

Der Wert des Lebens im Lichte der antiken Philosophie.

Nur einer oberflächlichen Betrachtung scheint das philosophische Forschen ganz in den Dienst der grauen Theorie gebannt und dem zielbewußten Handeln im lebendigen Getriebe der Wirklichkeit völlig abgewandt zu sein; eine schärfere Beobachtung hat stets als die eigentliche Triebfeder alles Suchens und Strebens auf philosophischem Gebiete gerade das Verlangen erkannt, die Richtschnur zu finden, nach der all unser Handeln, Leben und Treiben zur möglichst gedeihlichen Entwicklung der Menschheit beitragen könnte. Den Lehrgebäuden der hervorragendsten Denker ist es ganz besonders eigentümlich, daß ihre Forschungen auch auf scheinbar weltvergessenen Gebieten des Wissens stets zugleich vom aufrichtigsten und lebendigsten Bestreben geleitet sind, der Sittlichkeit, Tugend und Religion möglichst feste Grundlagen zu geben. Ethische und religiöse Herzensbedürfnisse sind es vor allem, die, um nur einige leuchtende Beispiele hervorzuheben, Platon, Spinoza, Leibniz und Kant zu den eindringendsten Untersuchungen rein theoretischer Fragen anregten. Das sogenannte metaphysische Bedürfnis des Menschen, um mit Schopenhauer zu reden, ist im Grunde ein praktisches, ein ethisch-religiöses. Weil wir vor allem wissen wollen, was wir sollen, drängt es uns zu wissen, was die Wirklichkeit, der wir angehören, sei. Hat hiernach alles Theoretisieren in der Philosophie eigentlich den Zweck, unserem Tun und Lassen eine feste moralische Grundlage zu schaffen und die flüchtigen Erscheinungen des praktischen Lebens mit dauernden Gedanken zu befestigen, so ergibt sich hieraus sogar der Vorrang der praktischen Philosophie vor der theoretischen, wie ihn kein Geringerer als Kant für immer auf's deutlichste ausgesprochen hat.

Aufgabe der praktischen Philosophie war es stets, die Erscheinungen der Sittlichkeit zu erklären und, weil alles Erklären kausal ist, den Gründen nachzugehen, weshalb die einen Handlungen unsere moralische Billigung, die anderen unsere Mißbilligung notwendigerweise erfahren. Man hat dies seit Kant oft auch so ausgedrückt, daß man die Aufgabe der theoretischen Philosophie in der Erklärung des Seienden, die der praktischen in der des Seinsollenden zu erblicken habe. Das Seinsollende erschien dann, dem Seienden gegenübergehalten, als dasjenige, was vom menschlichen Standpunkte aus als das eigentlich Wertvolle angesehen werden müsse, selbst wenn es in der Welt der Wirklichkeit nirgends

vorhanden wäre. Ja, ein hervorragender Denker unserer Tage¹⁾ erklärt die Philosophie überhaupt, die theoretische so gut wie die praktische, für die Wissenschaft der Werte d. i. des unbedingt und allgemein Geltigen. Muß nun dies für das theoretische Gebiet zunächst noch dahingestellt bleiben, so kann es für das praktische Gebiet keinem Zweifel unterliegen, daß es hier hauptsächlich darauf ankommt, die Bedingungen festzustellen, unter denen das menschliche Handeln den Charakter des Allgemeingiltigen oder des unbedingt Wertvollen annimmt. Wie es auf theoretischem Gebiete für das Urteil Bedingungen gibt, unter denen es den Charakter der Allgemeingiltigkeit erlangt, die wir Wahrheit nennen, so muß es wohl auf praktischem Gebiete auch für das Wollen Bedingungen geben, unter denen es den Charakter der Allgemeingiltigkeit erlangen kann, die wir in diesem Falle Sittlichkeit nennen. Die praktische Philosophie wäre hiernach eine Wissenschaft der Normen für wahrhaft wertvolles Tun und Lassen.

Gegenstand sittlicher Beurteilung kann alles werden, worauf sich menschliches Wollen und Tun bezieht. Besonders aber wird es die Ethik mit der Wertbestimmung jener Gegenstände zu tun haben, die erfahrungsgemäß mit dem sittlichen Ideale in engerem Zusammenhange stehen und als sittliche Güter angesehen zu werden pflegen. Eines der wichtigsten unter diesen ist das menschliche Leben, die natürliche Grundlage alles Wollens und Tuns und so aller Sittlichkeit. Es ist selbstverständlich, daß die Wertung des menschlichen Lebens von den Vorstellungen abhängt, die man den Begriffen Wert und Ideal zugrunde legt. Nur dasjenige, was durch seine Eigenschaften uns nicht bloß als Seiendes, als einfache Wirklichkeit entgegentritt, sondern was sich uns derart empfiehlt und unser Wohlgefallen derart gefangen nimmt, daß unser sittliches Gefühl es für dasjenige zu halten sich genötigt findet, was sein sollte, nur das erscheint uns wirklich wertvoll, nur von dem möchten wir uns überreden lassen, daß es allgemein gültig zu sein verdiene.

Aber ein Blick in die Geschichte der ethischen Anschauungen genügt, uns zu zeigen, daß auf diesem Gebiete insoferne zwar Einigkeit herrscht, daß das Sittliche mit dem absolut Wertvollen im menschlichen Wollen und Tun zusammenfällt, dagegen in der Bestimmung desjenigen, was man für das absolut Wertvolle zu halten berechtigt sei, die Ansichten nicht bloß weit auseinandergehen, sondern oft unversöhnliche Gegensätze bilden. Gleichwohl lassen sich die Begriffe vom absoluten Werte, mit dem man das Wesen des Sittlichen bezeichnen möchte, wenn man, wie es in der vorliegenden Untersuchung geschehen muß, sich auf das Notwendigste beschränken soll, auf zwei einander prinzipiell entgegengesetzte Anschauungen zurückführen.

Die eine, vom großen Königsberger ausgehend, glaubt auf den Charakter der Allgemeingiltigkeit und des absolut Wertvollen, der dem wahrhaft Sittlichen zukommen muß, das Hauptgewicht legen zu sollen. Sie betont diesen Charakter des Sittlichen so sehr, daß sie im ganzen Umkreise der Erfahrung keinen Gegenstand ausfindig zu machen weiß, dem Allgemeingiltigkeit und absoluter Wert zugesprochen werden kann. So kommt es, daß nach dieser Anschauung das sittlich Wertvolle einen formalen und, weil in der Erfahrung nirgends in voller Reinheit gegeben, auch idealen Charakter annimmt. Es hängt damit zusammen, daß auch der Ursprung des Sittlichen sich nirgends in der Erfahrung auffinden läßt, sondern im menschlichen Geiste selbst als eigentümliche Anlage zu suchen ist, die allerdings durch die Erfahrung zur Entwicklung und Ausbildung gelangt. Gerade im Besitze dieses dem menschlichen Geiste gewissermaßen innewohnenden Sittengesetzes, das für den Willen die Richtschnur in allem Handeln bildet, liegt unsere sittliche Freiheit und Autonomie. Begründer dieser Lehre ist Kant, ihre Hauptvertreter in der Gegenwart Cohen und Natorp, unter den Dichtern hat Schiller in dieser Richtung am glänzendsten und nachhaltigsten gewirkt.

Die andere Anschauung legt mehr auf das Moment der Verwirklichung des Sittlichen den Nachdruck. Sie findet diese Verwirklichung nur in der Erfahrung, die jedem in den natürlichen Gefühlen der Lust und Unlust unzweideutige Merkmale dessen, was zu suchen oder zu meiden ist, angibt. Es ist natürlich, daß nach dieser Anschauung das sittlich Wertvolle einen naturalistischen und, weil in der Erfahrung wirklich gegeben, auch positiven Charakter nicht verleugnen kann. Dieser Ansicht entspricht es auch, daß der Ursprung des Sittlichen aus der Erfahrung hergeleitet wird, indem er entweder im natürlichen Streben nach Lust liegt (Eudaimonismus) oder in den sozialen Trieben seine Begründung findet (Utilitarismus). Das Sittliche zeigt sich hier in beiden Fällen durchaus von der Erfahrung abhängig, der Wille ist jedesmal genötigt, nicht nach eigenen, ihm selbst innewohnenden Gesetzen vorzugehen, sondern in dem einen Falle nach den das Glück zusammensetzenden äußeren Faktoren, im andern Falle nach den Bedürfnissen oder Forderungen der ihn umgebenden menschlichen Gesellschaft sich zu richten, woraus sich allerdings Unfreiheit und Heteronomie ergibt. Hauptvertreter dieser Lehre sind die englischen Philosophen Bentham, J. Stuart, Mill und Spencer und unter den deutschen G. v. Gitzkycki, Baumann und Paulsen.

Der Gegensatz dieser beiden Ansichten fordert fast unwillkürlich zu einer Vergleichung heraus. Zwar dieser Verlockung ganz zu folgen, widerstrebt dem Zwecke, dem diese Blätter zustreben; immerhin möge

hier kurz auf die Licht- und Schattenseiten dieser beiden gegensätzlichen Ansichten hingewiesen werden. Ist es der Vorzug der einen, daß sie, den Ursprung des Sittlichen zu ergründen bestrebt, sich nicht mit den äußeren Faktoren der Sittlichkeit begnügen will, dem Streben nach Lust und Glück oder Nutzen, sondern tiefer eindringend nur im Innersten des menschlichen Gemütes selbst den heiligen Herd der Sittlichkeit zu finden glaubt, so gelingt es dieser Ansicht andererseits nicht ebenso leicht, den Geltungsbereich des Sittlichen genauer zu bestimmen. Wenn wieder die andere Ansicht das unleugbare Verdienst hat, daß sie, den sicheren Pfaden der Erfahrung folgend, den Kreis der Wirklichkeit, in welchem die Erscheinungen des Sittlichen tatsächlich vorkommen, zu bestimmen sucht und namentlich die Entwicklung des Sittlichen anschaulich darzustellen weiß, so kann man doch dieser Erfolge kaum froh werden, da sie den Ursprung des Sittlichen statt in den Tiefen des menschlichen Gemütes bloß in den äußeren Erscheinungen der Alltäglichkeit und zufälligen Erfahrung zu finden pflegt. Die erste Ansicht ist glücklicher in der Erklärung des Ursprunges, die letztere in der Nachweise der Entwicklung des Sittlichen, keiner von beiden gelingt es, das eine wie das andere Moment zugleich befriedigend zu erklären. Wenn ferner jene erste Ansicht die Allgemeingiltigkeit des Sittlichen für eine unerläßliche Forderung ansieht und den Grund für die Allgemeingiltigkeit des Sittengebotes nur in einem außerempirischen, idealen Faktor sieht, so stellt die zweite Ansicht es erst in Frage, ob überhaupt eine solche Allgemeingiltigkeit besteht, da die Erfahrung dieselbe zunächst nicht zu bestätigen scheint. Die erstere will dem Sittengesetze durch die Forderung der Allgemeingiltigkeit den ihm eigentümlichen hohen Wert gewahrt wissen, die letztere hat zwar den Vorteil, auf die vielfach verschiedenen und abweichenden Anwendungen des Sittengesetzes in der Erfahrung hinweisen zu können, entzieht ihm aber durch die Leugnung der Allgemeingiltigkeit seine Berechtigung und den Grund seiner Geltung. Siehert endlich die erste Ansicht dem moralischen Subjekte seine Freiheit, indem sie die Triebfeder aller Moral in das Gemüt des sittlichen Subjektes selbst verlegt, so pflegt die zweite Ansicht, wieder unter Hinweis auf die Erfahrung, den Bestand dieser Freiheit zu bezweifeln und das sittliche Subjekt von den selbstsüchtigen Lustgefühlen oder der Willkür des umgebenden gesellschaftlichen Milieu abhängig zu machen.

Wie gestaltet sich nun die Wertung des menschlichen Lebens nach den Prinzipien dieser beiden einander so entgegengesetzten Hauptansichten vom Wesen der Sittlichkeit? Nach der idealistischen Ansicht ist das menschliche Leben, wie alle anderen Erscheinungen im Reiche der Erfahrung, niemals sittlicher Zweck, sondern dem formal-ideali-

stischen Prinzipie dieser ethischen Richtung zufolge nur Material der Sittlichkeit. Unbedingter Wert kann nach diesem Prinzipie nur dem Sittengesetze und der Sittlichkeit selbst eingeräumt werden. Den empirischen Erscheinungen kann nur ein sekundärer Wert zukommen, insofern sie dem obersten Sittengesetze förderlich sind. Unter den empirischen Faktoren der Sittlichkeit aber nimmt das Leben offenbar eine besonders wichtige Stellung ein und es muß daher demselben zweifelsohne ein relativ hoher Wert eingeräumt werden. Zwar ist wie alles in der Erfahrung Gegebene das Leben nicht Selbstzweck, sondern bloß Mittel zum höchsten Zwecke, der Sittlichkeit, aber gerade als Mittel relativ von hohem Werte. Diesen Standpunkt vertreten Kant und die Neukantianer unserer Zeit.

Nach der anderen Ansicht, die am besten als positivistische bezeichnet werden kann, erfährt das Leben eine verschiedene Wertung, indem sie entweder als Eudaimonismus die Gefühle der Lust und Unlust als Wertmesser des Sittlichen ansieht oder als Utilitarismus den Grad des Nutzens, der aus unserem Tun und Lassen für das allgemeine Wohl entspringt, für den einzigen Maßstab der sittlichen Beurteilung gelten läßt.

Es ist nun merkwürdig, daß gerade vom Standpunkte des Eudaimonismus der Wert des Lebens meist verneint wird. Die Vertreter dieser Richtung sehen im Leben weit mehr Unlust als Lust, ja sehen oft nur die erstere für die positive Realität und die Lust bloß als Befreiung von der Unlust an. Sie gelangen daher größtenteils zu einer pessimistischen Auffassung des Lebens. Diese lebenverneinende Ansicht ist zuerst von Schopenhauer entschieden ausgesprochen und besonders durch Ed. v. Hartmann und Nietzsche verbreitet worden. Unter den Dichtern sind abgesehen von Weltschmerz dichtern wie Heine und Byron besonders Leopardi und Hieron. Lorm Vertreter dieser buddhistischen Weltverneinung.

Der Utilitarismus sieht das Endziel des menschlichen Handelns im größtmöglichen Nutzen für die Gesellschaft, der der Einzelne angehört. Auch er gründet sich auf Gefühle, die sogenannten altruistischen und sozialen Gefühle, die dem Menschen neben den egoistischen von der Natur eingepflanzt sind. Das Leben hat von diesem Standpunkte aus zwar keinen unbedingten, aber insofern es zur größtmöglichen Wohlfahrt der Gesellschaft beiträgt oder beitragen kann, einen unbezweifelbaren Wert. Die Hauptvertreter dieser Ansicht sind die Engländer Ad. Smith, Bentham, J. Stuart Mill und Spencer, unter den Deutschen G. v. Gізycki und Baumann.

