

Die Aristotelische Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht.

Erster Theil.

Als Aristoteles seine Sitten- und Staatslehre verfasste, sah er eine Welt von Freistaaten um sich her versinken, während die ungeheure politische Kraft des Königthums sich laut und lauter verkündigte. Alle die kleinen Einzelstaaten, in denen sich das griechische Leben zur reichsten Blüthe entfaltet hatte, fasste sein grosser Schüler Alexander damals zu einer politischen Einheit zusammen, damit es fortan zum dienenden Gliede seiner Universal-Monarchie würde. Seine politische Bedeutung hatte Hellas damit verloren.

Nirgends zeigt sich die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen antiker und moderner Staatenbildung deutlicher, als in diesem Auflösungs-Prozess des griechischen Staatslebens und der Entwicklung, welcher, wie wir mit Recht hoffen dürfen, Deutschland jetzt unter Preussens mächtiger Führung entgegengeht. Auch hier haben ehemals selbständige Glieder des Ganzen ihre Autonomie aufgeben müssen, aber nur, um innerhalb dieses gestärkten Ganzen selbst zu einem neuen Leben zu erstarben.

Unsere Feinde, die Neider unserer staatlichen Grösse, werden freilich nicht müde, uns der schönsten Ungerechtigkeit, der treulosen Verletzung unsres ethischen Fundamentalsatzes, des *Sum cuique*, laut und versteckt anzuklagen. Davon, dass es auch in den internationalen Beziehungen eine ausgleichende Gerechtigkeit giebt, die ein langjähriges Unrecht wieder gut macht, und dass sich die Vorsehung in einzelnen jugendkräftigen Staaten Organe für diese Gerechtigkeit erzieht, haben Jene keine Ahnung oder wollen vielmehr nichts davon wissen. Giebt es doch im eignen Lande viele patriotisch gesinnte Männer, welche die bedeutenden Erfolge der preussischen Politik nicht mit ihrem Rechtsbewusstsein zu vereinigen wissen. Am tiefsten drückt sich aber bekanntlich der Stachel einer scheinbaren Ungerechtigkeit in jugendliche Gemüther ein: wie oft mag daher nicht in der letzten Zeit an Geschichtslehrer die Frage herantreten sein, ob die zur Erreichung des hohen Zweckes, der Einheit und Grösse des deutschen Vaterlandes, gewählten Mittel auch überall gerecht gewesen sind?

Das Bestreben, mir selbst darüber vor Allem klar zu werden, veranlasste mich, als ich mich gerade mit den diplomatischen Urkunden zum Abfall der Niederlande be-

schäftigte, zu dem Studium des für das moderne Staatsrecht Epoche machenden Werkes von Hugo Grotius: *de jure belli et pacis*, und durch dieses wurde ich wieder zu dem der Aristotelischen Ethik und Politik zurückgeführt, die durch die Idee der Gerechtigkeit auf's innigste mit einander verbunden, auf die Untersuchungen des Grotius einen unverkennbaren Einfluss ausgeübt haben. Es wird daher meine Aufgabe sein, das Verhältniss der Aristotelischen Lehre von der Gerechtigkeit zum modernen Staatsrecht darzulegen: und zwar werde ich dazu zuerst die philosophische Entwicklung des Aristoteles in ihren Grundzügen darstellen, um sodann die gewichtigsten der gegen sie erhobnen Einwürfe zu erörtern und zurückzuweisen.

