kleine Züge zeigen uns den echten Sokratiker. So erkannte er denn auch die innere Freiheit als den gemeinsamen Grundgedanken aller sokratischen Systeme. Ich habe seine Worte wohl schon zweimal angeführt, um meine eigene Auffassung ankündigend vorzubereiten; doch teile ich sie Ihnen gern noch einmal mit, um unsere seitherigen Betrachtungen bestätigend abzuschließen. *Lukian* erzählt<sup>1</sup>: „Als ihn jemand fragte, was ihm die (richtige) Begriffsbestimmung der Glückseligkeit zu sein scheine, erwiderte er: allein den Freien nenne ich glücklich . . . damit aber meine ich den, der weder etwas hofft noch etwas fürchtet.“ Und<sup>2</sup> „als er einst gefragt wurde, welcher von den Philosophen ihm gefiele, gab er zur Antwort: erstaunlich sind sie alle; ich aber verehere Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp.“

Indem nun diese drei Strömungen zusammentreffen, erzeugen sie ein letztes neues und wichtiges Gebilde: die neuplatonische Ethik. Diese übernimmt vom Neupythagoräismus die Neigung zu Superstition und Askese, vom Orient die Richtung auf Mystik und Fremderlösung, von der sokratischen Renaissance die Überlieferung der Freiheitslehre und des Intellektualismus. Aber das Mischungsverhältnis dieser Ingredienzien war in ihr kein festes, sondern hat sich im Laufe der Schulentwicklung in verhängnisvoller Weise gewandelt. Beim Gründer *Plotinos*<sup>1</sup> stehen die sokratischen Elemente durchaus im Vordergrund: das Ideal der inneren Freiheit und die maximale Wertschätzung des theoretischen Lebens bilden den großen Mittelbau seines ethischen Systems; Askese und Superstition schließen sich als untergeordnete, und den Rahmen der Gesamtansicht nirgends durchbrechende Flügel an; die mystische Fremderlösung aber stellt sich als ein nicht allzustark hervortretender Giebelaufsatz dar.

<sup>1</sup>) *Demonax* 20, p. 383. <sup>2</sup>) *Demonax* 62, p. 394. <sup>3</sup>) Um 250 n. Chr.

Diese fein abgewogenen Verhältnisse werden schon bei seinem Schüler Porphyrios durch das einseitige Hervortreten der asketischen Richtung gestört. Und Iamblichos vernichtet sie vollends und endgültig, indem ein wüster, die Erlösungslehre von Grund aus durchsetzender Aberglaube alle anderen Momente überwuchert. In seiner Schule wird bereits behauptet<sup>1</sup>, die Götter vermöchten das Verhängnis zu durchbrechen, und uns so auch von den notwendigen Übeln zu befreien. Damit aber rückt die äußerlichste Fremderlösung an die Stelle der innerlichen Selbstbefreiung: die griechische Ethik ertrinkt in der Magie. Die neuplatonische Schule hat zwar auch noch weiter mehr als 200 Jahre bestanden<sup>2</sup>, und in theoretischer Hinsicht einige relativ selbständige Denker<sup>3</sup> sowie manche für uns wichtige Kommentatoren<sup>4</sup> gezählt; was aber die Ethik angeht, so ist in ihr nichts mehr hervorgetreten, was Eigenwert in Anspruch nehmen könnte. Wir dürfen deshalb von unserem Gesichtspunkte aus diese ganze hippokratische Phase der griechischen Philosophie übergehen, und uns lediglich an Plotinos halten. Für uns bedeutet seine Lebensauffassung den Ausgang der philosophischen Ethik der Griechen. Und nur mit ihr haben wir uns deshalb heute noch zu beschäftigen. Doch ehe ich weiter von ihr spreche, muß ich erst noch zwei Bemerkungen vorausschicken.

Es ist unmöglich, von Plotin zu reden, ohne vorher seines Verhältnisses zu Platon zu gedenken. Er selbst wollte ja nichts anderes geben, als eine folgerechte Fortbildung des Platonismus. In der Tat findet sich bei genauerer Prüfung, daß seine Abweichungen von diesem nur in wenigen Stücken ernstliche Neuerungen darstellen, meist aber nur als leise Gedankenverschiebungen und Stimmungsabtönungen angesehen werden können. Auch dem Geiste und der persönlichen Eigenart des Vorbildes ist der Nachfolger wohl treuer geblieben, als es auf den ersten

<sup>1</sup>) De mysteriis VIII. 7 (S. 270. 3 Parthey). <sup>2</sup>) Bis zur Schließung der platonischen Akademie durch Kaiser Justinian im Jahre 529 n. Chr. <sup>3</sup>) Vor allem Proklos. <sup>4</sup>) z. B. Simplicius.