Manche lehnen jede Vergleichung der im Leben vorhandenen Quantität von Lust und Unlust ab, sehen unter Verzicht auf die Güter der

Gegenwart und Vergangenheit bloß in der Arbeit für die Zukunft den eigentlichen Lebenszweck, nach dem sich der Wert des Lebens richtet und gelangen so zu einem soziologischen Optimismus, wie ihn in neuerer Zeit L. Stein²⁾ vertritt. Andere, wie Eug. Dühring,³⁾ huldigen ebenfalls einer optimistischen Lebensanschauung, indem sie die von den Pessimisten hervorgehobenen Übel und Leiden, die das menschliche Leben erfüllen sollen, teils für nicht vorhanden, teils für erträglich halten und einerseits in dem tatsächlichen Wechsel von Freud und Leid einen Grund zur Wertschätzung des Lebens, andererseits sogar einen Überschuß von Freude darin zu finden glauben. Beide Arten von optimistischer Lebensanschauung stimmen im ganzen mit dem Utilitarismus überein, da sie, wenn auch von anderen Gesichtspunkten ausgehend, doch in der Arbeit für das Wohl der Gesamtheit die Bestimmung des Lebens erblicken.

Sehr nahe kommt dieser Ansicht die sogenannte evolutionistische Ethik. Sie sieht als Ziel des menschlichen Lebens die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit an und erblickt in den das Leben erfüllenden Leiden und Freuden unentbehrliche und zweckmäßige Stufen dieser Entwicklung. In diesem Sinne ist ihre Formel: „Das Leben ist des Lebens Zweck“ (Paulsen) zu verstehen. Da nun die Entwicklung unserer Kräfte sich doch in irgend einer Leistung bewähren muß, deren Wert nach dem Grade des durch sie gestifteten Nutzens bemessen werden muß, so verrät diese Ansicht hierin ihre Verwandtschaft mit der utilitaristischen Ethik. Sie wird vom Philosophen Paulsen und in der Literatur namentlich von Goethe vertreten.

Daß es an Ansichten nicht fehlt, die zwischen den eben vorgeführten Hauptansichten zu vermitteln versuchen, steht von vornherein zu erwarten. Von den vielen ausgezeichneten Versuchen dieser Art seien die wichtigsten hervorgehoben. Die idealistische Ethik mit der eudaimonistischen zu verbinden suchen Lotze und Fechner, die idealistische mit der evolutionistischen Wundt, endlich die evolutionistische mit der utilitaristischen Theob. Ziegler und Friedr. Jodl.⁴⁾

Es kann nicht die Absicht dieser Zeilen sein, ein vollständiges Bild der ethischen Bestrebungen der nachkantischen Zeit zu entwerfen. Ebenso wenig können sie es sich zur Aufgabe machen, eine entscheidende Wahl zwischen den angeführten Ansichten vom Werte des menschlichen Lebens zu treffen. Der folgende Versuch beschränkt sich darauf, durch Darstellung und Betrachtung der Ansichten der bedeutendsten Philosophen des Altertums vom Werte des Lebens über diese und die damit zusammenhängenden Fragen einiges Licht zu verbreiten und durch Vergleichung der antiken Anschauungen mit den eben dargestellten maßgebendsten unter den modernen wenigstens die Richtung anzudeuten,

in der tieferem Nachdenken abschließende und befriedigendere Ergebnisse zu gewinnen gelingen könnte.

1. Die Vorsokratiker.

Gerade die Begründer der großen dogmatischen Systeme in der ältesten Periode der griechischen Philosophie, Heraklit und die Eleaten, wenden ihr Denken nur der kosmologisch-metaphysischen Betrachtung zu und zeigen wenig Interesse für die Fragen der praktischen Philosophie. Ganz erfüllt vom Verlangen nach einer Erklärung des Seins, scheuen sie dem Sollen wenig Beachtung und begnügen sich hierin mit den in der Volksreligion vorgefundenen Vorstellungen. Dies zeigt sich auch bei der Pythagoreern.⁵⁾ Der größte Teil ihrer Lehren von der Natur der menschlichen Seele, der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit sowie namentlich ihre ethischen Anschauungen sind im ganzen recht unselbständig und zeigen keinen Zusammenhang mit den Prinzipien ihrer theoretischen Philosophie. Ihre ethischen Lehren verraten vielmehr eine deutliche Verwandtschaft mit der Lehre der sogenannten Orphiker, die in einen mystischen Pantheismus ausmündete. Die menschliche Seele ist darnach ein Teil des Weltgeistes, wie der Leib ein Teil des Körpers der Welt ist. Die Seele weilt in ihrem Leibe, der von ihr völlig verschieden ist, wie in einem Kerker. Diese orphische Anschauung eigneten sich die Pythagoreer um so leichter an, als sie das Wesen der Dinge in der Zahl erblickten und somit für rein geistig hielten, weshalb sie auch beim Menschen das eigentliche Wesen in dessen Geiste zu sehen geneigt waren. Demgemäß hielten sie den Leib für eine Verkörperung des Menschengeistes und prägten das Wortspiel: „der Körper ein Kerker“ (*σῶμα σῆμα*), welches nach Platons ausdrücklichem Zeugnisse auf die Orphiker zurückgeht. (Pl. *Kratyl.* p. 400 B.).

Erscheint so der Leib als ein Kerker der Seele, so kann das irdische Leben des Menschen nur als eine Strafe angesehen werden, die von der Gottheit aus bestimmten Gründen über die Seele verhängt worden. Das menschliche Leben steht demnach unter der strengen Aufsicht der Gottheit und daraus ergibt sich für den Menschen als oberste Pflicht, seinen Geist, der ein Teil des Weltgeistes ist, in der sinnlichen Hülle, dem Leibe, solange zu betätigen, als es die Gottheit für gut findet, d. h. als sie ihn leben läßt. Dieser Auffassung entspricht die von den Pythagoreern überlieferte Sentenz: „Schwierigkeiten sollen wir im Leben suchen, nicht meiden“, d. h. unsere geistige Kraft möglichst betätigen.⁶⁾ Der Tod bedeutet dann eine Befreiung der Seele von dem Kerkerleben im Leibe und somit an sich etwas Gutes, doch ist das freiwillige Scheiden vom Leben als frevelhafte Auflehnung gegen das göttliche Gebot eine uner-

laubte, eigenmächtige Verkürzung der von der Gottheit verhängten Kerkerstrafe und deshalb verwerflich. Ohne Erlaubnis des Feldherrn, sagen sie, darf man seinen Posten nicht verlassen und so auch nicht ohne Gottes Geheiß vom Leben scheiden. (Cic. de sen. cp. 20.) Der Wert des menschlichen Lebens ist somit nach der Lehre der Pythagoreer bei aller pessimistischen Auffassung der sinnlichen Seite desselben doch ein positiver. Die dem Leben von der Gottheit bestimmte Aufgabe nämlich besteht in der sittlichen Läuterung der Seele, die im Körperleben ihre Strafe abbüßt. Der Weise muß zwar das Leben als Strafe nicht gerade lieben, soll aber mit seinem Leben zufrieden sein und es nicht in Trübsal zubringen. „Schone dein Leben, verzehre dich nicht in Kummer“ (Stob. Flor. 124, 24), lautet ein pythagoreischer Ausspruch. Die Wertschätzung des Lebens hat bei der Pythagoreern eine rein religiöse Grundlage, da sie auf der Voraussetzung beruht, daß der Mensch in seinem Leben durchaus von der Gottheit abhängig ist.

Die übrigen vorsokratischen Denker sind bei ihrem hauptsächlich kosmologischen Interesse an ethische Probleme überhaupt nicht herangetreten. Selbst Denker von Bedeutung, wie die Eleaten⁷⁾ zeigen keine Neigung für Betrachtungen dieser Art. Ebenso wenig Anaxagoras.⁸⁾ Der große Demokrit⁹⁾ ist in ethischen Fragen ganz abhängig von der Religion und der allgemeinen Sittlichkeit seines Volkes. Er lehrt, daß nach dem Tode die Seele mit dem Leibe zugrunde gehe, daß unser Leben kurz und elend sei (Stob. Flor. 98, 65), tadelt die Menschen, daß sie sich um ihren Zustand nach dem Tode allzusehr ängstigen (ib. 20, 20) und hält die Todesfurcht für töricht. (Mullach fragm. philos. I. fr. 53.)

Heraklit¹⁰⁾ nähert sich in der Ethik den Pythagoreern. Unsere Seele ist im Leibe, wie in einem Kerker eingeschlossen und so bedeutet der Tod für sie eine Wiederbelebung. (Fr. 60.) Die Menschen tadelt er, daß sie stets nur zu leben wünschen und nicht daran denken, daß sie zum Sterben geboren sind. (Fr. 66.) Nach dem Tode stehen uns ganz andere Dinge bevor, als wir erwarten. (Fr. 63.) Auch Empedokles¹¹⁾ stimmt in seinen Äußerungen über Moral und Leben meist mit den Pythagoreern überein.

Die Sophisten¹²⁾ wenden sich zuerst von den kosmologisch-metaphysischen Untersuchungen ihrer Vorgänger der Anthropologie zu und stellen den Menschen und dessen Interessen in den Vordergrund der philosophischen Forschung. Doch sehen sie infolge ihrer sensualistischen Erkenntnistheorie nur in der Empfindung, also nur im Individuellen, die Wirklichkeit und sind deshalb außerstande, etwas Allgemeingiltiges anzuerkennen. So sind sie trotz ihrer unleugbaren Verdienste um die Rechtsphilosophie und mancher bemerkenswerten Anfänge in der

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Ausbildung der Ethik doch nicht imstande, allgemeingiltige Sätze und Normen der Sittlichkeit aufzustellen. Ihre ethischen Lehren gehen im allgemeinen kaum über die Volksmoral ihrer Zeit hinaus. Gorgias betonte in seinen Reden und Schriften oft, daß der Tod nicht zu fürchten sei. Prodikos¹³⁾ äußert sich pessimistisch über das Leben. Keine Periode desselben sei von Leiden frei, besonders drückend seien die Beschwerlichkeiten des Greisenalters (Fragm. 2). Übrigens sei der Tod schon deshalb kein Übel, weil er weder die Lebenden, die er noch nicht betroffen hat, noch die Toten, deren Dasein schon aufgehört hat, etwas angeht. (Fr. 3.)

Zu den vorsokratischen Denkern ist auch der tragische Dichter Euripides¹⁴⁾ zu zählen, der in den Lehren des Anaxagoras, der Sophisten und auch des Sokrates gründlich unterrichtet war und die griechische Aufklärungsperiode am deutlichsten repräsentiert. Er geht von der Ansicht aus, daß der Mensch eine natürliche Liebe zum Leben habe, denn das Leben sei etwas Gewisses, der Tod dagegen eine unbekannte Daseinsweise. (Phoinix Frgm. 816, Stob. Flor. 121, 12.) Deshalb ziehen selbst Greise dem Tode das Leben vor. (Alkest. 680 f.) Andererseits ist aber freilich das Leben voller Leiden und Übel. Auch der Weise könne nicht umhin, die Toten selig zu preisen und die ins Leben Tre tenden zu beklagen. (Stob. Flor. 120, 22); wie dies Herodot als einen Brauch bei den thrakischen Traufern erwähnt. (Herod. V. 4, Eurip. Kresph. Fr. 449.) So kommt Euripides schließlich zur Ansicht, daß nicht geboren sein weit besser sei als geboren sein. Von diesem Standpunkte erscheint ihm, ähnlich wie dem Heraklit und den Pythagoreern, das irdische Leben und der Tod dem Werte nach entgegengesetzt, der Tod ist das wahre Leben, das Leben der eigentliche Tod. (Stob. Flor. 120, 18.) Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß Euripides ebenso wenig als die Sophisten, denen er als Philosoph am nächsten kommt, in der Ethik einen festen Standpunkt gewonnen hat. Über den Wert des Lebens urteilt er zwar im ganzen pessimistisch, doch betont er die natürliche Neigung zum Leben. (Iph. Aul. 1250 ff., Meleag. Fr. 533.)

So zeigen die vorsokratischen Denker außer den Pythagoreern in der Ethik keine entschiedene Richtung und bestimmen den Wert des menschlichen Lebens sozusagen rein empirisch, beurteilen ihn also angesichts der vielen Leiden, von denen es erfüllt ist, ziemlich pessimistisch. Die Pythagoreer dagegen bauen ihre Ethik auf religiöser Grundlage auf und sehen das Leben als eine von der Gottheit verhängte Strafe, somit als eine zu erfüllende Aufgabe an, wodurch der Wert desselben ein positiver wird.

2. Sokrates.

Sokrates' epochemachende Stellung¹⁵⁾ beruht in der theoretischen Philosophie auf dem von ihm streng betonten Prinzipie des allgemeingiltigen Wissens gegenüber der von den Sophisten behaupteten alleinigen Giltigkeit der (individuellen) Meinung. Diesem Prinzipie des Wissens in der theoretischen Philosophie entspricht in der praktischen Philosophie, die den eigentlichen Tummelplatz des Sokratischen Denkens bildet, das Prinzip des Guten. Weder die individuelle Meinung noch die traditionelle Volksanschauung, wie die Sophisten angenommen, noch die religiösen Überlieferungen, wie die Pythagoreer vorausgesetzt hatten, können das Wesen der wahren Sittlichkeit ausmachen. Diese muß vor allem nicht bloß für den einen, noch für mehrere noch auch für viele oder für die Mehrheit gelten, sondern muß allgemeingiltig und für alle verbindlich sein. Mögen aber die Ansichten der Menschen hinsichtlich des Moralischen noch so sehr auseinandergehen, in einem Punkte herrscht Übereinstimmung, darin nämlich, daß alles Tun des Menschen das Gute und dessen Erreichung zum Ziele habe. So ist also die Idee des Guten allein geeignet, das Prinzip echter Moral zu bilden. Die Ethik ist demnach die Wissenschaft vom (sittlich) Guten.

Worin aber freilich das Gute besteht, das hat Sokrates nicht bestimmt genug ausgesprochen. Doch deuten die meisten seiner Ausführungen bei Xenophon und Platon darauf hin, daß er das wahrhaft Nützliche, das wirklich Zweckmäßige darunter verstanden hat. Es wäre aber entschieden gefehlt, wollte man den Sokrates für den Vertreter einer rein utilitaristischen Ethik im oben bezeichneten Sinne ansehen, vielmehr ist er in der Geschichte der Philosophie epochemachend durch seine zum ersten Male in großartigstem Stile angewandte teleologische Weltbetrachtung. Das menschliche Handeln muß einen letzten Zweck haben, der Zweck aller Zwecke aber ist das Gute. Die Ursache alles Guten in der Welt ist die Gottheit. So mündet bei Sokrates die teleologische Betrachtung in die Gottesidee aus.