Aristoteles handelt über die Tugend der Gerechtigkeit im fünften Buche der Nikomachischen Ethik, die wir nach der scharfsinnigen Untersuchung Spengel's für die allein ächte unter den drei ethischen Schriften zu halten haben, welche unter seinem Namen uns überliefert sind. Zur Begründung seiner Ethik theilt er die Tugenden in zwei Klassen ein: die ethischen und die dianoëtischen Tugenden. Nach dieser Einteilung, deren Berechtigung später zu entwickeln sein wird, gehört die Gerechtigkeit der Reihe der ethischen Tugenden an. Das Wesen der letzteren findet Aristoteles darin, dass sie die Mitte zwischen den beiden gleich fehlerhaften Extremen des Zuviel und des Zuwenig bestimmen. Zur typischen Grundlage seiner Untersuchung nimmt er auch hier, wie sonst öfter¹⁾, den gewöhnlichen Sprachgebrauch, um von diesem zur begrifflichen Entwicklung aufzusteigen. Nach der allgemeinen Annahme verstehe man, sagt er *Nik. Eth. V, 1*²⁾, unter Gerechtigkeit die im Gerechthandeln geübte Kraft der Menschen, die Fertigkeit, durch welche diese das Gerechte thun und wollen, sowie man Ungerechtigkeit diejenige Fertigkeit nenne, nach welcher sie das Ungerechte thun und wollen. Mit den Fertigkeiten verhalte es sich aber nicht ganz so wie mit den Kenntnissen: denn das Vermögen etwas zu thun und die Kenntniss eines Dinges sei auch das Vermögen zum Entgegengesetzten und die Kenntniss von demselben, Fertigkeiten aber zu entgegengesetzten Handlungen müssten selbst einander entgegengesetzt sein. Da nun sowohl der Uebertreter des Gesetzes ein Ungerechter sei, als der Habsüchtige und der gegen das Princip der Gleichheit Verstossende, so werde offenbar der Gerechte der sein, der den Gesetzen und dem Gleichheitsprinzip gemäss handle, das Gerechte folglich das Gesetzmässige und das dem Gleichheitsprinzip Entsprechende, das Ungerechte dagegen das Gesetzwidrige und das gegen das Gleichheitsprinzip Verstossende. Sei z. B. Jemand durch Habsucht ungerecht, so werde er diese auf diejenigen Güter richten, die Glück und Unglück im Gefolge haben, und die zwar an und für sich immer Güter sind, aber für Manchen nicht unter seinen speciellen Verhältnissen: unter dem an und für sich Schlechten dagegen werde der Ungerechte nicht immer ein Mehr, sondern unter gewissen Umständen grade ein Weniger wählen. Eben-

¹⁾ Vgl. besonders H. Deinhardt's treffliche Untersuchung über die Aristot. Definition der Seele *Osterprogr. des Wittenberg. Gymnas. 1841.*

²⁾ *V, 1* (ex rec. Imman. Bekkeri): ὁρῶμεν δὲ πάντας τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια. κ. τ. λ.

sosehr verstosse er aber auch gegen das Gleichheitsprincip, indem er nicht in den gesetzlich angewiesenen Schranken bleibe, welche die allgemeine Gleichheit bewahren sollen. Wenn nun der Uebertreter der Gesetze ungerecht sei, der gesetzlich Handelnde dagegen gerecht, so sei offenbar alles Gesetzmässige in gewisser Beziehung gerecht. Da aber die Gesetze entweder das Allen allgemein Nützliche, oder doch den Nutzen der Besten bezweckten, oder den der Gewalthaber, so sei in einer Beziehung Alles gerecht zu nennen, wodurch die Glückseligkeit mit ihren einzelnen Theilen im staatlichen Gemeinwesen hervorgebracht und erhalten werde. Mithin sei die Gerechtigkeit eine vollkommne Tugend, jedoch nicht absolut, sondern relativ, insofern der, welcher sie besitze, auch einem Andern gegenüber die Tugend auszuüben vermöge: denn Viele könnten zwar in ihren eigenen Verhältnissen Tugend zeigen, wären dies aber nicht im Stande im Verhältniss zur Aussenwelt. Daher sei der schlechteste Mensch der, welcher sowohl in Bezug auf sich als auf seine Freunde schlecht handle, der Beste aber nicht gerade der, welcher in Bezug auf sich tugendhaft handle, sondern der gegen Andre tugendhaft Handelnde. Diese Gerechtigkeit sei also nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit nicht ein Theil des Lasters, sondern das ganze Laster überhaupt. Daneben gebe es jedoch auch noch eine partielle Gerechtigkeit und eine partielle Ungerechtigkeit, indem Jemand recht wohl in einer Beziehung ungerecht handeln könne, ohne sich dabei die andren Schlechtigkeiten zu Schulden kommen zu lassen, auch die moralischen und unmoralischen Triebfederu zu unsren Handlungen mehr oder minder Bezug auf die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit haben. Deshalb dürfe man das Gerechte eben so wenig mit der Gerechtigkeit als das Ungerechte mit der Ungerechtigkeit identifiziren, da sie sich zu einander verhalten, wie die Theile zum Ganzen, das Mehr zum Ungleichen. Diese partielle Gerechtigkeit¹⁾ sei doppelter Art: entweder habe sie es, wie das darnach bestimmte Gerechte, mit der Vertheilung der Ehre, oder des Vermögens, oder der andren bürgerlichen Güter zu thun, soviel sich derselben unter die Mitglieder des Staates vertheilen liessen, von denen der Eine zum Andern im Verhältniss der Ungleichheit oder Gleichheit stehe; die andre Art sei Regulativ, bezwecke die Ausgleichung in den verschiedenen Verhältnissen des bürgerlichen Verkehrs. Wo nur aber immer ein Mehr und ein Weniger stattfinde, und dies sei doch vor Allem der Fall im bürgerlichen Handel und Wandel, da sei auch ein Gleiches, das Mittlere zwischen jenen beiden Extremen: da das Gerechte das Gleiche sei, wie das Ungerechte das Ungleiche, so sei auch das Gerechte das Mittlere. Das Gerechte setze wie das Gleiche stets mindestens vier Glieder voraus, zwei Personen für die es ein Gerechtes gebe, und zwei Objekte, bei denen es zur Anwendung komme, wie dies bei der Proportion der Fall sei, der diskreten sowohl als der continuirlichen. Die austheilende Gerechtigkeit verfare nach der geometrischen Proportion $A : C = B : D$, d. h. Person A solle grade