Blick den Anschein haben möchte. Und wenn es erlaubt ist, für einen Augenblick sich zu denken, der ganze Plotin der späten Zeit hätte noch bei Platons Lebzeiten neben Xenokrates und Aristoteles unter die Schülerschaar der Akademie sich mengen können, so möchte ich die Behauptung wohl auf mich nehmen, daß der große Lehrer an ihm mehr Freude erlebt hätte, als an den beiden genannten oder irgend welchen anderen seiner Schüler. Trotzdem muß freilich ein Zeitunterschied von 600 Jahren notwendig einen tiefgehenden Unterschied des ganzen Wesens bedingen. Plotin ist Platon noch einmal, und doch ganz anders. Wieder sind dieselben Elemente verbunden: Freiheitsbewußtsein, dialektische Kraft, Schönheitstrunkenheit, Sinnlichkeitsverachtung und Schwung des Gefühls. Aber all das ist weniger kräftig, ausgeglichener, feiner, anmutiger und zarter. Das Unpraktische, Weltfremde, Naive in Platons Wesen ist merklich gesteigert. Statt des gewaltig-erhabenen Eindrucks eines mächtig dahindrauschenden Stromes empfangen wir das reizend-rührende Bild einer still aufsprudelnden Quelle. Wenn ich meinen ganzen Eindruck in eine Formel fassen sollte, so möchte ich sagen: auf den männlichen folgt ein kindlicher Idealismus.

Ebenso wie bei Platon ist aber deshalb auch bei Plotin die Ethik mit der Metaphysik aufs engste verwachsen. Und hier wird es nötig sein, auf diese ein klein wenig näher einzugehen als dort geschehen mußte. Auch hier aber läßt sich die Anknüpfung an Platon nicht umgehen. Schon für diesen nämlich zerfiel die Welt in vier Sphären, von denen jede das Gebiet eines letzten Prinzips war: in die körperliche Welt des räumlich ausgedehnten Stoffes; in die lebendige Welt der Seelen, deren Hierarchie in der Weltseele gipfelt, als in dem Lebensprinzip des göttlichen Weltalls; in die „Ideenwelt“ der logischen Werte; und endlich in die Sphäre des höchsten göttlichen Weltbaumeisters, des „Demiurgen“. Und auch hier schon war die Ordnung, in der ich eben diese Prinzipien aufgezählt habe, eine aufsteigende Reihe zunehmender Werte, und, wenigstens was deren erste drei Glieder angeht, gewiß

nicht entworfen ohne Rücksicht auf den ethischen Wert der diesen Sphären und Prinzipien im Menschen entsprechenden Seelenvermögen und Lebensarten. Denn die Materie, die eigentlich ein „Nicht Seiendes“ ist, also die geringste Realität hat, ist zugleich der Gegenstand der „Begierden“, welche das tiefstehende Genußleben beherrschen; dann folgt die Seelenwelt, der das „Mutartige“ entspricht, als das bewegende Prinzip des wirkenden, „praktischen“ Lebens; und dann die Welt der Ideen, als das eigentlich wahre Sein, und zugleich als das Objekt der Vernunft, also der höchsten Seelenkraft, und zugleich des theoretischen Lebens, als der höchstwertigen Lebensform. Nur Gott steht abseits, und bleibt ohne psychologische und ethische Analogie (Glaube, Liebe oder dergleichen)—so sehr, daß man immer wieder zweifelt, wieweit es Platon mit diesem Begriffe überhaupt voller Ernst gewesen sei? An den beiden unteren Gliedern dieser Tetrade nun hat Plotin eigentlich keine entscheidende Änderung vorgenommen. Auch wenn er die Ideen, aristotelischen Anregungen folgend, zu sich selbst denkenden Gedanken macht, und sie zur Einheit einer göttlichen „Vernunft“ zusammenschließt, wird hierdurch das platonische System noch nicht in seinen Grundlinien verrückt. Überaus bedeutsam dagegen ist es auch in ethischer Hinsicht, daß ihm das höchste göttliche Prinzip aus einer weltbildenden Persönlichkeit zu einem unpersönlichen und unerkennbaren „Urgrund“ wird<sup>1</sup>, der nur in der mystischen Anschauung erfaßt werden kann. Denn hiermit ist sofort eine entsprechende

<sup>1</sup>) Ich behalte diesen, in den neueren Darstellungen der neuplatonischen Lehre üblichen Ausdruck bei, obwohl er nicht auf Plotin zurückgeht. Dieser nennt das höchste Prinzip entweder den „jenseitigen Gott“ (ὁ ἐπέκεινα θεός) oder das „Gute“ (auch nicht selten das „Seiende“), und knüpft damit an die platonische Idee des Guten an, welche Beziehung indes sachlich keine großen Vorteile bietet. Und da er nun nicht verfehlt, diese Bezeichnungen bloß als uneigentliche zu kennzeichnen (wie denn in der Tat kein Prädikat diesem, seinem Begriffe nach unbegreiflichen Subjekt im eigentlichen Sinne zukommen kann), so scheint es ganz angemessen, sich dafür eines anderen, unmißverständlichen Kunstausdruckes zu bedienen. Übrigens wird diese Konzeption im Anhang durch Zusammenstellung mit analogen Gedanken noch einige Klärung erfahren.