Da nun alles in der Welt durch das Gute und nur um des Guten als des obersten Zweckes willen, Dasein und Bestand hat, so kann auch der Mensch hierin keine Ausnahme machen. Deshalb steht auch das menschliche Leben im Dienste des Guten, d. i. Gottes und ist somit Gottesdienst (*Διὸς λατρεία*, Plato, Apol. p. 23 B). Der Tod ist kein Übel, sondern nichts anderes als eine Enthebung vom Dienste, u. zw. durch die Gottheit, die Todesfurcht also unbegründet und töricht. Der Weise wird ohne Klagen und Tränen vom Leben scheiden, da er die Notwendigkeit mit Gleichmut erträgt. (Stob. Flor. 118, 24). „Wohin einen die Gottheit oder jemand sich selbst gestellt hat, in der Überzeugung, es

sei so das Beste für ihn, da muß er standhaft ausharren und darf seinen Posten aus Furcht vor Tod oder Strafe nicht verlassen“, läßt Platon seinen Lehrer sagen. (Apol. p. 28 D.) Die Furchtlosigkeit dem Tode gegenüber hat Sokrates abgesehen von den vielen Stellen in Platons Apologie, wo er sich hierüber äußert, durch sein eigenes Verhalten nach seiner Verurteilung glänzend bewiesen. Weil aber das Leben eine im Dienste des Guten auferlegte und zu erfüllende Aufgabe ist, darf der Sittlichgute sich nicht eigenmächtig derselben entziehen, daher ist der Selbstmord durchaus unsittlich. (Pl. Phaed. p. 62 A. B.) Das Leben hat somit nach Sokrates einen positiven Wert, da es wie alles Existierende durch das Gute allein in's Dasein gerufen ist und in dessen Dienste steht. Die Moral des Sokrates ruht auf teleologischer Grundlage, die seine nächsten Nachfolger nicht mehr verlassen haben.

3. Die Kyniker.

Unter den unmittelbaren Schülern des Sokrates folgt Xenophon, der sich hauptsächlich den Fragen der Ethik zuwandte, seinem Meister ziemlich kritiklos, ohne indes die Grundidee der Sokratischen Ethik ganz zu erfassen. Mit voller Überzeugung lehrt er wie Sokrates den Tod verachten. (Mem. I. 1. IV. 4. Apol. § 44.) Der Tod ist weder etwas Schönes noch Häßliches (Stob. Flor. 121, 37).

Die Vertreter der sogenannten megarischen Schule, die sich mehr der theoretischen Philosophie zuwandten, nahmen ebenfalls das Sokratische Prinzip des Guten an und lehrten, es mit der eleatischen All-eins-lehre verbindend, daß eben das All-eine das Gute sei, ohne sich mit der Entwicklung dieses Grundsatzes zu befassen und die weiteren Konsequenzen daraus zu ziehen.

Erst die Kyniker treten das Erbe der Sokratischen Ethik wirklich an und halten, der Lehre des Meisters treu, dessen Prinzip des Guten vollkommen aufrecht.¹⁶⁾ Da sie aber gleichzeitig in der theoretischen Philosophie das Sokratische Prinzip des allgemeingiltigen Wissens nicht zurechte bestehen lassen, sondern dem sophistischen Sensualismus folgen und nur das Individuelle als die alleinige Wirklichkeit ansehen, so gelangen sie zum Schlusse, daß das Gute nur im individuellen Glücke und Wohlergehen bestehe. Sie leugnen daher jede Abhängigkeit des Individuums von irgend welcher Allgemeinheit, da sie vermöge ihrer Erkenntnistheorie keine allgemeine Realität anerkennen. Das Glück des Einzelnen ist das Gute. Das Glück aber sehen sie nur in dem, was des Menschen unverlierbarster Besitz ist, in der Geistesfreiheit, der geistigen Unabhängigkeit. Die Unabhängigkeit von allen überindividuellen Mächten, Gottheit, Staat, Nation, Gesellschaft, Tradition und Sitte halten sie für

die Tugend und für das einzig wahre Gut. Sie äußert sich hauptsächlich in möglichster Bedürfnislosigkeit, die bei ihnen zuletzt mit dem rohesten Naturalismus endigte. Als das Gegenteil der Tugend sehen sie das Laster an, welches somit mit der moralischen Unfreiheit des Individuums zusammenfällt. Alles andere außer Tugend und Laster ist indifferent, gleichgiltig. Somit gehört auch das Leben, wie den Tod zu den gleichgiltigen Dingen. Plutarch erwähnt von Antisthenes, dem Gründer der kynischen Schule, der mehrere Bücher über Leben und Tod verfaßt hat (Laert. Diog. VI. 1, 9), den Ausspruch: „Entweder nimm Vernunft an oder den Strick“ (De Stoic. repugn. ep. 14, § 4 und 7). Der Wert des Lebens ist also nach der Ansicht der Kyniker nur ein relativer, da er dem Werte der Unabhängigkeit unbedingt nachsteht.

4. Die Kyrenaiker.

Die Kyrenaiker sind als Sokratiker ebenso wie die Kyniker durchaus Teleologen. Auch nach ihrer Ansicht kann nur das Gute den höchsten Zweck des menschlichen Handels bilden. Das wahrhaft Gute aber, glauben sie, liegt im unbedingt Wertvollen. Unbedingt wertvoll ist aber für fühlende Wesen nur die Lust,¹⁷⁾ das Vergnügen, weshalb sie auch Hedoniker heißen. Ist doch die Lust das Einzige, wodurch das, was für den Menschen wertvoll ist, gefühlt wird und ihm zum Bewußtsein kommt. Im Gegensatz zu den Kynikern finden also die Kyrenaiker nicht in der intellektuellen Natur des Menschen das höchste Gut, sondern in der sinnlichen Natur desselben, in der Lust. Die Intelligenz, die Vernunft, ist allerdings das vorzüglichste Mittel, die Arten der Lust nach ihrem Werte genauer zu bestimmen, wiewohl jede Lust an und für sich gut ist.

Von diesem Standpunkte beurteilen sie alle Dinge und Verhältnisse, auch Leben und Tod. Da diese vom Wesen der Lust verschieden sind, so sind sie an sich weder gut noch böse, sondern gleichgiltig. Und so stimmen zuletzt die Kyrenaiker trotz ihrem diametralen Gegensatz zu den Kynikern mit diesen in der Beurteilung des Wertes des Lebens doch überein. Da sie nur der Lust einen positiven Wert einräumen und das Leben nur insoferne einen Wert hat, als es ein Mittel zur Erlangung der Lust ist oder sein kann, so lauten ihre Aussprüche über den Wert des Lebens im allgemeinen negierend. Dem Toren, sagen sie, sei das Leben wünschenswert, dem Weisen gleichgiltig und nicht wertvoller als der Tod. Ja, einer der späteren Kyrenaiker, Hegesias mit dem Beinamen „der Todesanwalt“ (πεισιθάνατος)¹⁸⁾ ging in seinem Pessimismus soweit, daß er an der Möglichkeit, im Sinne des Hedonismus ein glückliches Leben zu erlangen, vollständig verzweifelte. Der Grund dafür liegt nach ihm darin, daß der Körper sehr vielen Leiden unterworfen sei,

von denen auch die Seele getroffen und beunruhigt werde. Das Leben sei dem Tode in keiner Weise vorzuziehen. (Laert. Diog. II. 8, 94 F.).

5. Platon.

Auf der teleogischen Grundlage, die zuerst Sokrates der Ethik gegeben, ruht auch das ethische, ja in gewissem Sinne das ganze System des größten unter seinen Schülern und direkten Nachfolgern, Platons. Denn obgleich dieser Philosoph seine Berühmtheit mehr seiner Ideenlehre verdankt, so zeigt doch eine genauere Betrachtung seines Systems, daß die ganze Tendenz desselben eine praktische ist.¹⁹⁾ Platon hat nämlich mit dem großen Königsberger Weisen die Überzeugung vom Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen gemein. Wenn er in den Ideen d. i. in den ewigen Urtypen der Dinge die eigentliche, tätige Wirklichkeit und in den konkreten Dingen deren vergängliche Abbilder sieht, so erblickt er in der Idee des Guten die höchste aller Ideen, die „Sonne im Reiche der Ideen“ und faßt sie als die Urkraft auf, von der alle Wirksamkeit ausgeht. So wird die Sokratische Teleologie durch Platon metaphysisch vertieft. Damit ist die teleologische Grundlage und der teleologische Charakter der Platonischen Philosophie auf's unzweifelhafteste dargetan.

Das menschliche Handeln muß daher, wie alles in der Welt, im Dienste des Guten stehen, da es ja nur durch das Gute und um des Guten willen besteht. Welches ist nun das Gute, dem das menschliche Handeln zustreben soll? Die Antwort lautet: Dasjenige, wodurch das wahre Wesen des Menschen gut wird, da es ja nur auf diese Weise sich der Idee des Guten nähern kann. Das wahre Wesen des Menschen ist aber nicht seine Erscheinung, sondern sein Geist, der, wie bei allen Dingen der Welt, der Erscheinung zugrunde liegt, die in dieser wirkende Idee. Das Ziel alles menschlichen Handelns kann also nur die Herstellung einer möglichst vollkommenen Verfassung der Seele als des ewigen, idealen Teiles des menschlichen Wesens sein. Da aber Platon einen vernünftigen und zwei unvernünftige Seelenteile unterscheidet, so wird die Vollkommenheit der Seele nur durch ein Handeln erreicht, welches in der Unterwerfung der irrationalen Seelenteile unter den rationalen Teil der Seele besteht. In dieser Herrschaft der Vernunft über die unvernünftigen Triebe besteht nach Platon die Tugend.

Da die Idee des Guten die höchste der Ideen ist und von Platon als die Gottheit angesehen wird, so ist jedes Streben nach dem Guten ein Streben nach Gott und so darf der Philosoph die Tugend für ein Streben nach Verähnlichung mit Gott (*ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*) erklären.

Auch Leben und Tod vermag Platon nur von seinem teleologisch-idealistischen Standpunkte aus zu werten. Auch sie sind um des Guten willen. Der Tod aber ist in keinem Falle ein Übel. Bewirkt er, daß wir nicht mehr existieren, so ist Nichtexistenz kein Übel; bewirkt er aber eine neue, vielleicht gar bessere Daseinsweise, so ist er ein Gut, etwas Drittes kann er nicht sein (Apol. p. 40 F.). Der Tod ist einem ungerechten Leben vorzuziehen, denn die Schlechtigkeit läuft schneller als der Tod (Apol. p. 38). Es ist daher jede Furcht vor dem Tode töricht. Den Tod fürchten, läßt Platon den Sokrates vor den Richtern sagen, heißt, sich für weise halten, ohne es zu sein. Denn wer weiß, ob nicht der Tod für uns das höchste Gut sei? (Apol. p. 29.) Ein Verständiger fürchtet nicht zu sterben, das höchste Übel ist vielmehr, mit einer von Ungerechtigkeit erfüllten Seele ins Jenseits zu gehen (Gorg. p. 522, 524). Es ist daher kein Grund, den Tod zu fürchten oder über ihn zu klagen (Menex. p. 248). Besonders für den Weisen wäre es unziemlich, den Tod zu fürchten, da das Streben nach Weisheit nichts anderes ist, als eine Art Flucht von der Sinnenwelt in's Reich der Ideen, was einem Sterbenwollen gleichkommt. (Phaedo, p. 67, 68.) Die Furcht vor dem Tode ist aber auch geradezu verwerflich, weil sie jedes höhere Streben unmöglich macht. Jede gewissenhafte Pflichterfüllung wird durch die Furcht vor dem Tode behindert oder unmöglich gemacht. „Und müßte ich“, sagt Sokrates, „mehrmals sterben, ich würde von meiner Pflicht nicht weichen“ (Apol. p. 28—30). Daher läßt Platon in seinem Staate die Wächter in dem Sinne erziehen, daß sie den Tod nicht fürchten und daß sie der Knechtschaft oder Gefangenschaft den Tod vorziehen (Repb. III. p. 586).

Wer über den Tod so urteilt, wird natürlich auch das Leben nicht für der Güter höchstes ansehen. Nicht das Leben, sondern ein gutes Leben ist ein Gut (Krit. p. 48). Der Weise hält das Leben nicht für etwas Bedeutendes, den Tod nicht für schrecklich (Repb. VI. p. 486). Wer nach der Tugend ernstlich strebt, muß so schnell als möglich zu den Göttern fliehen, weil in diesem irdischen Leben das Böse nie ganz abgelegt werden kann. Diese Flucht besteht in einer immer zunehmenden Verähnlichung mit Gott durch die Tugenden der Gerechtigkeit, Klugheit und Frömmigkeit. (Theaet. p. 176). Der Weise strebt nicht darnach, so lange als möglich zu leben, sondern überläßt diese Sorge der Gottheit und strebt sein ganzes Leben hindurch, gut und gerecht zu sein (Gorg. p. 512).

Es wäre jedoch ein ganz übereilter und unrichtiger Schluß, wollte man daraus, daß das Leben nicht das höchste Gut ist, folgern, daß es ein Übel sei. Von Platons teleologischem Standpunkte betrachtet, ist das

Leben vielmehr ein treffliches Mittel im Dienste der höchsten Idee des Guten. Das Leben ist ein Gottesdienst. Es ist nicht unser Eigentum, sondern desjenigen, von dem alles Seiende sein Dasein hat. Obgleich das Streben nach Tugend und Weisheit eine Abkehr von der Sinnlichkeit, eine Art Sterbenwollen ist, so ist damit keineswegs ein gewaltsames Zerreißen des Lebensfadens gemeint, wozu uns nicht das Recht zusteht.²⁰⁾ Platon ist der geniale Begründer der Lehre, daß unser Leben, wenn auch nicht das höchste Gut, doch als das einzig mögliche Mittel, uns der Idee des Guten immer mehr zu nähern, d. h. als Mittel zu unserer moralischen Vervollkommnung unschätzbaren Wert hat. Die Frage nach dem Werte des Lebens hat er von seinem teleologisch-idealistischen Gesichtspunkte aus, den er in seinem ganzen Denken konsequent eingehalten hat, ohne Zweifel bejaht.