¹⁾ V, 5: τῆς κατὰ μέρος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἔστιν εἶδος τὸ ἐν διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.

ebensoviel von der Sache *C* bekommen, als B von D. Das Gerechte sei mithin ein Mittleres des Proportionswidrigen, des Unverhältnissmässigen, das Ungerechte aber bestehe in der unproportionirten Vertheilung, durch welche der ungerecht Handelnde einen grösseren Theil des Gutes, der unrecht Leidende einen kleineren Theil desselben erhalte, oder, wenn der auszutheilende Gegenstand ein Uebel sei, in umgekehrtem Verhältniss: als ein Gut sei aber immer das kleinere Uebel im Verhältniss zu einem grösseren Uebel zu betrachten. Als Prinzip der gerechten Vertheilung gelte aber nach allgemeinem Zugeständniss das Princip der Würdigkeit, das indess kein absolutes sondern ein relatives sei, indem nicht Alle überall denselben Massstab der Würdigkeit anlegten, sondern die Demokraten z. B. den der Freiheit, die Oligarchen den des Reichthums, die Aristokraten aber den persönlicher Tüchtigkeit.

Die andre Art der partiellen Gerechtigkeit, die ausgleichende Gerechtigkeit, habe es nach dem Obigen mit den Wechselverhältnissen des bürgerlichen Verkehrs zu thun, mögen diese auf Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit beruhen. Sie verfare nach der arithmetischen Proportion. Indem nämlich das Gesetz, wenn der Eine Unrecht thue, der Andre Unrecht leide, der Eine Schaden zufüge, der Andre Schaden erleide, nur auf den Unterschied des Schadens sehe, und die Personen als Gleiche betrachte, so suche der gerechte Richter, τὸ εὐψυχον δίκαιον, dieses ungerechte Ungleiche auszugleichen, also das Mittlere zwischen Vortheil, dem Mehr des Guten, und dem Weniger des Uebels, — und Verlust, dem Mehr des Uebels und dem Weniger des Guten, zu treffen, ein Vermittler zu sein¹⁾. Aus der arithmetischen Proportion erkenne man, was dem, welcher ein Mehr habe, wegzunehmen, und dem, welcher das Weniger habe, zuzulegen sei: den Theil nämlich, um den der Besitz des ersteren das Mittlere übertreffe, müsse man dem, welcher das Weniger habe, hinzulegen, und den Theil, um welchen dieser übertroffen werde, vom grösseren wegnehmen. Weder zum austheilenden, noch zum ausgleichenden Gerechten passe das Wiedervergeltungsrecht, welches die Pythagoräer für das absolut Gerechte erklärt hätten: falsch sei dies, absolut aufgefasst, weil dabei das Verhältniss der Obrigkeiten zu den Unterthanen, der Eltern zu den Kindern, überhaupt des Freiwilligen zum Unfreiwilligen unberücksichtigt gelassen würde. In gewisser Beziehung aber begreife allerdings das Gerechte das Wiedervergeltungsrecht in sich: dasjenige Gerechte nämlich, welches bei allen auf Austausch beruhenden Gemeinschaften seine Anwendung finde, hier aber eben nicht nach dem Prinzip vollkommner Gleichheit, sondern nach einer Proportion verfare. Denn grade auf dem verhältnissgemässen Wiedervergelten beruhe der Staat, weil, wenn dieser es nicht ausübte, allgemeine Sklaverei herrschen und kein geordneter gegenseitiger Verkehr stattfinden würde, z. B. kein Austausch der verschiedenen Waaren, wie ihn der gegenseitige Bedarf verlange.