Erweiterung auch des ethischen Schemas gegeben. Um so viel nämlich, als der „Urgrund“ die „Vernunft“ an ursprünglicher Realität übertrifft, um so viel steht nun auch die mystische Erfahrung höher als die bloß theoretische; und wir erhalten so, dem System der vier Prinzipien analog, auch eine Hierarchie von vier Lebensformen oder Tugendarten, die zwar erst Porphy<sup>1</sup> ausdrücklich entwickelt hat, die aber doch schon zur Würdigung Plotins notwendig vorausgesetzt werden muß. Das unterste Prinzip ist die Materie, die sich zur wahren Realität verhält wie die Finsternis zum Licht; auf sie sind unsere Begierden gerichtet; die niedersten Tugenden sind daher die „gesellschaftlichen“, welche diese Begierden soweit im Zaume halten, als das Gemeinschaftsleben dies erfordert: sie beziehen sich auf unser Verhältnis zum Stoff. Die zweite Art von Tugenden bezieht sich auf die Seele, die von der Sinnlichkeit abgelenkt und über sie erhoben wird: es sind die „reinigenden“ Tugenden, die im Werte schon über jenen stehen. Noch höher aber erheben sich drittens die „geistigen“ Tugenden, welche die Hinwendung der Seele zum Denken, und damit unser Verhältnis zur „Vernunft“ zum Gegenstande haben. Und am höchsten endlich jene „urbildlichen“ Tugenden, die den Menschen zum Erschauen des „Urgrunds“ befähigen, und also sein Verhältnis zu der vierten und höchsten Realität betreffen. Somit entspricht die Rangordnung der metaphysischen Prinzipien genau derjenigen der Tugenden; die Wertordnung aber geht (im psychologischen Sinne) ursprünglich natürlich von der Schätzung der entsprechenden Lebensformen aus. Daß also die praktischen, die asketischen, die theoretischen und die mystischen Zustände in dieser Weise unterschieden und steigend bewertet werden, dies ist eigentlich die Grundtatsache des Neuplatonismus, die der Erklärung sowohl seiner Metaphysik als auch seiner Ethik zugrunde gelegt werden muß. Und nach diesen Vorbemerkungen wird es uns nicht mehr schwer fallen, die letztere, zunächst in einem vorläufigen Schema und dann in etwas eingehenderer Ausführung, darzustellen.

<sup>1</sup>) Sentt. 34 (Plotin ed. Creuzer et Moser, p. XXXIX. 26).



Die Lebensauffassung des Plotin ist deshalb nicht wohl aus der Eigenart seiner Persönlichkeit zu entwickeln, weil sich hier überall der Platonismus vermittelnd dazwischen schiebt. Jene „Kindlichkeit“, von der ich früher gesprochen habe, d. h. jene ungleich geringere Kraft und Ursprünglichkeit, die ihn von Platon unterscheidet, macht sich eben zu allermeist in dem Anlehnungsbedürfnisse geltend, das den Philosophen verhindert, seine eigene Lebensstimmung in eine neue und völlig angemessene Form zu gießen. Daher vor allem wird es wohl kommen, daß in seiner Ethik weder die asketischen noch die mystischen Tendenzen eine so hervorragende Rolle spielen, wie wir das bei einem Manne erwarten würden, der in seinem Leben über seine eigenen asketischen Vorschriften weit hinausgegangen ist<sup>1</sup>, und in fünf Jahren viermal die ekstatische Einigung mit dem Urwesen erlebt hat<sup>2</sup>. Vielmehr steht hier durchaus im Vordergrund das theoretische Leben, an das sich nur einerseits die Askese als Bedingung, andererseits die Ekstase als Vollendung anschließt. Und so findet hier die merkwürdige Erscheinung statt, daß jene kontemplative Formulierung der Freiheitslehre, die schon Platon nahe lag, und die dann Aristoteles zu schaffen versäumt hatte, gerade bei Plotin ihre volle Ausgestaltung erfährt, obwohl sie nach den Umständen der Zeit und des Menschen eigentlich überholt ist, die vielmehr nach einem vorwiegend mystischen Ausdrucke dieses Ideals zu verlangen scheinen. Und eben damit hängt es zusammen, daß auch das Prinzip der Fremderlösung nur in geringen Spuren sich zeigt, ohne den traditionellen Rahmen der Selbsterlösung entschieden zu durchbrechen. Ebenso wenig aber wie seine spezifischen Gefühlserlebnisse hat auch die allgemeine Färbung seiner Begeisterung vermocht, in charakteristischen Lehrstücken sich auszuprägen. Sondern sein Schwung, der durch Innigkeit und Wärme ersetzt, was ihm von Platons Größe und Feuer abgeht, verbreitet sich gleichmäßig über alle Teile seiner Erörterungen, und ist kaum weniger merklich, wo er die Schönheit

---

<sup>1</sup>) Porphyr, Vita Plot. 7. <sup>2</sup>) Porphyr, Vita Plot. 23.

des Sinnenscheines als das Symbol der geistigen Wirklichkeit verherrlicht, als wo er die höchsten Momente seiner gottergriffenen Verzückung schildert. Die persönliche Eigenart also ist hier mehr in der durchgängigen Stimmungsfarbe der Darstellung zu suchen als in besonderen Bestimmungen des Lehrgehaltes. Diesen Lehrgehalt selbst aber können wir jetzt, zum Behufe vorläufiger Übersicht, in wenige Sätze zusammendrängen.

Die Glückseligkeit ist ein objektiver Zustand der Seele, nämlich ihre theoretische Betätigung. Diese wird möglich, indem durch Abkehr von der Sinnlichkeit die Hemmung überwunden wird, die der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe erwächst; und sie vollendet sich, wenn sie in ekstatischer Bewußtlosigkeit zur Einswerdung mit dem göttlichen „Urgrund“ wird. Während aber der Mensch in jeder praktischen Wirksamkeit auf äußere Dinge angewiesen ist, kann diese reine Theorie von ihnen allen absehen, und es ist deshalb unser Glück von allem Äußeren unabhängig: wir sind innerlich frei. Dem Freien aber erscheint alles äußere Geschehen nicht als Ernst, sondern als Spiel. Und auch, was davon gemeinhin als schlecht und mißfällig gilt, klingt für den Weisen mit allen anderen Elementen zur untadelig schönen Harmonie des Weltspiels zusammen, so daß er nicht nur subjektiv dem Übel sich entrückt weiß, sondern auch objektiv im Ganzen der Welt kein solches mehr erblickt.