6. Aristoteles.

Auch Aristoteles steht in der Ethik noch auf der von Sokrates geschaffenen teleologischen Grundlage.²¹⁾ Das Sittliche ist auch für ihn mit dem Guten identisch, nur daß er nicht wie Platon das Wesen des Guten in einer metaphysischen Urkraft erblickt, sondern es auf physischem d. i. natürlichem Gebiete zu bestimmen sucht. Um zu erfahren, worin das dem menschlichen Wesen eigentümliche Gute bestehe, ist es vor allem erforderlich, die Natur des Menschen genauer zu betrachten. Nun ist aber der Mensch von Natur ein denkendes und geselliges Lebewesen. Das dem Menschen entsprechende Gute, das Ziel seiner praktischen Tätigkeit, kann somit nur eine theoretische und praktisch-soziale Betätigung sein. Die Tugend des Menschen wird daher in der Tüchtigkeit bestehen, mit der er diese Arten von Tätigkeit ausübt.

Weiterhin zeigt Aristoteles, daß die theoretische Tätigkeit die höhere ist, daß sie aber gerade deshalb nicht diejenige ist, in der die gewöhnliche menschliche Tugend sich bewährt. Ein der Theorie gewidmetes Leben ist sozusagen ein göttliches, ein rein menschliches Leben ist der politisch-sozialen Tätigkeit gewidmet. Diese ist aber jene Betätigung der menschlichen Kraft, durch welche der Einzelne sich als ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft, der Familie und des Staates erweist. Die menschliche Tugend ist daher nach Aristoteles nur im Staate völlig durchführbar. In diesem allein verwirklicht sich das eigentlich menschliche Gute; das Leben im Staate und in der Gesellschaft ist der natürliche Beruf des Menschen (Polit. I. 2). Auch ist der Staat nach Aristoteles' Ansicht früher als die Familie oder der Einzelne, denn das Ganze ist notwendig früher als der Teil. Wer daher in Gemeinschaft nicht leben kann oder infolge der Selbstgenügsamkeit nicht leben mag

und kein Glied des Staates ist, ist ein unter- oder übermenschliches Wesen, ein Tier oder ein Gott (ibid.). Aristoteles stellt somit die Tugend durchaus auf eine soziologische Grundlage.

Welcher Wert kommt nun nach diesen Grundsätzen dem menschlichen Leben zu? Das Leben, sagt der Stagirite, ist von Natur etwas Gutes, da das Existieren selbst etwas Gutes und Angenehmes ist (Eth. Nicom. IX. 9). Andererseits gilt der Tod dem natürlichen Gefühle für das Schrecklichste, denn er ist das Ende und nichts scheint dem Tode noch weiter zuzukommen, weder Gutes noch Böses (ib. III. 9). Ist so der Tod ein natürliches Übel, das Leben ein natürliches Gut, so gewinnt das Leben außer diesem natürlichen Werte einen noch höheren Wert dadurch, daß es nach den eben dargestellten Prinzipien das vorzüglichste Mittel ist, den Menschen zur Verfolgung soziologisch-politischer Zwecke zu befähigen. So ergibt sich nach den Lehren des Aristoteles von der Tugend und dem Staate aus soziologisch-teleologischen Gründen, daß das menschliche Leben einen positiven Wert hat.

7. Die Stoiker.

Die Weltanschauung der Stoiker ist im wesentlichen ein strenger Pantheismus. Das ganze Universum erscheint ihnen als eine geschlossene Einheit, jedes Wesen im Weltall ist ein Teil dieses Ganzen. Aus dieser pantheistischen Anschauung folgt notwendig der Fatalismus. Alles geschieht durch die Verkettung von Ursache und Wirkung. Nichts kann sich dieser Verkettung entziehen und so ist ein jegliches Wesen im Universum der absoluten Notwendigkeit (der *Ειμαρμένη*) unbedingt unterworfen (Laert. Diog. VII. 149). Es folgt daraus, daß kein Einzelwesen frei ist, da es als Glied des Universums dem in diesem ausnahmslos herrschenden allgemeinen Kausalnexus unterworfen ist.²²⁾ Für die Einzelwesen ergibt sich daraus die Pflicht der unbedingten Ergebung in die Notwendigkeit und in den Weltenlauf.²³⁾

Auf diesen kosmologischen Grundideen baut sich das seiner Konsequenz wegen so gerühmte ethische System der Stoiker auf. Die für den Menschen giltige Sittlichkeit kann nach ihrer Ansicht nur aus dem ihm eigentümlichen Wesen hergeleitet werden. Nun sehen sie als das dem Menschen eigentümliche Wesen die Vernünftigkeit an, die Intelligenz. Die Vernünftigkeit des Menschen ist aber ihrem Pantheismus zufolge nichts anderes als ein Teil der im Kosmos herrschenden Weltintelligenz, eine von Heraklit entlehnte Ansicht. Das stoische Moralprinzip lautet daher: Lebe der Natur gemäß (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) (Laert. Diog. VII. 88). Auf den Menschen, dessen Wesen diese Denker in der Vernünftigkeit erblicken, angewandt, bedeutet dies soviel als vernunftgemäß

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Leben. So nimmt die stoische Ethik ein durchaus intellektualistisches Gepräge an.

Dieser Intellektualismus wird jedoch von den Stoikern nicht bloß mit aller Konsequenz durchgeführt, sondern auf die Spitze getrieben. Die ganze, ja einzige Tugend besteht nach ihnen in der Vernünftigkeit oder Vernunftgemäßheit des Lebens. Nur die Tugend ist ein Gut, denn wie könnte etwas anderes gut sein, als was der Natur gemäß ist, und der menschlichen Natur gemäß ist ja nur die Vernünftigkeit. Weil aber die Glückseligkeit das höchste Gut ist, so sehen die Stoiker die Tugend auch für das höchste Gut an. Demgemäß ist das Laster, weil der Vernünftigkeit entgegengesetzt, das einzige Übel, alles dagegen, was weder Tugend noch Laster ist, gilt ihnen als gleichgiltig. Zu diesen gleichgiltigen Dingen (*ἀδιὰφορα*) gehören auch Leben und Tod. Die Ähnlichkeit der stoischen Lehre mit der der Kyniker, mit denen sie in der Tat durch Stilpon aus Megara, den Lehrer des Zenon, zusammenhängen, ist hier in die Augen springend.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen wird es sich empfehlen, die Hauptvertreter des Stoizismus in ihren wichtigsten Äußerungen über Leben und Tod vorzuführen. Solche Hauptvertreter sind die Stoiker der Kaiserzeit Seneca, Epiktet und Mark Aurel, da uns nur von diesen vollständige Werke erhalten sind.

Seneca hat nach Art der römischen Philosophen in rhetorischer und glänzender Redeweise den Stoizismus zu popularisieren gesucht und in geschickter, geistreicher Weise auf dessen Berührungspunkte mit dem von entgegengesetzten Gesichtspunkten ausgehenden Epikureismus hingewiesen und dadurch manche Schroffheiten des Systems vermieden und gemildert.

Zunächst gelten ihm Leben und Tod als *Adiaphora* (gleichgiltige Dinge), die, gut angewendet d. h. so daß sie das naturgemäße Leben fördern, zu etwas Guten, unvernünftig angewendet, zu einem Übel werden. Es ist zwar angenehm, sagt er, mit sich so lange als möglich zu sein, wenn man sich des Umgangs würdig gemacht hat (Epist. 58, 32), im Übrigen aber ist das Leben nicht das höchste Gut, so daß nicht um jeden Preis das Leben erkaufte werden darf (Ep. 70, 7). Der Weise lebt nicht, so viel er kann, sondern soviel er soll (Ep. 70, 4), er sieht nicht darauf, wie lange, sondern welcher Art sein Leben ist (ib. 5). Überhaupt gilt für unser Verhalten inbezug auf das Leben die Regel: Wir dürfen das Leben weder allzu sehr lieben noch allzu sehr hassen (Ep. 24, 24).

Wie das Leben, so ist auch der Tod etwas Gleichgiltiges, welches oft zu etwas Gutem wird, wenn wir nämlich durch ihn von wirklichen

Übeln, die uns am naturgemäßen Leben hindern, befreit werden. Der Tod, sagt er, ist eine überaus gute Erfindung der Natur, denn er ist für alles ein Ende, ja vielen erweist er sich als Heilmittel (Dial. VI. 20, 1). In dem so unruhigen und allen Stürmen ausgesetzten Meere des Lebens ist er oft der einzige Hafen der Rettung (Dial. XI. 9, 7).

Daher ist es unvernünftig, den Tod zu fürchten und dies besonders aus zwei Gründen. Wer nämlich den Tod fürchten zu müssen glaubt, fürchtet eigentlich nicht ihn selbst, sondern nur die Vorstellung vom Tode (Ep. 30, 17). Der zweite Grund ist aber der, daß es töricht ist, das Unvermeidliche und Notwendige zu fürchten. Wir sind vom Tode immer und überall gleich weit entfernt. Wer ihn daher fürchtet, muß ihn jeden Augenblick fürchten und kann keinen Augenblick im Leben von Furcht frei sein (Ep. 30, 17). Der Tod steht allen bevor und sucht jeden auf (Nat. Quaest. V. 18, 9), er ist überall gegenwärtig und jedes Ding kann uns zum Verderben gereichen (ib. VI. 2. 6). Es gibt daher keinen größern Trost hinsichtlich des Todes als eben die Sterblichkeit selbst, die Notwendigkeit, daß wir alle sterben müssen (N. Q. VI. 2, 6). Der Tod ist also nicht zu fürchten, denn gerade durch seine Wohltat haben wir nichts in der Welt zu fürchten (Ep. 24, 11).

Epiktet, um einige Jahrzehnte jünger als Seneca, ist kein unselbständiger Anhänger der Stoa, sondern muß als ihr Fortbildner angesehen werden. Er geht nämlich zum Teil auf die Sokratisch-Platonische Ansicht von der Verwandtschaft der Menschen mit Gott zurück. Der Mensch ein Diener der Gottheit, das menschliche Leben ihrem Dienste gewidmet.²⁴

In der Lehre von den sogenannten *Adiaphora* jedoch stimmt er mit den gewöhnlichen Ansichten der Stoa überein. Auch ihm sind Leben und Tod etwas Gleichgiltiges. Der Körper erscheint ihm besonders verächtlich (fragm. 94 Diss. II. 1, 17 III. 22, 1 und II. 1, 19) die Körperpflege geradezu ekelerregend und unerträglich (fr. 94). Der Körper gehört wie das Leben zu dem, was nicht in unserer Gewalt steht (Man. I. 1) und geht uns eigentlich nichts an (Diss. III. 22, 21). Das eigentliche Wesen des Menschen ist seine Seele, die freilich gegenüber der Weltseele nur als ein Seelchen bezeichnet werden darf. Den Körper nennt Epiktet einen Leichnam, der vom Seelchen mitgeschleppt wird (fr. 176).

Auch das Leben gehört zu den Dingen, die nicht in unserer Gewalt stehen, muß uns also gleichgiltig sein. Daher ist es ohne Zweifel besser zu sterben als schlecht zu leben (fr. 92) und ein kürzeres, aber besseres Leben einem längeren, aber schlechteren bei weitem vorzuziehen (fr. 96).

Da der Tod ebenfalls zu den gleichgiltigen Dingen gehört, so mag er kommen, wann er will (Diss. III. 22, 21). In keinem Falle aber

ist er zu fürchten. Die Gründe, die der Philosoph gegen die Todesfurcht anführt, sind ähnliche wie bei Seneca. Wer den Tod fürchtet, fürchtet eigentlich nur seine eigene Vorstellung vom Tode. Ist dem so, so ist nicht der Tod, sondern die Furcht vor dem Tode das wahre Übel (Diss. II. 1, 13—15 und 17). Was von Natur notwendig ist, ist kein Übel. Kann man aber dem Tode nicht entgehen, so kann man doch wenigstens der Todesfurcht entgehen (Diss. I. 27, 1—10). Kommt die Zeit des Sterbens, so soll man dies nicht als ein großes Ereignis ansehen, sondern als etwas ganz Gewöhnliches, da dadurch in der Natur nichts Neues geschieht, sondern alles wie gewöhnlich bleibt (Diss. IV. 7, 15).

Mark Aurel folgt in seinem Denken am meisten Epiktet, unterscheidet sich jedoch von ihm durch stärkere Betonung der Forderung der Vernunft- und Naturgemäßheit unseres Lebens und eine größere Nachgiebigkeit gegenüber den Schwierigkeiten, die sich der philosophischen Lebensführung in der Praxis entgegenstellen.

Auch der kaiserliche Stoiker lehrt übrigens, daß Leben und Tod vor allem zu den *Adiaphora* zu zählen seien, da sie ja ebenso dem Guten wie dem Bösen zuteil werden können (II. 11). Das Leben selbst ist flüchtig und nichtig, eine Haltestelle für Reisende (II. 17). Die Dauer des Lebens kann uns daher gleichgiltig sein, denn die Differenzen der menschlichen Lebensdauer sind der Ewigkeit gegenüber ganz unbedeutend (IV. 47, XII. 36). Unsere Aufgabe besteht nur darin, die Zeit unseres Lebens der Natur gemäß zuzubringen, denn besser sterben als nicht naturgemäß leben (X. 15).

Wie das Leben, so ist auch der Tod an sich etwas Gleichgiltiges. Der Tod betrübt nur Toren (IV. 44). Er ist wie die Geburt ein Geheimnis der Natur (IV. 5). Was er aber auch sei, entweder ist er eine Zerstörung der Elemente oder eine Auslöschung oder ein Auferstehen (VII. 32). Er ist daher auch kein Übel, oft sogar etwas Gutes, da mit ihm auch alle sinnlichen Beunruhigungen und der Fleischesdienst ein Ende nehmen (VI. 28).

Ist der Tod kein Übel, so ist auch alle Todesfurcht töricht. Mark Aurel gibt sich viele Mühe, die Menschen von der Todesfurcht zu befreien. Er hat zu diesem Zwecke mehr als die übrigen Philosophen nach Gründen gesucht, weshalb der Tod nicht zu fürchten sei. Manche Gründe stimmen mit denen überein, die schon Seneca und Epiktet angeführt haben (IV. 17, VIII. 47, V. 10 u. a.). Andere bringt er selbst herbei, die hier kurz erwähnt werden mögen. Der Tod ist ein Werk der Natur und es ist kindisch, sich vor etwas Natürlichem zu fürchten (II. 12). Er ist entweder ein Zustand der Unempfindlichkeit oder ein anderes Leben, eine andere Art von Empfindung (III. 3, VIII. 58);

beides ist nicht bloß nichts Schreckliches, sondern etwas Gutes. Schon unzählige Menschen der verschiedensten Völker und verschiedensten Beschäftigungen sind gestorben; diese Erwägung kann uns zeigen, daß der Tod nichts Schreckliches sei (VI. 47). Der Tod ist bloß Veränderung und Verwandlung, denen alles in der Natur unbedingt unterworfen ist (VII. 18). Er kommt uns als Veränderung im Leben mehrmals vor, da jede Lebensstufe nur durch den Tod der früheren erreicht wird und da dieser jedesmalige Tod nicht schrecklich ist, so wird auch das Aufhören des ganzen Lebens nichts Schreckliches an sich haben (IX. 21). Wir bleiben immer in der Natur; sie führt uns in's Leben ein, sie entläßt uns aus demselben und auch nach dem Tode fallen wir nicht aus ihr heraus, sondern lösen uns in die Elemente auf, die Elemente der Natur sind, aus denen wir auch im Leben bestehen (XII. 36, VIII. 18).