¹⁾ Deshalb sage man eben δίκαιον, weil es ein δίχα δίκαιον sei, der δικαστής ein δίχαστής; aber, von dieser eigenthümlichen Etymologie des Aristoteles ganz abgesehen, liegt im δίχα gar nicht das Ausgleichen von zwei ungleichen Theilen oder das Herstellen von zwei gleichen Theilen.

Diese Definitionen fasst Aristoteles (V. 9)¹⁾ dahin zusammen, dass das Gerechthandeln ein Mittleres sei zwischen dem Unrecht-thun und Unrecht-leiden, insofern man durch jenes ein Mehr bekomme, durch dieses ein Weniger, als man ursprünglich gehabt habe und haben sollte: die Gerechtigkeit sei mithin diejenige Tugend, von deren Besitzer gesagt werde, dass er fähig sei, das Gerechte mit Vorsatz auszuüben, und sowohl in seinem Verhältniss zu einem Andern, als in dem eines Andern zu einem Dritten eine solche Vertheilung zu treffen, dass er jedem das proportionsgemäss Gleiche gebe, und nicht vom Wünschenswerthen für sich ein Mehr, für den Nächsten aber ein Weniger, und vom Schädlichen umgekehrt, vertheile. Ebenso bestehe die Ungerechtigkeit in dem proportionswidrigen Uebermass und Verkleinern des Nützlichen und Schädlichen.

Wornach hat sich nun aber, fragt Aristoteles weiter, der Mensch zu richten, um gerecht zu handeln? Vorher hatte er gesagt, dass das Gerechte das den Gesetzen Gemässe sei. Während aber die Gesetze ihre Bestimmungen im Allgemeinen gäben, liessen sich über so Manches gar keine im Allgemeinen richtigen Bestimmungen treffen: daher nehme der Gesetzgeber, wo dies dennoch geschehen müsse, das in den meisten Fällen Zutreffende für das Allgemeingültige an, ohne zu verkennen, dass damit ein Fehler begangen werde, indem die Ausnahmen keine Berücksichtigung fänden. Da trete denn nun mit Recht das Billige²⁾ als Ergänzung, Verbesserung und Vervollkommnung des allgemeinen Gesetzes ein, sobald ein spezieller Fall vorkomme, der sich nicht unter die allgemeinen Bestimmungen unterbringen lasse, und vom Gesetzgeber oft gar nicht vorhergesehen werden könne. Wer in einem solchen Falle nicht zum Schaden Anderer die ganze Strenge des Gesetzes aufrecht erhalte, sondern da wo es nothwendig sei sich nachgiebig zeige, auch wenn er sich auf den Buchstaben des Gesetzes berufen könne, der handle billig, sei ein *ἐπιεικής*, und die hierin geübte Kraft sei die Billigkeit, *ἐπιείκεια*, die also eine bestimmte Art von Gerechtigkeit, und nicht eine generell verschiedene Fertigkeit bilde.

Aristoteles musste in seiner Untersuchung hierauf Rücksicht nehmen, weil dieselbe ebensowohl die Natur des absolut Gerechten, als die des Gerechten in seiner Anwendung auf den Staat, in dem es ja erst zur eigentlichen Erscheinung kommt, zu erörtern hatte. Dieses politisch Gerechte, fährt er fort, herrsche nur unter freien, und der Proportion wie der Zahl nach gleichen Männern, die an einem Selbstgenügsamkeit erzielenden Leben Theil hätten, und in einem Staate, in welchem die Vernunft das Regiment führe: es sei ein gesetzlicher Zustand unter solchen, für die das Gesetz eine na-

1) V. 9: ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλέον αὐτῷ ἕλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαυιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἡ δ' ἀδικία τούναντιον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὀφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. κ. τ. λ.