Ich führe nun an der Hand der plotinischen „Enneaden“ diesen Gedankengang noch etwas mehr ins Einzelne aus.

Daß die „Glückseligkeit“ ein objektiv seelischer, nicht ein subjektiv bewußter Zustand sei, diese Voraussetzung liegt allen nichthedonischen Systemen der Griechen zugrunde. Bei Platon insbesondere versteht es sich von selbst, daß das richtige Verhältnis der drei Seelenkräfte, ganz ebenso wie die leibliche Gesundheit, gedacht wird als konstitutionelle Wohlfahrt, die zwar Glücksgefühle im Gefolge haben kann, an sich aber lediglich „rechte Verfassung“ ist. Und in der Tat wird sich nicht leugnen lassen, daß als das wesentliche Moment in bezug auf Freiheit und Unfreiheit das psychophysische Kräfteverhältnis

erscheint, das sich im Wunschverhalten symptomatisch äußert—mögen wir auch für unsere Bedürfnisse die universelle Wunschbejahung als „Ziel“ auffassen, und ihr jenes Kräfteverhältnis lediglich als Bedingung und Mittel zuordnen. Obwohl aber dieser objektive Glücksbegriff stillschweigend fast die ganze antike Ethik beherrscht, hat doch erst Plotin ihn mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen und begründet. Er streift dabei einen Gedanken, der sich gerade in neuester Zeit für die Betrachtung alles geistigen Lebens als sehr fruchtbar zu erweisen scheint: den Gedanken nämlich, daß jeder Bewußtseinsverlauf die Gegenwirkung auf einen Reiz ist, der ohne solche Gegenwirkung den bestehenden Ruhe- und Gleichgewichtszustand aufheben würde; daß es sich also bei allem Bewußtsein um eine „Selbsterhaltung“ handelt, die man entweder (mit Herbart) als eine solche der Seele gegen psychische „Störungen“, oder aber (mit Avenarius) als eine solche des Zentralnervensystems gegen biologische „Vitaldifferenzen“ denken kann. Unser neuplatonischer Philosoph nun zieht diesen selben Schluß, daß Bewußtsein überhaupt Symptom einer Störung sei, aus der Tatsache, daß auch im Körper jene Vorgänge, die im gesunden Zustand unbewußt bleiben, im kranken schmerzhaft empfindlich werden, daß also auch der leiblich normale Zustand weniger bewußt ist als der abnorme<sup>1</sup>. Und er folgert weiter, ebenso werde es auch mit der seelischen Gesundheit stehen: die „Glückseligkeit“ wird auch ohne ein Bewußtsein von ihr ebensoviel vorhanden sein, wie ein Objekt fortfährt zu existieren, auch wenn sein Bild nicht mehr im Spiegel erscheint<sup>2</sup>.

Der objektive Zustand nun, welcher die Glückseligkeit des Menschen ausmacht, war für Platon die Herrschaft der Vernunft über die anderen Seelenkräfte. Plotin bestimmt ihn geradezu als Vernunfttätigkeit, theoretische Erkenntnis, oder vollendetes intellektuelles Leben<sup>3</sup>. Er tut damit den Schritt, den Aristoteles zu tun nicht gewagt hatte: der Wert der Vernunft wird jetzt nicht mehr gesetzt in den Einfluß, den sie zu prak-

<sup>1</sup>) Enn. V. 8. 11, p. 553. <sup>2</sup>) Enn. I. 4. 10, p. 36. <sup>3</sup>) Enn. I. 4. 3, p. 31.

tischen Zwecken über andere Vermögen ausübt, sondern vielmehr in ihre rein theoretische Tätigkeit an sich selbst. Um aber diese Tätigkeit ihrem Wesen nach näher zu bestimmen, brauchen wir uns von Platon kaum zu entfernen. Auch ihm war ja das eigentliche Geschäft der Vernunft die Anschauung einer übersinnlichen Welt, und letztlich der Idee des Guten. So sagt auch Plotin: die reine Theorie ist das „Beste“; was könnte aber dieses anderes sein als „Schauen des Besten“? <sup>1</sup> Das Ziel ist also Gotteserkenntnis, und das Gute ein Aufblicken nach oben <sup>2</sup>.