Aus den eben vorgeführten Äußerungen der Hauptvertreter des Stoizismus läßt sich unschwer auf ihre Ansicht vom Werte des Lebens schließen. Vom Standpunkte ihres ausgesprochenen Intellektualismus kann dem Leben kein positiver Wert zugeschrieben werden. Es zählt zu den *Adiaphora*, den gleichgiltigen Dingen, denen erst der vernünftige Gebrauch Wert verleiht.

Die Vernünftigkeit wird vom stoischen Moralprinzip mit der Naturgemäßheit identifiziert und so sehr auf den Thron gehoben, daß, mit ihr verglichen, alles andere im Leben Bedeutende und das Leben selbst an Wert herabsinkt und zu den prinzipiell gleichgiltigen Dingen zählt. Läßt sich nun allerdings nicht leugnen, daß die stoische Ethik eine der großartigsten Leistungen des antiken Denkens ist, so ist sie doch nicht frei von mancher Inkonsequenz und Übertreibung. Diese besteht namentlich in der gänzlichen Verkennung der vielfachen irrationalen Faktoren des menschlichen Seelenlebens und in der einseitigen Berücksichtigung der intellektualistischen Seite des menschlichen Wesens. Doch darf nicht übersehen werden, daß vielleicht gerade in dieser Einseitigkeit die große Bedeutung dieser so bewunderten und weit verbreiteten Lehre lag. Sie warf über die menschliche Natur den Schimmer übernatürlicher, geistiger Erhabenheit und verlieh ihr ein Recht auf völlige Unabhängigkeit des Individuums von Gesellschaft, Staat und Gepflogenheit, worauf in den Zeiten der untergehenden und untergegangenen politischen Freiheit der Einzelne das größte Gewicht zu legen pflegt. Jenem Schimmer und diesem Rechtsanspruche auf Freiheit zuliebe übersahen die Anhänger dieser Lehre die vielen harten Opfer, welche sie forderte, zu denen eben auch der Wert des Lebens gehörte.

8. Die Epikureer.

Wie die Stoiker zu den Kynikern, so verhalten sich die Epikureer zu den Kyrenaikern. Wie Aristipp, so sieht auch Epikur als das einzige Gut die Lust an, doch entfernt er sich von den Kyrenaikern sogleich durch eine mehr negative Fassung des Lustbegriffes.²⁵⁾ Nicht auf den Zustand momentaner Lust, sondern auf den Zustand dauernden Glückes kommt es am meisten an. Das Glück besteht weniger in der Gemütsbewegung, wie sie nach der Ansicht der Kyrenaiker die positive Lust hervorruft, als vielmehr in der Gemütsruhe, wie sie durch die Abhaltung alles Schmerzhaften erlangt wird. Dieser Zustand der Gemütsruhe oder die Apathie ist also das Wesen des menschlichen Glückes, sie das Ziel einer richtigen Lebensführung. Doch sind nach Epikur nicht die physischen Leiden die bedeutendsten, sondern die geistigen. Die seelischen Leiden aber gehen meist aus den vielfachen Vorurteilen und verkehrten Ansichten der Menschen hervor, von denen der Weise sein Gemüt nach Möglichkeit befreien muß, um den Zustand der Apathie zu erlangen. Dieser kommt in der Tat der von den Stoikern als höchste Tugend gepriesenen Affektlosigkeit so nahe, daß die Ähnlichkeit und Übereinstimmung der epikureischen Moralprinzipie mit den stoischen in ihren Endzielen weit größer ist, als oft geglaubt wird. Auch die folgende Darstellung der für unsere Betrachtung wichtigeren Stellen aus den Schriften der Epikureer wird die vielfache Übereinstimmung des Epikureismus mit dem Stoizismus dartun.

Wer wie Epikur die Lust für das höchste menschliche Gut hält, wird das Leben, die Grundbedingung für den Genuß der Lust, unmöglich gering schätzen. Das Leben ist etwas Angenehmes und jede Lebenszeit gleich wert, gelebt zu werden, nicht bloß die Jugend, sondern auch das Greisenalter (Laert. Diog. X. 27, 126). Der Lust gegenübergehalten ist jedoch das Leben ein geringes Gut. Der Wert des Lebens richtet sich nach der Lust, die man darin genießt. Wie von den Speisen nicht die reichlichste, sondern die angenehmste gewählt wird, so ist nicht das längste, sondern das angenehmste Leben das beste (ib.). Daher ist der Weise gegen die Lebensdauer gleichgiltig. Es liegt nichts daran, ob jemand schon in früherer Zeit geboren war, da das Leben einmal sterblich ist (Lucret. III. 864 ff). Da der Tod ewig ist, so können wir von der Zeit des Todes nichts abziehen. Wer heute gestorben ist, wird nicht weniger lange tot sein, als wer vor Monaten oder Jahren gestorben ist (Lucret. III. 1085 ff).

Was den Tod betrifft, so muß man vor allem überzeugt sein, daß er gewiß und unvermeidlich ist (Lucret. III. 1076). Wir bewohnen, was den Tod betrifft, sagt Metrodoros, eine Stadt ohne Mauern (bei Stob.

Flor. 118, 33). Der Tod ist eine Loslösung der Seele vom Leibe und da die Seele nach der Ansicht der Epikureer sterblich ist, so gibt es nach dem Tode kein Übel. Da es nun nach dem Tode kein Übel gibt, so ist er selbst auch kein Übel (Cicero Tusc. I. 8, 16), weil dem Tode am nächsten die Zeit nach dem Tode ist, in der es kein Übel gibt. Überhaupt geht der Tod, wie ein berühmter Satz des Epikur lautet, uns nichts an. Jedes Gute und jedes Übel liegt nämlich stets in der Empfindung, der Tod ist aber die gänzliche Beraubung der Empfindung, ein Zustand, den wir im Leben nie haben (Epikur bei L. Diog. X. 27, 124). An einer anderen Stelle sagt er, der Tod gehe uns nichts an, da wenn wir sind, er nicht ist und wenn er ist, wir nicht sind. Er geht weder die Lebenden noch die Toten etwas an, da bei jenen der Tod nicht ist, diesen das Dasein überhaupt fehlt (ib. 125).²⁶⁾

Ist der Tod ein Nichtseiendes, so ist alle Furcht vor dem Tode töricht, ja schädlich. Die Folgen der Todesfurcht sind nach der Ansicht der Epikureer geradezu schrecklich. Sie stört und beunruhigt jeden ruhigen Genuß des Lebens, durch sie haben schon viele sich und die Teuersten, das Vaterland und die Freunde zugrunde gerichtet (Cicero de fin. I. 15, 49, Tusc. I. 7, 14). Sie ist die Ursache der meisten Sorgen und Schlechtigkeiten der Menschen, des Freundschaftsbruches und des Verrates (Lucr. III. 79 f). Wie die Kinder in der Finsternis vor allem fürchten, sagt Lukrez (III. 85 ff), so fürchten wir im Lichte vor Dingen, die ebenso wenig zu fürchten sind, wie das, wovor die Kinder fürchten, und malen uns die Zukunft schrecklich aus.

Aus den hier angeführten Stellen läßt sich die Ansicht der Epikureer vom Werte des Lebens ohne Schwierigkeit erschließen. In dieser Hinsicht stimmen sie trotz der prinzipiellen Gegensätze ihrer Anschauungen mit den Stoikern überein. Es kommt nämlich für die Werthaltung des Lebens auf dasselbe hinaus, ob man, wie die Stoiker, in der Vernunftgemäßheit oder, wie die Epikureer, in der Schmerzlosigkeit des Daseins das höchste Gut erblickt. In beiden Fällen ist die einzig maßgebende Wirklichkeit das Individuum, das daher von allen Banden des Staates, der Gesellschaft und sonstiger allgemeiner Interessen frei und auf sich selbst gestellt ist. Da nun auch vom Standpunkte des Epikureismus das höchste Gut nicht im Dasein, sondern nur in einer gewissen Bedingung des Daseins, in der Schmerzlosigkeit nämlich, besteht, so erscheint das menschliche Leben, so betrachtet, nicht unbedingt wertvoll. Die Frage nach dem Werte des Lebens wird daher auch nach der Lehre der Epikureer keineswegs bejaht. Gehört doch das Leben nach ihrer Lehre, so gut wie nach der stoischen, zu den gleichgiltigen Dingen. So weiß auch das großartige Moralsystem der Epikureer trotz aller seiner Bemühungen

um die Selbständigmachung des Individuums und Sicherstellung desselben gegen alle Widrigkeiten und Unfälle des Schicksals hinsichtlich der Wertschätzung des menschlichen Lebens, also gerade eines der wichtigsten Güter in diesem Dasein, seinen Anhängern keinen positiven und sichern Halt zu geben.

9. Skeptiker und Eklektiker.

Der Gegensatz der stoischen und epikureischen Philosophie rief die skeptische Schule²⁷⁾ hervor. Als der größte Meister in derselben darf Karneades angesehen werden, der besonders den Stoizismus angriff. Er warf seinen Vertretern vor, daß sie einerseits zum Grundsatz ihrer Ethik das naturgemäße Leben machen, andererseits das erste Naturgemäße, das Leben, zu den gleichgiltigen Dingen zählen.²⁸⁾ Ein Menschenalter nach dem Tode des Karneades schlug seine Schule eine neue Richtung ein; aus dem Skeptizismus ward der Eklektizismus. Wenn die Skepsis allen früheren dogmatischen Systemen die Wahrheit abspricht, so tut der Eklektizismus das gerade Gegenteil davon, er spricht ihnen allen die Wahrheit zu. Der Begründer dieser Richtung, Antiochos aus Askalon, bestritt die Skepsis des Karneades. Besonders für das praktische Handeln des Menschen verlangte er eine feste, unumstößliche Überzeugung. Woher soll aber der Mensch diese gewinnen, wenn, wie die Skepsis gezeigt hatte, die philosophische Betrachtung sie ihm nicht geben kann? Antiochos antwortet darauf: Dem Menschen sind gewisse sittliche Ideen von Natur angeboren und so hat er in seinem unmittelbaren Bewußtsein die zuverlässigste moralische Richtschnur. Diese Lehren erinnern an die Prinzipien der schottischen Schule. Der berühmteste Schüler des Antiochos ist M. Tullius Cicero. Er folgt seinem Lehrer in der Annahme einer angeborenen sittlichen Anlage und angeborener sittlicher Grundbegriffe (De finib. V. 21, 59). In der Ethik jedoch schwankt er zwischen der strengen Moral der Stoiker und der laxeren der Peripatetiker.

Die eklektische Schule hatte zwar die Skepsis verdrängt, doch ward diese im ersten nachchristlichen Jahrhunderte durch Aenesidemus erneuert. Die Ergebnisse der Forschung dieser jüngeren Skepsis liegen uns in den Schriften des Sextus Empiricus vor.

Schließlich wird noch die eklektische Richtung Ciceros von einigen späteren griechischen Philosophen fortgesetzt, deren ethische Lehren sich von denen der Vorgänger durch ein neu hinzutretendes Moment unterscheiden. Es ist dies ein religiöses und besteht in dem Gedanken von der Vereinigung des denkenden Subjektes mit der Gottheit. In dieser Hinsicht können diese Denker als Vorläufer des Neuplatonismus gelten. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Plutarch und Philo Judaeus.

An diese allgemeine Betrachtung reiht sich am leichtesten die spezielle Betrachtung der Gedanken jener Philosophen der eben geschilderten Richtung, von denen vollständige Schriftwerke erhalten sind.

Cicero²⁹⁾ hält, was das menschliche Leben betrifft, dafür, daß jedes Wesen sich selbst von Natur liebe und sein Dasein zu erhalten suche (de fin. V. 29, de off. I. 4, 11), hebt aber auch die Kürze und die Mühseligkeiten desselben hervor (Cato M. 19, 69, 23, 84), so daß er im Hinblick auf die zahlreichen Übel, welche das Leben enthält, dieses fast eher für ein Übel, als für ein Gut zu halten geneigt ist (Tusc. I. 34, 83 f).

Den Tod hält er entschieden für kein Übel, denn er ist zunächst allen gemeinsam (Tusc. I. 42 u. 49). Ja, er glaubt, daß es für den Menschen vielleicht kein größeres Gut als den Tod gebe, so daß ihm das jetzige Leben als der Tod erscheint, während der Tod zum wahren Leben führe (Tusc. I. 31, 75), wie dies manche Mythen, wie die von Kleobis und Biton, Trophonius und Agamedes, Midas und dem Silen sinnreich andeuten (Tusc. I. 47 u. 48). So sehr aber Cicero es betont, daß der Tod in Wahrheit kein Übel sei, so will er doch nicht leugnen, daß jedes Wesen vor seinem Untergange zurückschaudere und daß jedem der Abschied von den Seinigen und vom Lichte selbst schwer falle. Er zeigt, wie viele, um nur das Leben zu fristen, selbst Bettelarmut ertragen und daß sogar die vom Alter Gebrochenen das Herannahen des Todes fürchten (de fin. V. 11, 31). Ja, er wirft dem Epikur, der den Tod als etwas hinstellt, was uns nichts angehe, vor, daß er den Tod, den zu fürchten er abmahnt, selbst am meisten fürchte (de nat. deor. I. 31, 86).

So räumt Cicero zwar die natürliche Furcht eines jeden Wesens vor dem Tode ein, leugnet aber, daß er ein wirkliches Übel sei. Der Weise dürfe daher im Hinblick darauf, daß der Tod von Gott und der Natur gegeben ist und daß wir durch den Tod entweder zu existieren aufhören oder ein besseres Leben zu führen anfangen, den Tod nicht fürchten (Tusc. I. 38 u. 49, Cato M. 19, 66). Da der Tod nur dem schrecklich vorkommt, dem mit dem Leben alles vernichtet wird, nicht dem, dessen Ruhm und Lob nie ersterben kann (Parad. II. 18), wird der Weise mit ruhigem Bewußtsein das Leben verlassen und von demselben nicht wie aus seinem Heim, sondern wie aus einem Gasthause scheidend und den Tag, da er in die göttliche Versammlung der Geister zieht, preisen und rühmen (Cato M. 23, 84). Ciceros Gründe, weshalb der Tod nicht zu fürchten sei, sind das Natürliche des Todes und die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele.

Sextus Empiricus leugnet zwar als Skeptiker die Möglichkeit eines positiven Wissens, doch hindert ihn dies nicht, in der Ethik ein

bestimmtes oberstes Ziel für das menschliche Tun festzusetzen. Dieses besteht nach seiner Ansicht in der Ataraxie, der ungestörten Gemütsruhe. Dieses Ziel läßt sich nur dann erreichen, wenn man, wie die Skeptiker lehren, einmal zur festen Überzeugung gelangt ist, daß dem Menschen eine sichere Erkenntnis der Dinge absolut unmöglich ist.³⁰⁾ Wer diese Überzeugung hat, wird dadurch von allen Vorurteilen und eben dadurch von aller Furcht und Angst des Lebens befreit. Von einer eigentlichen Kunst der Lebensführung, von welcher die Stoiker und Epikureer so viel sprechen, kann natürlich beim Skeptiker die Rede nicht sein, denn was sollte als gut oder böse angesehen werden, wenn diese Begriffe nichts Bestimmtes ausdrücken und durchaus relative Geltung haben? (adv. Dogmat. V. 169, 178, 187.) Es bleibt daher dem skeptischen Weisen nichts übrig, als zu empfehlen, daß man sich an die üblichen Sitten und Gebräuche, besonders an die heimischen Gesetze (*κατὰ τοὺς πατρῶς νόμους*) halte. In diesem Sinne urteilt der Skeptiker auch über Leben und Tod. Den Tod, sagt er, halten die einen für etwas Furchtbares, die anderen nicht für etwas derartiges, Heraklit hält Leben und Tod für identisch, einige, wie Euripides und die Thraker, den Tod für besser als das Leben. In Wahrheit ist der Tod nichts von Natur Fürchterliches und das Leben nichts von Natur Gutes (Pyrrhon. Grundzüge III. 229—232). Diese Ansicht wird nur verständlich, wenn die Begriffe gut und böse, wie dies von den Skeptikern vorausgesetzt wird, bloß relative Giltigkeit haben.

Plutarch folgt zwar am meisten Platon, nähert sich aber in vielen Beziehungen den Peripatetikern und Neupythagoreern und hat endlich manches auch von den Stoikern aufgenommen; nur dem Epikureismus ist er wie Cicero abhold. Was ihn von letzterem am meisten unterscheidet, ist das religiös-mystische Element, der Glaube an die Offenbarung der Gottheit und an Wesen, welche zwischen Gott und Mensch vermitteln. Alle bei Platon und den Stoikern vorkommenden Urteile über Leben und Tod kehren bei Plutarch wieder. So, wenn er das menschliche Leben für hingällig erklärt und nur für eines Tages Dauer bestimmt, für den Traum eines Schattens ansieht (Consol. ad Apoll. c. 6), wenn er es für eine vom Schicksal auferlegte Schuld hält, die wir um der Sünden unserer Vorfahren willen büßen müssen (ib. 10), wenn er es mit Krantor für eine Strafe ansieht (ib. 27), für einen Kerker, dem man nicht entfliehen könne (de sera num. vindic. 9) wenn er die unzähligen Mühsalen und Leiden hervorhebt, von denen das Leben erfüllt ist (Cons. ad Apoll. 11), ebenso wenn er uns erinnert, daß wir das Leben nach dem Gesetze des Fatums und nicht für immer erhalten haben (ib. 25), wenn er endlich die Dauer des Lebens für gleichgiltig

hält, so daß nicht das längste, sondern das tüchtigste und würdigste Leben das beste ist (ib. 17), da den Göttern die Dauer des menschlichen Lebens so zu sagen für ein Nichts gilt (de sera num. vind. 9). Gegenüber der Verachtung des Lebens, die sich in diesen Sätzen ausspricht, fehlt es doch nicht an Stellen, in denen er mehr vom peripatetischen Standpunkte aus lehrt, daß die Lust zu leben eine natürliche und älter (d. i. ursprünglicher) und größer als jede andere Lust sei, weshalb es auch die meisten Menschen vorziehen, daß ihre Kinder, Gemahlinnen und Freunde, wenn sie sie verloren haben, irgendwo in der Welt seien und, wenn auch im Elend, fortdauern, als daß sie überhaupt umgekommen seien und gänzlich in ein Nichts verwandelt zu sein scheinen (Non posse iucunde vivi sec. Epic. 26, 1—2).

Auch in seinen Ansichten vom Tode folgt Plutarch Platon und den Stoikern. Der Tod ist kein Übel; viele fromme Menschen hat, wie die Sage erzählt, die Gottheit zum Lohne für ihre Frömmigkeit in den Tod geschickt, so Kleobis und Biton u. m. a. (Cons. ad Apoll. 14). Der Tod hat nichts Schreckliches an sich und ist nicht voller Schmerzen; er ist, wie Heraklit mit Recht behauptet, stets in uns und daher nicht schrecklich (ib. 10). Er ist entweder ein Schlaf, für einen Schlafenden aber gibt es kein Übel; oder er ist eine Wanderung an einen andern Ort, dann ist er aber gewiß kein Übel, denn wer von der Knechtschaft des Fleisches und Leibes befreit ist, ist glücklich; oder er ist endlich eine gänzliche Vernichtung und Auflösung sowohl des Leibes als der Seele und in diesem Falle ist er ein Zustand der Unempfindlichkeit, somit eine Befreiung von allem Kummer und aller Sorge (ib. 12, 13, 15). Man sollte daher der Jugend den Tod nicht als fürchterlich darstellen (de aud. poët. cp. 2) und auch den Toten nicht betrauern und beklagen, sondern eher lobpreisen, da er durch den Tod des göttlichen Lebens teilhaftig und von den Sorgen dieses Lebens befreit ist. (Cons. ad Apoll. 25). Die Furcht vor dem Tode ist daher ganz töricht. Sind wir doch schon vor dem Tode mehrmals gestorben, da jedes Lebensalter den Tod des vorangehenden zur Voraussetzung hat (de Ei ap. Delph. 18). Insbesondere fürchtet der Weise den Tod nicht, da er überzeugt ist, daß er durch ihn entweder in einen bessern oder wenigstens in einen schlechtern Zustand geführt werde und die Freiheit von der Todesfurcht trägt nicht wenig zu seiner Gemütsruhe bei (de tranquill. animi 18).

Endlich hält Plutarch an dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele fest und bekämpft namentlich die epikureische Lehre, die sie leugnet. Er beschuldigt Epikur, daß er uns der schönen Hoffnungen beraube, die uns aus der Unsterblichkeitslehre erwachsen und daß seine

Lehre, der Tod gehe uns nichts an, weit entfernt, uns Trost zu bieten, uns vielmehr den Tod als das größte Unglück erscheinen lasse, denn dieser erscheint uns gerade deshalb so fürchterlich, weil er ein Vergessen, Nichtwissen (d. i. Unbewußtsein) und eine Art Dunkel enthält und weil einem lebenden Wesen nichts so fürchterlich erscheint als der Sinne beraubt zu sein und nicht mehr zu existieren (*Non posse iuc. vivi sec. Epic. 10, 26, 27, 28*).

Philo, der bedeutendste unter den jüdischen Alexandrinern, folgt in der Ethik zwar meistens den Stoikern, in der Hauptsache aber verbindet er die Dogmen seines Glaubens mit dem Platonismus in eigentümlicher Weise.³¹⁾ Mit den Stoikern verlangt er vom Weisen völlige Leidenschaftslosigkeit, mit Platon aber sieht er in der möglichsten Verähnlichung mit Gott das höchste Ziel für den Menschen (z. B. *de caritate II. 404, de Cherub. I. p. 158*). Die Verachtung des Körperlichen teilt er mit Epiktet und den Neupythagoreern. Die Zustände des Leibes sind ihm bloße Träume (*vita viri civ. p. 544 E.*). Den Tod hält er für kein Übel, da er allem Unglücke ein Ende macht, so daß vergleichsweise die Verbannung eine härtere Strafe ist (*de confus. lingu. p. 359 A*). Nur als Anfang der ewigen Strafe ist der Tod für den Bösen allerdings schrecklich (*de praem. et poenis p. 921*). Der wahre Tod und ein wahres Übel ist die Lasterhaftigkeit und diese Todesart ist gemeint, wenn es in der Bibel heißt: am Tode sterben (*Leg. Alleg. I. p. 60 A—C*). Im übrigen haben wir den Tod nicht zu fürchten, da wir ja auch die einzelnen Perioden des Lebens nicht fürchten, von denen jede nur durch den Tod der früheren beginnen kann (*Vita viri civ. p. 544 E.*).

Die Ansicht der Skeptiker und Eklektiker vom Werte des Lebens weicht, wie man aus den angeführten Stellen der literarisch bekanntesten Hauptvertreter dieser Richtungen ersehen kann, nur wenig von der der vornehmsten nacharistotelischen Systeme ab. Von den Eklektikern ist es von vornherein einleuchtend und natürlich, daß sie unter Verzicht auf eine bestimmte Richtung des Denkens im ganzen nach individueller Neigung sich dem einen oder andern der am meisten verbreiteten Systeme anschließen. Da aber gerade bei den vorherrschenden Denkrichtungen jener Zeit die Anschauung maßgebend war, daß das höchste Gut nicht in der bloßen Existenz, sondern in der möglichst unabhängigen und schmerzlosen Existenz bestehe, so gelangt auch der Eklektiker dahin, den Wert des Lebens im ganzen zu verneinen und ihn von der Erfüllung der genannten Bedingungen einer richtigen Existenzweise abhängig zu machen.

Die Skeptiker sind zwar theoretisch von jeder dogmatischen Einseitigkeit hinsichtlich der Erkenntnis und der Kriterien der Wahrheit

frei, stellen aber als Ziel für das praktische Leben die möglichste Erreichung der Gemütsruhe und Leidenschaftslosigkeit auf. Soll aber all unser Tun und Lassen diesem höchsten Zwecke dienen, dann erscheint vom diesem Gesichtspunkte aus das Leben nur unter der Bedingung wertvoll, wenn es dem skeptischen Weisen gelingt, jenes von ihm angestrebte Ziel zu erreichen. Es geht daraus klar hervor, daß der Wert des Lebens auch vom Standpunkte des Skeptikers kein unbedingter ist und durchaus nicht bejaht erscheint. Wenn endlich manche Skeptiker dem Weisheitsbeflissenen den Rat geben, sich in der Praxis nach der Landessitte zu richten, so ist einerseits zu bedenken, daß auch nach dem allgemeinen griechischen Volkscharakter dem Leben kein unbedingter Wert zugeschrieben wurde, andererseits im späteren Hellenentume Philosophie und Volksmoral einander gegenseitig wesentlich beeinflussten und durchdrangen.

10. Die Neuplatoniker.

Nachdem durch den Skeptizismus sich einmal die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer sichern wissenschaftlichen Erkenntnis festgesetzt hatte, raffte sich der griechische Geist noch einmal zu einer philosophischen Leistung auf, die uns im Neuplatonismus vorliegt. Da aber das Vertrauen, durch menschliches Denken eine objektive Erkenntnis zu erlangen, durch die Skepsis für immer geschwunden war, so hielt man die Erkenntnis nur noch durch göttlichen Beistand für möglich. Dieser wird durch die Askese bewirkt. Unser innerstes Wesen ist nämlich, glaubte man, dem göttlichen verwandt. Daher können wir durch Reinigung von allem Körperlichen und Sündhaften schon in diesem Leben zur Vereinigung mit der Gottheit gelangen und in diesem Zustande die Wahrheit, die uns sonst verborgen bleibt, erschauen. Das religiöse Bedürfnis, den Menschen zur innigsten Vereinigung mit der Gottheit zu führen, ist das Hauptbestreben und der Grundgedanke dieser Schule,³²⁾ die somit einen entschieden mystisch-religiösen Charakter hat. Die Hauptvertreter derselben sind Plotin und sein Schüler Porphyrios.

Plotin, der Begründer der Emanationslehre der Neuplatoniker, lehrt, daß die aus dem göttlichen Weltgeiste ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) stammende Seele kein Körper, sondern eine immaterielle Substanz sei und den Leib, wie das Feuer der Luft, durchdringe. Da die Seele an sich gut und rein ist und die Schlechtigkeit nur durch den mit ihr verbundenen Körper bewirkt wird, so besteht die Tugend nicht etwa in einer Umwandlung der natürlichen Eigenschaften der Seele, sondern in der Lossagung vom Körper. Denn wenn die Seele ohne den Körper ist, so handelt sie nach ihrem eigenen Wesen und ist fehlerlos. Die höchste Aufgabe des

Menschen ist daher, seine Seele von allem Sinnlichen zu reinigen, die Flucht aus dem körperlichen Leben.³³⁾

Wenn das wahre Leben nicht das physische ist, so ist der Tod gewiß kein Übel und daher nicht zu fürchten. Er ist nichts anderes als ein Gesondertsein der Seele vom Körper und wer allein, d. i. nur mit seiner Seele sein will, fürchtet den Tod nicht (Enn. I. 6, 6). Nicht der Tod, sondern gerade im Gegenteil, das Leben ist ein Übel, da es Schuld daran trägt, daß die Seele ihre ursprüngliche Reinheit nicht bewahrt (Enn. I. 7, 3). Deshalb fürchtet der Weise den Tod nicht (Enn. II. 9, 9 med).

Besteht die Tugend in der Flucht aus dem körperlichen Leben, so ist dieses offenbar ein Übel. Wer nun das physische Leben, dem der Tod beigemischt ist, verachtet, verachtet eben nur ein solches, nicht aber das wahre Leben (Enn. VI. 7, 29). Wir sollen so leben, als wären wir ohne Körper. Eine im Körper weilende, aber von ihm in nichts abhängige Seele kann wie ein im Trüben leuchtendes Licht als von ihm getrennt angesehen werden (Enn. III. 6, 5). Das Leben des Weisen ist wie das der Götter eine Befreiung von allen Fesseln an irdische Lust und eine Flucht des Einzig-Einen, der Seele, zum Einzig-Einen, dem göttlichen Ureinen (Enn. VI. 9, 11).

Porphyrios steht im ganzen auf dem Standpunkte seines Meisters, nur daß er noch mehr als dieser auf die Reinigung der Seele vom Sinnlichen dringt.³⁴⁾ Auch ihm erscheint das menschliche Leben als eine Buße für den Abfall der Seele vom Göttlichen. Wir büßen, sagt er, dafür, daß wir uns selbst vom Seienden abgewandt haben, dem unsere Seele verwandt ist. Und so sind wir wirklich in diesem Leben wie die Sklaven in einem Gefängnisse, „irrende Flüchtlinge von der Gottheit“. Unsere Pflicht ist es, mit allem Eifer darnach zu streben, uns von diesen Banden zu befreien (Sentent. 41). Das Mittel dazu ist „der philosophische Tod“, durch den sich die Seele vom Körper und dessen Fesseln befreit und der verschieden ist vom natürlichen Tode, durch den sich der Körper von der Seele trennt (Sent. 9). Der philosophische Tod d. i. die Reinigung der Seele vom Sinnlichen durch Askese, glaubt Porphyrios, habe auch Platon gemeint, als er im Phaidon den Philosophen als den Sterbenwollenden bezeichnet hatte. (Sent. 9).