Um aber dieses leisten zu können, muß der Mensch von der Sinnlichkeit sich abwenden — und damit bleibt Plotin ganz in jenem Gedankenzuge, der von der Orphik herkommt und Platon besonders in seinem „Phaidon“ beherrscht hatte. Denn der Eintritt in den Leib ist für die Seele ein „Fall“ <sup>3</sup>. Zwar geschieht dieser Eintritt nicht aus freier Wahl der Seele, sondern die Weltordnung, welche ihn verlangt, äußert sich in ihr als eine Art brünstigen Dranges „wie ein natürliches Springen ... zu natürlichen Fristen der Begattung“ <sup>4</sup>. Aber trotzdem wird sie durch diese Verbindung entweiht <sup>5</sup>, und deshalb ist, wie schon Platon gesagt hatte, „jede Tugend eine Reinigung“ <sup>6</sup>, welche die ursprüngliche, vernünftige Natur der Seele wieder zu Ehren bringt. Zu diesem Behufe aber muß diese einerseits durch eine moderierte Askese — mehr der Gesinnung als der Werke — lernen, die Sinnenwelt nicht als Selbstwert zu betrachten <sup>7</sup>; andererseits in ihr vor allem die Sinnenschönheit sehen, der ein nicht genug zu schätzender erzieherischer Wert für die Ausbildung der höheren geistigen Kräfte zukommt <sup>8</sup>. Denn diese entzündet in uns den Eros, den Wegweiser zur übersinnlichen Welt <sup>9</sup>. Über Platon aber gehen alle diese Bestimmungen höchstens dem Grade nach hinaus, und auch das noch eher, was den Schönheitskult, als was die eigentliche Askese angeht.

<sup>1</sup>) Enn. I. 4. 15, p. 38. <sup>2</sup>) Enn. I. 4. 16, p. 39. <sup>3</sup>) Enn. I. 8. 14, p. 81; vgl. V. 1. 1, p. 481 f. <sup>4</sup>) Enn. IV. 3. 13, p. 382. <sup>5</sup>) Enn. I. 2. 3, p. 13. <sup>6</sup>) Enn. I. 6. 6, p. 55. <sup>7</sup>) Enn. I. 2. 5, p. 14. <sup>8</sup>) Enn. I. 6, p. 50 ff.; I. 3. 2, p. 20; I. 6. 4, p. 53; V. 9. 1, p. 555. <sup>9</sup>) Enn. III. 5, p. 291 ff.

Wenn aber beide Denker gerade den Eros preisen, als die Kraft des Aufschwungs zur Welt der reinen logischen Werte, so sprechen sie damit aufs deutlichste aus, daß sich ihnen selbst hinter der „Vernunft“ die eigene Begeisterung verbirgt. Doch ist diese Verhüllung bei Plotin durchsichtiger als bei Platon, wie dies auch seiner exakter gewordenen Psychologie entspricht. Denn er kann die Theorie sich vollenden lassen in der mystischen Intuition, und in dieser tritt naturgemäß die begeisterte Gefühlswallung ungleich deutlicher hervor als im rationalen Denken, wo sie nur gleichsam zwischen den Zeilen hervorstrahlt. Obwohl also die mystische Einigung mit dem „Urgrund“ lehrhaft von der vernünftigen Anschauung der Ideen weit abzuliegen scheint, werden wir doch menschlich ihre Analogie mit dem Enthusiasmus des älteren Denkers nicht aus dem Auge verlieren dürfen, vielmehr sagen müssen: auch die plotinische Ekstase ist nur die Steigerung und Vollendung des platonischen Schwunges. Die Beschreibung dieser Ekstase aber ist die typische aller Mystiker: nicht nur derjenigen, die unmittelbar oder mittelbar von Plotin abhängig sein können, sondern auch jener alten Inder, deren (freilich nicht ganz undenkbarer) Einfluß auf Plotin doch zum mindesten recht problematisch bleibt<sup>1</sup>. Der Zustand nämlich, in dem der Erkenntnisprozeß sich vollendet, liegt weit über alle Vernunfttätigkeit hinaus<sup>2</sup>, und gleicht mehr dem der „Begeisterten und Verzückten“.<sup>3</sup> Genauer: das Bewußtsein wird hier überhaupt aufgehoben<sup>4</sup> — zeigt es doch stets einen Mangel an Vollkommenheit an —; denn<sup>5</sup> zu diesem „Schauen“ gelangt die Seele erst, wenn sie „nichts mehr kennt, und auch sich selbst nicht“, ja sogar<sup>6</sup> „nicht einmal (das) erkennt, daß man nicht erkennt“. Nur so nämlich wird die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem aufgehoben, und tritt deren Einheit an ihre Stelle<sup>7</sup>. Damit aber wird der Ekstatiker selbst zu Gott<sup>8</sup>. Nur darf man

1) Auch die Analogien zum folgenden findet man im Anhang näher ausgeführt. 2) Enn. VI. 7. 35, p. 726 ff.; VI. 9. 4, p. 761 ff. 3) Enn. V. 3. 14, p. 512. 4) Enn. V. 5. 6, p. 525. 5) Enn. VI. 9. 7, p. 765. 6) Enn. VI. 7. 35, p. 727. 7) Enn. V. 8. 11, p. 552; VI. 7. 34, p. 725; VI. 9. 3, p. 760. 8) Enn. VI. 9. 9, p. 769.

diesen Augenblick nicht erjagen wollen, sondern man muß ruhig abwarten, bis er kommt; denn<sup>1</sup> er „erscheint nicht, wie man ihn erwartet, sondern kommt, als wäre er nicht gekommen, sondern von Anfang an dagewesen“; und<sup>2</sup> „von der Welle der Vernunft wie entführt, und gleichsam schwellend zur Höhe gehoben, sieht man's mit einem Mal, ohne zu wissen, wie?“. Und auf diese beiden letzten Sätze lenke ich besonders Ihre Aufmerksamkeit. Denn in dieser Betonung der Passivität des Ekstatikers, der die höchste Vollendung als Offenbarung und Gnadengeschenk empfängt, wird jene leise Neigung zur Fremderlösungslehre erkennbar, die Plotins Lebensauffassung von der gemeinphilosophischen der Griechen viel grundsätzlicher unterscheidet als seine Mystik. Daß nämlich diese Lebensauffassung ihrem wesentlichen Gehalte nach Freiheitslehre ist, dies wird uns nun vollends deutlich werden, wenn wir zu dem theoretischen Leben selbst, dessen Bedingung und Vollendung nun erörtert ist, uns zurückwenden, und uns fragen: warum besteht in ihm die Glückseligkeit? und worin besteht der Vorzug der Theorie vor der Praxis?