Die Ethik der Neuplatoniker macht, wie man sieht, mit der Forderung Platons der Verähnlichung mit Gott Ernst. Ihr Hauptziel bleibt aber doch die Freimachung des Individuums von den Zufälligkeiten und Leiden des irdischen Lebens. Das menschliche Leben wird auch von den Neuplatonikern bloß als ein Mittel zur Glückseligkeit angesehen, die aber nach ihrer Ansicht im Diesseits nur durch die unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit erreicht werden kann. Wie die Stoiker in

der Leidenschaftslosigkeit, die Epikureer in der Gemütsruhe das Ziel des Lebens erblicken, so finden die Neuplatoniker in der Annäherung an Gott durch den Zustand der Ekstase, im „philosophischen Tode“, wie sie diesen Zustand nennen, das sittliche Ziel. Hier zeigt sich ihre Negierung des Lebens am deutlichsten. Aber sie gehen hierin noch weiter als ihre Vorgänger. Wenn schon Epiktet das Leben verachtete, so ist diese Geringschätzung des sinnlichen Daseins bei den Neuplatonikern bis zum Abscheu vor dem Körperlichen gestiegen. Sie sehen im Körper geradezu etwas Unreines, Befleckendes und das sittliche Ziel in der Reinigung der Seele von den Makeln des körperlichen Daseins durch die Askese. So hat die letzte namhafte Denkerschule des Altertums den Wert des Lebens noch entschiedener negiert als alle früheren Schulen es getan. Wie der lebensmüde Greis in stumpfer Resignation dem Dasein keine anziehende und wertvolle Seite mehr abzugewinnen vermag, so weiß auch die letzte große Philosophenschule des Altertums, allem Sinnlichen abhold, am Leben nichts Bedeutendes zu finden, nichts, was bleibenden Wert hätte.

Die Vergleichung der vorgetragenen Lehren der hervorragendsten Denker des Altertums über den Wert des Lebens führt zunächst zu dem überraschenden und befremdenden Resultate, daß von allen Schulen des Altertums außer denen der Pythagoreer, des Sokrates, Platon und Aristoteles der Wert des menschlichen Lebens verneint oder nur in sehr bedingter Weise anerkannt wird. Die wichtigsten Schulen, die diese Ansicht vom Werte des Lebens vertreten, sind die Kyniker und Kyrenaiker, die Stoiker und Epikureer, die Skeptiker und Neuplatoniker. Die Kyniker erblicken das Ziel des menschlichen Lebens in der Unabhängigkeit des Individuums, die nur durch möglichste Bedürfnislosigkeit und möglichsten Anschluß an die Natur zu erreichen ist und vertreten somit einen ethischen Naturalismus. Die Kyrenaiker sehen ganz wie die Kyniker in der Unabhängigkeit des Individuums das Ziel aller sittlichen Lebensführung, nur glauben sie, es am sichersten durch vernünftigen Genuß der Lust zu erreichen und gelangen so zu einem ethischen Hedonismus. Die Stoiker und Epikureer sind die Nachfolger der Kyniker und Kyrenaiker, ganz auf deren Lehren fußend, aber zugleich dieselben fortbildend und vervollkommnend. Jene sehen ganz wie die Kyniker in der Unabhängigkeit des Individuums das höchste ethische Ziel, glauben ebenfalls wie die Kyniker dieses Ziel durch die Naturgemäßheit des Lebens zu erreichen, sehen aber die menschliche

Natur im wesentlichen als Vernünftigkeit an und erheben so die Lehre der Kyniker zu einem ethischen Intellektualismus. Die Epikureer dagegen, von den Kyrenaikern ausgehend, stimmen mit diesen darin überein, daß die Unabhängigkeit des Einzelnen das höchste ethische Ziel sei, pflichten ihnen ganz besonders auch darin bei, daß der vernünftige Genuß der Lust das beste Mittel zur Erreichung dieses Zieles sei, sehen aber die Unmöglichkeit ein, das ganze Leben hindurch positive Lust zu erlangen und glauben daher, einerseits mit der bloßen Schmerzlosigkeit des Daseins sich begnügen, andererseits die edlere Lust an der Freundschaft und Geselligkeit sowie die Freude an der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft zum Tummelplatze der menschlichen Tätigkeit machen zu sollen. So gelangen sie zu einem ethischen Sensualismus, der ihrem erkenntnistheoretischen Sensualismus vollkommen entspricht. Die beiden letzten Schulen des Altertums endlich, die der Skeptiker und Neuplatoniker stimmen mit ihren Vorgängerinnen im obersten ethischen Ziele, der Unabhängigkeit des Individuums, ganz überein, nur daß sie andere Mittel zur Erreichung dieses Zieles empfehlen, die Skeptiker die unerschütterliche Gemütsruhe, die Neuplatoniker die völlige Weltflucht und Abkehr von allem Sinnlichen.

Mögen nun die eben verglichenen Lehrsysteme in der Wahl der Mittel zur Erreichung wahrer Sittlichkeit noch so sehr auseinandergehen, ihre Übereinstimmung ist weit größer als ihre Verschiedenheit. In einem Punkte und gerade im wichtigsten, sind sie vollständig einig, daß die Unabhängigkeit des Individuums das höchste sittliche Gut und das höchste Ziel des Lebens sei. Um dieser Übereinstimmung willen in einem der wichtigsten Punkte ethischer Betrachtung darf man allen diesen Lehren die gemeinsame Bezeichnung individualistischer Prinzipie beilegen, da sie alle die Unabhängigkeit des Individuums als das höchste sittliche Ziel hinstellen. So hat die Vergleichung dieser Lehren zur Erkenntnis geführt, daß jede auf individualistischen Prinzipien beruhende Ethik den Wert des menschlichen Lebens verneint oder höchstens nur bedingungsweise anerkennt.

Faßt man andererseits ebenso die den Wert des Lebens bejahenden Philosophenschulen, die der Pythagoreer, des Sokrates, Platon und Aristoteles vergleichend zusammen, so läßt sich auch bei ihnen ein gemeinsames Moment herausfinden. Die Pythagoreer erblicken das Ziel des Lebens in der Erfüllung der Aufgaben und Verpflichtungen, die der Mensch der Gottheit gegenüber hat und sehen im Leben eine von der Gottheit verhängte Strafe, wodurch ihre Ethik einen eminent religiösen Charakter gewinnt. Sokrates sieht das Ziel des Lebens in der Förderung und Erreichung des Guten, welches allein Ursache und Bedingung alles

Existierenden ist, wodurch seine Ethik einen ausgesprochenen teleologischen Charakter annimmt. Platon sieht wie Sokrates als das höchste Ziel des Lebens das unentwegte Streben nach dem Guten an, doch definiert er den Begriff des Guten genauer, indem er es für die oberste aller Ideen erklärt. Seine Ethik stellt daher den Menschen in den Dienst der obersten Idee, der des Guten und hat somit einen idealistisch-teleologischen Charakter. Aristoteles endlich setzt das höchste ethische Ziel in die Erfüllung der Pflichten gegenüber der Gesellschaft und dem Staate, da nur so der Mensch die seinem Wesen eigentümliche Kraft betätigen kann und gelangt so zu einer soziologischen Ethik.

Allen diesen lebenbejahenden Systemen der Ethik ist aber offenbar ein Moment gemeinsam: sie sehen im menschlichen Individuum kein selbständiges Wesen, sondern betonen stets nachdrücklichst dessen Abhängigkeit von einer höhern Macht, sei es von der Gottheit oder von der Idee des Guten oder von der menschlichen Gesellschaft. Ihre Ethik ruht auf der Überzeugung von dem Zusammenhange des Einzelnen mit einer überindividuellen Macht und hat somit keinen individualistischen, sondern einen universalistischen Charakter. Nur so gelangen diese Systeme zu einer wirklichen Auffassung der Pflicht und zu ethischen Wertbestimmungen, weil hier nicht das Individuum, sondern jene überindividuelle Macht die eigentliche Realität darstellt. So ergibt sich der Schluß, daß nur eine auf universalistischen Prinzipien beruhende Ethik den Wert des menschlichen Lebens wirklich zu bejahen imstande ist.

Zu diesem Ergebnisse der Bejahung, beziehungsweise Verneinung des Wertes des menschlichen Lebens gelangt die antike Philosophie selbstverständlich nicht ohne den Einfluß der allgemeinen kulturgeschichtlichen Entwicklung. Wie die Kunst und das Staatsleben, so verrät auch die Wissenschaft überall diesen Einfluß. Es ist gewiß kein Zufall, daß vor der Zeit des peloponnesischen Krieges die individualistische Ethik überhaupt nicht auftritt, daß sie aber andererseits von der Zeit Alexanders des Großen angefangen bis zum Ausgange des Altertums unbeschränkte Geltung erlangt, die universalistischen Systeme dagegen nur bis etwa zur Zeit Alexanders des Großen auftreten, in dieser Periode aber freilich unzweifelhaft vorwalten. Der Grund dieser Erscheinung ist ohne Zweifel in den politischen Verhältnissen zu suchen. Solange das politische Leben der Griechen selbständig und frei war, lebte der Einzelne für den Staat und sein Leben fand seine Bestimmung und seinen Wert in der Arbeit für die Gesamtheit. Deshalb haben die ethischen Systeme dieser Zeit ein universalistisches Gepräge. Mit dem Erlöschen der Selbständigkeit des politischen Lebens dagegen erlischt

auch das Interesse für das öffentliche Wirken und die Gesamtheit, der Einzelne zieht sich in sich selbst zurück und das individuelle Leben gewinnt alleinige Bedeutung. Die der Gesamtheit entzogene Freiheit sucht der Einzelne um so sehnsüchtiger für sich selbst zu behaupten und diesem Bedürfnisse kommt die philosophische Spekulation durch eine Ethik von möglichst individualistischem Charakter entgegen. Soll aber die vermißte und doch so ersehnte Freiheit dem Individuum unbedingt gesichert werden, so muß diesem höchsten Postulate der individualistischen Ethik gegenüber selbst das Leben an Wert sinken. Der Weise ist frei und soll frei sein und, um dies unbedingt sein zu können, wird das Leben selbst entwertet, während in klassischer Zeit die Forderung der Freiheit und Selbständigkeit nur für die Gesamtheit und nicht für den Einzelnen gestellt worden war, aber gerade deshalb mit Rücksicht auf die Erfüllung dieser Forderung für wertvoll gegolten hatte.

Hat so die Betrachtung der ethischen Systeme des Altertums zur Erkenntnis des Gegensatzes individualistischer und universalistischer Weltanschauung geführt, so scheint es nicht unzweckmäßig, die in den einleitenden Blättern dieser Studie erwähnten Hauptrichtungen der modernen Ethik in dieser Hinsicht mit den antiken Anschauungen zu vergleichen. Von den dort erwähnten drei Hauptrichtungen der Ethik bejahen den Wert des menschlichen Lebens die idealistische und die utilitaristische Ansicht, während die eudaimonistischen Systeme ihn fast durchwegs verneinen. Es ist aber unschwer einzusehen, daß die eudaimonistische Ethik, weil sie hauptsächlich das Glück des Einzelnen im Auge hat, durchaus individualistisch ist, während die beiden lebensbejahenden Richtungen, die entweder die Forderung der vernunftgemäßen Allgemeingiltigkeit unserer Handlungsweise stellen oder die allgemeine Wohlfahrt zum obersten Ziele unseres Tuns machen, einen universalistischen Charakter haben.

So führt die Vergleichung der antiken Ansichten mit den maßgebendsten Systemen der modernen Ethik zu dem Ergebnisse, daß der Wert des Lebens vom Standpunkte der individualistischen Ethik in der Regel verneint, von dem der universalistischen fast ausnahmslos bejaht wird. Die Beurteilung des Wertes des menschlichen Lebens hängt somit von der allgemeinen Weltanschauung überhaupt ab und mit der großen Frage nach dem Wesen der Dinge zusammen. Ethik und Erkenntnistheorie zeigen hier, wie sonst, die innigste Verwandtschaft und eine gegenseitige Abhängigkeit.³⁵⁾ Der alte Streit des Individualismus oder Nominalismus mit dem Universalismus oder Realismus, der das ganze Mittelalter hindurch geführt wurde, scheint neu aufleben zu wollen. Ist das Individuum die wahre Realität oder die Allgemeinheit?

Die Beantwortung dieser Frage würde allerdings die Grenzen, die dieser Untersuchung gesteckt sind, zu überschreiten nötigen. Dem Zwecke dieser Blätter wird es genügen, wenn hier auf das Verhältnis des Individuellen zum Universalen hingewiesen wird. Das Individuelle ist die uns unmittelbar gegebene Realität; daran ist nicht zu rütteln. Andererseits ist das Universale, das Allgemeingiltige ohne Zweifel das allein Wertvolle. Das Individuelle ist das Seiende, das Universale das Seinsollende.³⁶⁾ Was aber wäre eine Welt des Seienden, in der nicht das existierte, was sein sollte, und was eine Welt des Seinsollenden, der das Dasein abginge? Soll nun unser Weltbild nicht völlig mangelhaft, ja widersinnig sein, so wird man sich entschließen müssen, beiden die Realität zuzugestehen. Hier gilt in der Tat das herrliche Wort Lotze's: „In dem, was sein soll, den Grund dessen zu suchen, was ist.“³⁷⁾ Sind aber beide real, die Welt des Individuellen sowohl als die des Universalen, so dürfen sie doch nicht für absolut geschieden, sondern als durchaus verbunden angesehen werden. Es sind nicht zwei einander fremde Welten, sondern Stufen desselben Daseins, derselben Wirklichkeit. Das Individuelle bildet die Welt der Phänomene, das Universale die transzendente Welt, die Welt der Werte, der Noumena, wie Kant sagte, aus der die Erscheinungswelt beständig hervorgeht. Wie nun unser empirisches d. i. sinnliches Ich der ersteren Welt angehört, so gehört der letzteren unser höheres, transzendentes Ich an. So ist der Mensch Bürger beider Welten zugleich.