Der Sinn der Antwort, die Plotin auf diese Frage gibt, deckt sich durchaus mit dem, was schon Aristoteles angedeutet hatte: jedes praktische Streben macht uns abhängig von den Außendingen, auf die es sich richtet; und nur die Theorie allein ist von ihnen allen unabhängig, und gewährleistet unsere innere Freiheit. In seiner feinen Weise, die dem Aberglauben nur solche Zugeständnisse macht, welche es gestatten, ihn symbolisch zu verstehen und so zu vergeistigen, drückt Plotin diesen Gedanken so aus<sup>3</sup>: „Jede Beziehung zu einem andern ist eine Bezauberung durch dieses andere . . . und nur die Beziehung zu sich selbst ist frei von Zauber. Darum ist jede praktische Betätigung und jedes Leben eines Praktikers verzaubert; denn es wird von dem bewegt, was den Zauber ausübt.“ Aber freilich: im Grunde ist auch dieser Zauber nur ein Trug. Denn nicht wegen äußerer Dinge an sich handelt doch auch der Praktiker,

1) Enn. V. 5. 8, p. 527. 2) Enn. VI. 7. 36, p. 728. 3) Enn. IV. 4. 43, p. 438.

sondern um des Guten willen (das er von ihnen erwartet)<sup>1</sup>. Dieses aber findet sich nicht da draußen. „Wo denn? In der Seele. Also biegt auch die Praxis wieder in die Theorie um.“

Und in diesem doppelten nun besteht unsere Freiheit. Erstens ist die Seele überhaupt nicht leidensfähig, sondern auch in ihrem Erkennen des körperlichen Leidens verhält sie sich tätig<sup>2</sup> — so daß also unser innerstes Wesen dem Übel von vorneherein ent-rückt ist; und zweitens ist diese ihre Tätigkeit von allem Äußeren schlechthin unabhängig. Denn wo und unter welchen Um-ständen man nach oben blickt, macht keinen Unterschied<sup>3</sup>. Und ob meine Verwandten in Kriegsgefangenschaft geraten oder nicht, das ändert nichts an meiner Erkenntnis, daß auch sie in diese Lage kommen können<sup>4</sup>. Diese Erkenntnis aber ist die ein-zige, innerlich mir zugehörige Beziehung, in der ich zu solchen Ereignissen stehen kann. Darum sagt Plotin<sup>5</sup>: „Die Tätigkeit kann durch die Schicksale nicht behindert werden, sondern nur andere Schicksale zum Gegenstand erhalten. Immer aber sind sie schön, ja um so schöner, je schwieriger die Lage.“ „Denn dieses, meint er<sup>6</sup>, zeigt die höchste Kraft, wenn man die Übel recht zu gebrauchen weiß.“ Wenn man daher<sup>7</sup> behauptet, „für den Guten gebe es kein Übel, und für den Schlechten kein Gut, so behauptet man dies mit Recht“. Armut und Krankheit bedeuten also für den Guten gar nichts<sup>8</sup>; aber ebensowenig auch das Unrecht-leiden<sup>9</sup>. Und<sup>10</sup> „wenn einer tüchtig ist, so ist er selbstgenügsam zum Glück und zum Guten; denn es gibt kein Gut, das er nicht hätte. ... Und wenn seine Verwandten und Freunde sterben, — so weiß er, was der Tod bedeutet“. Hielte aber<sup>11</sup> einer den Sturz und die Zerstörung seiner Vaterstadt für etwas Großes, so wäre er „lächerlich, da er Holz und Steine, und, beim Zeus! das Sterben Sterblicher für was Großes hielte!“ Und wenn er in Schmerzen verfällt, so wird er ihnen die Kraft entgegen-

1) Enn. III. 8. 6, p. 347. 2) Enn. IV. 4. 19, p. 411 f. 3) Enn. I. 4. 16, p. 39.  
4) Enn. I. 4. 7, p. 34. 5) Enn. I. 4. 13, p. 37. 6) Enn. III. 2. 5, p. 259.  
7) Enn. III. 2. 6, p. 259. 8) Enn. III. 2. 5, p. 258. 9) Enn. II. 9. 9, p. 207.  
10) Enn. I. 4. 4, p. 32. 11) Enn. I. 4. 7, p. 34.

stellen, die ihm dazu gegeben ist, und wird sie ebensowenig für eine Verminderung wie die Lust für eine Vermehrung seines Glückes halten<sup>1</sup>. So wird er ruhigen Gemütes dahinleben, unbewegt von den sogenannten Übeln<sup>2</sup>. Denn<sup>3</sup> „wenn Zweie weise wären, der Eine aber alle sogenannten natürlichen Güter hätte, und der Andere das Gegenteil, so werden wir sagen, sie hätten ein gleiches Glück. . . . Oder aber, er wäre nicht mehr weise, wenn er noch nicht alle Vorstellungen von diesen Dingen von sich abgetan hätte, noch nicht gleichsam ein ganz Anderer geworden ist durch den Glauben, daß er niemals ein Übel erleben wird“. Alles Derartige nämlich ist nicht schrecklich, sondern ein Gegenstand der Furcht nur für Kinder<sup>4</sup>. Erfasst aber den Weisen ohne sein Wollen Furcht, dann wird er das in ihm zur Trauer erregte Kind beruhigen, durch Vernunft oder durch den Hinweis auf das Heilige<sup>5</sup>.

Für dieses Bewußtsein der inneren Freiheit nun erscheint, sowie alles Materielle fürs Geistige überhaupt nur Spielzeug ist<sup>6</sup>, so auch insbesondere alles äußere menschliche Leben als Spiel. Damit knüpft Plotin einerseits an eine Betrachtungsweise des greisen Platon an, und andererseits nimmt er einen stoischen Gedankenzug auf. Aber er hat diese Konsequenz der Freiheitslehre nachdrücklicher und ausführlicher entwickelt als irgend einer seiner Vorgänger, wie die folgenden Auszüge Ihnen beweisen mögen. Er sagt<sup>7</sup>: „Die Waffen der Menschen, die, Sterbliche, in wohlgestalter Schlachtordnung einander bekämpfen, wie die Spieler beim Waffentanz — gerade sie klären uns darüber auf, daß aller menschliche Ernst Spiel ist, und zeigen an, daß der Tod nichts Schreckliches bedeutet. — — — Sowie auf den Schaubühnen, so muß man auch im Leben Mord und Tod und Städteeroberung und Raub betrachten: alles als Verwandlungen und Umkleidungen und Darstellungen von Jammern und Klagen. Denn auch hier in allen Lebenslagen ist es nicht die

<sup>1</sup>) Enn. I. 4. 14, p. 38. <sup>2</sup>) Enn. I. 4. 12, p. 37. <sup>3</sup>) Enn. I. 4. 15, p. 38. <sup>4</sup>) Enn. I. 4. 8, p. 35. <sup>5</sup>) Enn. I. 4. 15, p. 38. <sup>6</sup>) Enn. III. 6. 7, p. 310. <sup>7</sup>) Enn. III. 2. 15, p. 265 ff.



innere Seele, sondern der äußere Schatten des Menschen, der jammert und klagt und das äußerste tut — da auf der großen Erdbühne überall (kleine) Bühnen aufgeschlagen sind. Denn das sind die Äußerungen eines Menschen, der nur das Leben nach unten und außen kennt, und nicht einsieht, daß er trotz aller Tränen und allen Ernstes nur spielt. — — — Auch die Spielzeuge werden ja ernst genommen von denen, die nicht wissen, was Ernst ist — sie selber Spielzeuge! Wenn aber ein Vernünftiger mit diesen spielt, so wisse er, daß er, aus der Rolle fallend, an einem Kinderspiel teilnimmt. Spielt aber auch Sokrates, so doch nur mit dem äußern Sokrates. Aber auch dessen muß man sich bewußt sein, daß man Weinen und Klagen nicht als Zeichen von (wahren) Übeln auffassen darf, da doch auch die Kinder über Dinge, die keine Übel sind, weinen und klagen.“ Zwischen dem wirklichen und dem gespielten Tod ist kein grundsätzlicher Unterschied. Denn, nimmt die Seele wieder andere Leiber an, so gleicht sie dem Schauspieler, der, nachdem er in der einen Rolle getötet wurde, in einer andern wieder auftritt; trennt sie sich aber endgültig vom Körper, dann jenem, der abgeht, um nicht wieder zurückzukehren. So also müssen wir es auffassen, wenn wir die Natur erfüllt sehen von einander verzehrenden Tieren, und von Menschen, die gegeneinander unaufhörlich im Streite liegen. Denn „viel Leben ist im All, das alles wirkt und bunt schillert, und nicht aufhört, schöne und wohlgestalte lebendige Spielwerke hervorzubringen“.

Wenn aber alles schön ist, so entstehen zwei neue Fragen: wie kann mit dieser Allschönheit das ethisch Schlechte zusammenbestehen? Und wie kann insbesondere darin Ekel und Auflehnung gegen dieses All sich finden, zum Beispiel eine Gotteslästerung ausgesprochen werden? Plotin erwidert<sup>1</sup> zunächst auf das letztere: und warum sollte nicht ein Dichter in seinem Stück auch einmal eine Figur auftreten lassen, die gegen ihn, den Dichter selber, loszieht? Es gehört ja eben zur Vollkommenheit eines (physischen oder technischen) Ganzen, daß seine

<sup>1</sup>) Enn. III. 2. 16, p. 267.