Der Charakter dieser beiden Seiten unseres Wesens zeigt sich auch in unserem Tun und Lassen. Unsere Handlungen gehen durchwegs aus Motiven hervor. Viele derselben sind sinnlicher und rein individualistischer, egoistischer Natur. Das menschliche Gemüt hat aber ohne Zweifel auch für unsinnliche und überindividuelle, universalistische Motive Empfänglichkeit, für Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, besonders für Wahrheit.³⁸⁾ Für diese Motive das Gemüt der Jugend empfänglich zu machen, ist eben die Hauptaufgabe der Erziehung. Wenn unser Ich durch die Tat beweist, daß für sein Handeln nicht bloß sinnliche und selbstische Motive, sondern auch und in noch höherem Maße, wenigstens in entscheidenden Fällen, unsinnliche und überindividuelle Motive³⁹⁾ maßgebend sind, dann überwindet es dadurch die engen Schranken der Individualität und erhebt sich zur höheren Art seines Seins, zum sittlichen Charakter, zu freier Persönlichkeit.⁴⁰⁾ Das moralische Handeln ist gewissermaßen ein Hineinragen und Hineingreifen unseres transzendentalen, höheren Ich in die Erscheinungswelt. Die höhere Sittlichkeit besteht hauptsächlich in einem Kampfe unserer höheren Natur mit unserer sinnlichen. Freilich ist der Sieg der unsinnlichen Motive unseres höheren Ich über die sinnlichen Motive unseres

empirischen Ich nicht leicht. Hier gilt so recht das Wort des Altmeisters: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet.“

Es läßt sich nun nicht behaupten, daß die drei ethischen Hauptrichtungen, die eudaimonistische, die utilitaristische und die idealistische alle in gleicher Weise die Eignung besitzen, uns zu der bezeichneten sittlichen Höhe emporzuheben. Die eudaimonistische Ethik, die bloß individualistische Motive gelten läßt, würde uns weit eher zum Glücke, als zu echter Sittlichkeit führen. Aber auch die utilitaristische Ethik, wiewohl bereits aus dem engen Kreise des bloß Individuellen hervortretend, dürfte noch nicht der Weg zur wahren Sittlichkeit sein. Ihr Ziel, die allgemeine Wohlfahrt, hat noch immer nicht die universale Bedeutung, wie die Idee der Wahrheit. Denn der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt ist in der Durchführung durchaus von Raum und Zeit abhängig und ist keineswegs absolut. Trägt doch heute und hier das zur allgemeinen Wohlfahrt bei, was morgen oder dort dazu nicht beitragen kann. Ja, selbst ein Gegensatz von allgemeiner Wohlfahrt und Gerechtigkeit oder Wahrheit ist, wie Erfahrung und Geschichte lehren, keineswegs undenkbar. Und doch ist die Sittlichkeit genau genommen nichts anderes, als in Tat umgesetzte Wahrheit. Zu wirklicher Sittlichkeit führen daher nur die Systeme jener ethischen Richtung, die vom großen Kant ausgehend, die Sittlichkeit auf die idealen und überindividuellen Motive und Interessen des Menschen gründen. Nur diese Systeme anerkennen die universale und ewige, wirklich allgemeingiltige Bedeutung der höheren Seite des menschlichen Wesens. Nur sie vermögen uns die gewaltige und geheimnisvolle Kraft des Pflichtgefühls und des Gewissens einer- und die hohe Würde des sittlichen Charakters und den Wert der sittlichen Freiheit andererseits begreiflich zu machen, denn nur sie verlegen die ganze Tätigkeit des Sittlichen nicht nach außen, sondern in die ureigenste Welt des Ichs.

Auch das menschliche Leben kann nur von diesem Standpunkte aus wirklich gewertet werden. Als rein empirisches Ereignis ist es bloß ein Naturphänomen und in ethischer Hinsicht ebenso indifferent wie etwa ein Regenbogen. Soll ihm ein ethischer Wert zukommen, so muß es einen ethischen Zweck verfolgen, muß mehr als eine unendliche Reihe bloßer Sinnesaffektionen, Empfindungen und Gefühle sein, muß einen überindividuellen Charakter annehmen. Nur dasjenige Leben ist ethisch wertvoll, welches einem Ich gehört, für dessen Willensentscheidungen nicht die gewöhnlichen sinnlichen Interessen und Nützlichkeitsrücksichten allein maßgebend sind, sondern welches in seinem Handeln mit Überzeugung und möglichst konsequent die persönlichen Interessen

den unpersönlichen und den unsinnlichen Motiven die sinnlichen unterzuordnen weiß.

Die antike Philosophie hat im allgemeinen den Wert des Lebens negiert. Zu diesem Urteile gelangte sie dadurch, daß sie in der Auffassung des Lebens hauptsächlich dem individualistischen Prinzip der Ethik folgte. Insofern nun das menschliche Leben der empirischen Welt der Erscheinungen angehört, darf ihr daraus kein Vorwurf gemacht werden, daß sie von den sichern Tatsachen der Erfahrung den Ausgangspunkt ihrer Betrachtung genommen hat. Es muß vielmehr das gute Recht des ethischen Individualismus anerkannt werden, wenn er die Forderung stellt, daß die Basis aller Ethik stets das Leben des Einzelnen bilde. In der Erfahrung gibt es bloß Individuen und so ist die Ethik im Grunde stets Individual —, nicht Sozialethik.⁴¹⁾ Anders steht es mit der Wertung des Lebens. Diese ist vom individualistischen Standpunkte überhaupt undurchführbar, da jeder Wert nicht bloß individuelle, sondern allgemeine Geltung für sich in Anspruch nimmt. Es war somit ein Mangel der individualistischen Systeme des Altertums, daß sie Glück und Wert des Lebens beharrlich verwechselten. Sie kannten kein höheres Ziel des Lebens als die Glückseligkeit des Einzelnen und da ihnen diese im Leben unerreichbar schien, so konnten sie kein anderes Urteil fällen, als den Wert des Lebens verneinen. Der Wert des Lebens ist aber — zu dieser Erkenntnis führt gerade die Betrachtung der antiken Ethik — vom individuellen Glück scharf zu unterscheiden. Der sittliche Wert eines Menschenlebens fällt keineswegs mit dem Glück des empirischen Ichs zusammen, dem dieses Leben gehört. Die Sittlichkeit verlangt keineswegs, daß wir unser Leben aufgeben, wohl aber, daß wir es hingeben d. i. in den Dienst höherer, universaler Ideen stellen. Der Wert des Lebens kann, wie es eben die antike Philosophie zeigt, nur so lange bezweifelt werden, als unsere Handlungen aus individualistischen, rein persönlichen Motiven hervorgehen. Er läßt sich nicht mehr bezweifeln, wenn unser Handeln auch solchen Motiven folgt, die einen überindividuellen, unsinnlichen und so zu sagen kosmischen⁴²⁾ Charakter an sich tragen. Wenn das menschliche Leben nicht als Quelle des Genusses, sondern als Aufgabe angesehen wird, die unser höheres Ich als Glied und Teil einer höheren Weltordnung zu erfüllen hat, so wird es eben durch diesen beständigen Zusammenhang mit einer höheren Ordnung der Dinge selbst geadelt, höhern, unvergänglichen Wert gewinnen.

Anmerkungen.

¹⁾ Wilh. Windelband, *Gesch. d. Philos.* 2. Aufl. (Tübingen und Leipzig 1900) p. 548: „Der Relativismus ist die Abdankung der Philosophie und ihr Tod. Deshalb kann sie nur weiterleben als die Lehre von den allgemeingiltigen Werten.“ . . . „Sie hat ihr eignes Feld und ihre eigne Aufgabe an jenen allgemeingiltigen Werten, die den Grundriß aller Kulturfunktionen und das Rückgrat alles besonderen Wertlebens bilden.“

²⁾ Ludw. Stein, *Der Sinn des Daseins* (Tübingen und Leipzig 1904) p. 164: „Jawohl, da mir nichts auf Erden liebenswert erscheint, muß ich wohl den Fonds von Liebe, der vielleicht in mir steckt, kapitalisieren und ihn den kommenden Geschlechtern . . . vererben.“ (Worte der Olga im „Sinne des Lebens“, einer philosophischen Plauderei.)

³⁾ Eugen Dühring, *Der Wert des Lebens* (Leipzig 1902), besonders Kap. VII. und X.

⁴⁾ Theobald Ziegler, *Sittliches Sein und sittliches Werden* (Straßburg 1890) und Friedr. Jodl, in seiner trefflichen *Geschichte der Ethik* (Stuttgart u. Berlin), 2 Bände (1882, 1889).

⁵⁾ Zeller Ed., *Die Philos. d. Griechen* (3. Aufl. Tübingen), I. Bd. p. 423, 426. — Gomperz Th., *Griech. Denker* (Leipzig 1903) I. Bd. p. 103 ff. — Jodl Friedr., *Gesch. d. Ethik als philos. Wissensch.* (Stuttgart u. Berlin 1906) I. Bd. p. 7.

⁶⁾ Mullach M. F., *Fragmenta philosophorum Graecorum* (Paris 1860—81) Bd. II. p. 11. — Auch die übrigen Fragmente der griech. Philosophen sind nach dieser Sammlung zitiert.

⁷⁾ Zeller a. a. O. I. p. 564 ff.

⁸⁾ Zeller a. a. O. I. p. 911.

⁹⁾ Zeller a. a. O. I. p. 827 — Gomperz a. a. O. I. p. 297 f.

¹⁰⁾ Zeller a. a. O. I. p. 668.

¹¹⁾ Zeller a. a. O. I. 760.

¹²⁾ Jodl a. a. O. I. p. 55.

¹³⁾ Gomperz a. a. O. I. p. 345.

¹⁴⁾ Nestle Wilh., *Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung* (Stuttgart 1901) p. 246 f.

¹⁵⁾ Jodl a. a. O. I. p. 13, Gomperz a. a. O. Bd. II p. 61, 64, Zeller a. a. O. II. Bd. p. 207.

¹⁶⁾ Jodl a. a. O. I. p. 21, Gomperz a. a. O. II. p. 122, 133, Zeller a. a. O. II. p. 221 f.

- ¹⁷⁾ Jodl a. a. O. I. p. 18.
¹⁸⁾ Gomperz a. a. O. II. p. 179 f.
¹⁹⁾ Jodl a. a. O. I. p. 71 ff, Gomperz a. a. O. II. p. 403 ff.
²⁰⁾ Plato, Phaedo p. 61—62, Leg. IX. p. 873 (Stallb.).
²¹⁾ Jodl a. a. O. I. p. 37 ff p. 52 f.
²²⁾ Jodl a. a. O. I. p. 83 f.
²³⁾ Kleantes, hymn. ad Jovem und Cicero de finib. III. 19.
²⁴⁾ Epikt., Dissertat. I. 9, 11—17 — Zeller a. a. O. III. Bd. 1. Abt. p. 746.
²⁵⁾ Jodl a. a. O. I. p. 25, 27, 88.
²⁶⁾ Vgl. Plutarch, Non posse incunde vivi secundum Epicurum cp 27, 3—4.
— Lucret. III. 828 f. — Sext. Empir., Pyrrhon. hypoth. III. 229.
²⁷⁾ Jodl a. a. O. I. p. 56 f 61 ff.
²⁸⁾ Zeller a. a. O. III. 1. Abt. p. 519.
²⁹⁾ Jodl a. a. O. I. p. 105 f.
³⁰⁾ Zeller a. a. O. III. 2. Abt. p. 61.
³¹⁾ Zeller a. a. O. III. 2. Abt. p. 251.
³²⁾ Zeller a. a. O. III. 2. Abt. p. 432 f.
³³⁾ Zeller a. a. O. III. 2. Abt. p. 599 f.
³⁴⁾ Zeller a. a. O. III. 2. Abt. p. 659.
³⁵⁾ Kinkel Walt., Einleitung in die Ethik (Phil. Wochenschrift 1906) p. 251:
„Die Möglichkeit der Ethik und des sittlichen Kulturfortschrittes hängt von der Giltigkeit der Hypothese ab, daß die vollendete Wahrheit der vollendeten Sittlichkeit nicht widerspricht. Der Fortschritt in der Erkenntnis der Natur muß der Sittlichkeit zugute kommen; dies war der richtige Kern in der Ansicht des Sokrates: die Tugend sei Wissen. Das Sittliche ist Erkenntnis und Affekt. Die Wahrheit ist sittlich und das Gute ist vernünftig.“
³⁶⁾ Jodl Fr., Gesch. d. Ethik II. Bd. p. 125: „Das Individuum hat seinen Wert in dem, was es im Dienste der allgemeinen Vernunft leistet, das Allgemeine seine Wirklichkeit in dem Maße, als es sich im Individuum zu persönlichem Leben verkörpert.“
³⁷⁾ Lotze Herm., Metaphysik (Leipz. 1884) p. 604.
³⁸⁾ Vergl. Koppelman Wilh., Kritik des sittlichen Bewußtseins von philos. u. historischem Standpunkte. (Berlin 1904) p. 128: „Wir können deshalb als die alle bisher besprochenen einzelnen Pflichten zusammenfassende Grundforderung die Wahrhaftigkeit bezeichnen, vorausgesetzt, daß wir diesen Begriff nicht zu sehr verengern“
³⁹⁾ Vergl. Schwarz Herm., Das sittliche Leben (Berlin 1901) p. 43 f: „Dies sind die beiden Normgesetze synthetischen Vorziehens. Sie gebieten, das Wollen persönlicher Werte höher als das Wollen von jedem zuständigen Wert zu stellen, das Wollen unselbstischen Werts höher zu stellen als das Wollen von jedem selbstischen Wert.“
⁴⁰⁾ Hierüber Laßwitz Kurd, Wirklichkeiten (Leipzig, Elischer, 2. Aufl.) p. 169: „Deswegen ist Persönlichkeit niemals beschlossen oder gesetzt in unserm individuellen Ich, in diesem räumlich-zeitlichen Einzelwesen und seinen egoistischen Interessen, sondern sie besteht in der gemeinsamen Bedingung, daß alle diese Einzelwesen sein sollen, also in der Aufnahme ihrer Existenz in die unsere Und deshalb endlich ist es nicht der individuelle Geist, der über das entscheidet, was sittlich ist, sondern die allgemeine Selbstbestimmung der Persönlichkeit, das ist die Idee der Menschheit.“

⁴¹⁾ Vergl. Stock Otto, Lebenszweck und Lebensauffassung (Greifswald 1897) p. 175: „Die Sozialethik macht somit auf eine wichtige Seite des Sittlichen aufmerksam, und gegenüber Subjektivismus und Individualismus vertritt sie, wie auch bereits die positivistische Moral . . . das objektiv Sittliche überhaupt. Nur ist die anderweitige Bestimmung und Begründung des Sittlichen vorausgesetzt. Die Sozialethik selbst gibt weder über den Inhalt noch über die Verbindlichkeit des Sittengesetzes irgendwelche Auskunft und gesteht damit ihre innere Unselbständigkeit zu.“

⁴²⁾ Vergl. Eucken Rud., Grundlinien einer neuen Lebensanschauung (Leipzig 1907) p. 115: „Wir müssen . . . im Geistesleben ein dem Menschen überlegenes, ihm sich mitteilendes, ihn zu sich erhöhendes Weltleben erkennen und anerkennen und haben dauernd um unser wahres Wesen zu ringen.“