Teile nicht nur verschieden, sondern auch gegensätzlich seien. Was aber insbesondere die Vereinbarkeit seines universalistischen Optimismus mit dem Sittengesetze angeht, so zieht Plotin nacheinander drei Auflösungsversuche in Erwägung<sup>1</sup>. Die absolute Geltung des moralischen Urteils könnte gewahrt werden, wenn man das Leben so auffassen dürfte, daß in dem Welt drama der Spielleiter die Rollen der Bösewichte eben den wirklichen Bösewichten zuteilt, so daß dann ihre Rolle nur ein Symptom ihres Charakters wäre. Durch eine solche Annahme aber würde der Spielcharakter des Lebens gefährdet. Die zweite Betrachtungsweise geht von dem Gedanken aus, auch darin, wie der Schauspieler spielt, äußere sich ja sein Wert. Sowie der Regisseur ihm Maske, Gewand und Rolle gibt, so — müßten wir uns dann denken — gibt auch Gott der Seele ihr äußeres Schicksal. In dem Gebrauche, den sie innerlich von diesen äußeren Mitteln macht, zeigt sie ihre Trefflichkeit oder Schlechtigkeit; und, je nach dem Ausgange dieser Prüfung, wird sie dann am Ende zur Mitwirkung in anderen, noch schöneren, oder aber geringeren Stücken bestimmt. Diese Auffassung nun wahrt zwar durchaus den Spielcharakter des Lebens, aber sie führt zur gänzlichen Verleugnung des Sittengesetzes; denn aus ihr würde die Folgerung des Ariston fließen: auch wer die Rolle des Bösewichtes gut spielt, müßte Objekt der ethischen Billigung werden. Diese beiden einander entgegengesetzten Bedenken sind es wohl, die den Plotin bei keiner dieser beiden Auffassungen sich beruhigen ließen, vielmehr ihn über beide hinaus zu einer dritten, vermittelnden, getrieben haben. Dieser zufolge<sup>2</sup> sind im Text des großen Dramas Stellen für Improvisationen ausgespart, so daß die Darsteller zugleich auch „Teile des Dichters“ sind, und, je nach seinem Wesen, wird dann der Gute Gutes, der Schlechte Schlechtes einlegen. So wird das ethische Übel zwar wirklich von der schlechten Natur des Übeltäters Zeugnis ablegen, aber, als bloßer Spielfehler, wird es doch kein wahres Übel sein. Das scheinbare Übel aber darf nicht fehlen, denn,

<sup>1</sup>) Enn. III. 2. 17, p. 268 ff. <sup>2</sup>) Enn. III. 2. 18, p. 270 f.

als der Gegensatz des Guten, gehört es wesentlich zur Vollkommenheit des Ganzen. Ein Übel aber scheint es nur zu sein, so lange es für sich betrachtet wird; in jenem umfassenderen Zusammenhange angesehen aber ändert es seine Natur. So ist denn<sup>1</sup> auch „das Unrecht zwar für den, der es begeht, Unrecht. Aber als ein Bestandteil des All ist es kein Unrecht für ihn, noch auch für den, der es erleidet, sondern es mußte so kommen. Und, wenn der, dem es widerfährt, gut ist, so wird sichs für ihn zum Guten wenden. Denn man darf dieses (All)gebilde weder für gottlos noch für ungerecht halten, sondern für ganz genau in der Austeilung des Geziemenden. Aber ihre Gründe sind undeutlich, und dem Unwissenden scheint es Anlaß zum Tadel zu geben“.

Geehrte Zuhörer! Sie werden nicht von mir verlangen, daß ich zum Schlusse noch die plotinische Form der Freiheitslehre einer näheren Kritik unterziehe. Der neuen, und für unseren Gesichtspunkt wichtigen Gedanken sind ja in ihr nicht allzu viele. Das zuletzt erörterte Problem haben wir anlässlich der stoischen Lehre viel genauer erörtert; und von der Begründung des Freiheitsideals auf die Ausschließlichkeit des theoretischen Interesses brauche ich Ihnen nicht zu sagen, daß es im besten Falle für dasselbe nur eine einseitige und teilweise Stütze abgeben kann. Viel lieber als bei diesen Schwächen im einzelnen werden wir vielmehr nun, da wir am Ende unseres Weges stehen, bei der Gesinnung verweilen, die auch noch die plotinische Lebensauffassung im ganzen durchwaltet; und bei der Tatsache, daß so die Grundgedanken der philosophischen Ethik der Griechen sich bis ans Ende in ihrer alten Kraft behaupten. Denn in der Lehre des Plotin tritt uns das Ideal der inneren Freiheit mit der gleichen Entschiedenheit und Uner-schütterlichkeit entgegen, mit der es zuerst in der Person des Sokrates uns begegnet ist. Und so klingt hier die Ethik der Alten aus, wie sie vielleicht schon mit Heraklit begonnen hatte: in eine erneuerte scharfe Betonung des Satzes, daß es für einen

---

<sup>1</sup>) Enn. IV. 3. 16, p. 384.

guten Mann kein Übel gibt; in eine ausführliche Darlegung vom Spielcharakter des Lebens; und in eine begeisterte Verherrlichung des Universums. Es ist, als wollte das erlöschende Altertum noch einen letzten Warnungsruf ausstoßen für all jene kommenden Zeiten, auf die sich förmlich prophetisch ein Satz zu beziehen scheint, der uns von einem Zeitgenossen des Plotinos, dem namenlosen Verfasser einer „hermetischen“ Schrift überliefert ist. Denn dieser weissagt in seinem „Asclepius“<sup>1</sup>: „Dann wird dem menschlichen Überdruß die Welt nicht mehr bewunderungs- und verehrungswürdig erscheinen: dieses Allgute, besser als welches, was immer man denken möge, nichts war, nichts ist, und nichts sein wird — — — — —.“

---

<sup>1</sup>) Asclepius 25 (Apulei opuscula quae sunt de philosophia ed. Goldbacher, S. 47. 23).