2) Nach Spengel's ob. angef. Untersuchung gehört die Behandlung des *ἐπιεικής* in V. 14. richtiger an diese Stelle.

türliche Nothwendigkeit sei, und unter denen vollkommne Gleichheit des Herrschens und Beherrschtwerdens stattfinde. Das staatsbürgerliche Gerechte aber sei ein doppeltes: ein natürliches und ein gesetzlich gegebenes. Das natürliche habe überall dieselbe bindende Kraft, und falle nicht dem subjektiven Belieben oder Missbehagen anheim; das andre dagegen sei nicht überall dasselbe, weil ja auch die Verfassungen nicht in allen Staaten dieselben wären, sondern immer eine je nach den natürlichen Bedürfnissen der einzelnen die beste sei.

Um nun aber den gerechten oder ungerechten Charakter eines Menschen zu erkennen, worauf es zuletzt ankomme, dazu genüge es nicht, einzelne gerechte oder ungerechte Handlungen desselben zu kennen. Zur begrifflichen Bestimmung desselben müsse erst das Moment des freiwilligen und unfreiwilligen Handelns hinzutreten. Das letztere sei nur beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκόσ*) gerecht oder ungerecht, freiwillige Handlungen dagegen, d. h. solche, die mit dem vollkommensten Bewusstsein dessen, was in unserer Gewalt stehe, verübt würden, so dass wir weder darüber im Unklaren wären, gegen wen wir sie ausübten, noch womit, noch weswegen, und die wir in jeder dieser Rücksichten weder blos zufällig, noch gezwungen thäten, zeigten einen scheinbar gerechten oder ungerechten Charakter. Und auf gleiche Weise sei auch hinsichtlich des Endzwecks und der ganzen Handlungsweise die Bestimmung zu treffen: so dass, da der Vorsatz immer auf einen bestimmten Zweck gehe, die vorher überlegten freiwilligen Handlungen als vorsätzliche, wenn jenes nicht der Fall sei, als unvorsätzliche anzusehen wären. Diejenigen unfreiwilligen Verletzungen, die man nicht nur in Unwissenheit, sondern auch aus Unwissenheit sich zu Schulden kommen lasse, seien verzeihlich: diejenigen dagegen, die wir nicht aus Unwissenheit, sondern unwissend, weder aus natürlicher noch aus menschlicher Leidenschaft verübten, unverzeihlich.

Kann denn nun aber auch, fragt Aristoteles zum Schluss, von einem freiwilligen Unrechtleiden die Rede sein? Ebensowenig, als von einem freiwilligen Gerechteserdulden: denn niemand wolle vernünftiger Weise das, wovon er nicht glaube, dass es erstrebenswerth sei. Daraus, dass Jemand nur ungerecht handle, wenn er freiwillig das Ungerechte hervorbringe, folgt auch, dass nur derjenige, welcher bei voller Erkenntniss aller Verhältnisse und Umstände einem Anderen gegen dessen Verdienst einen grösseren Vortheil zuertheile, ungerecht handle, nicht aber der, welcher ihn annehme, weil in Jenem das bewegende Prinzip der Handlung liege, durch dieses aber vor Allem der Begriff des Freiwilligen bestimmt werde. Deshalb werde auch ganz richtig das, was aus Zorn geschehe, nicht als vorsätzlich angesehen, weil die bewegende Ursache, *ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτίας* in dem zum Zorne Reizenden, nicht aber in dem zornig Handelnden liege.

Es folge daraus aber ebensosehr, dass Niemand sich selbst Unrecht thun könne: es wäre dies nur möglich, wenn der vernünftige Theil der Seele vom unvernünftigen getrennt wäre, in deren gegenseitigem Verhältniss doch dieselbe Art von Gerechtigkeit obwalte, wie zwischen Herrscher und Unterthan. Wenn Beides nun auch gleich schlecht sei, sowohl das Unrecht-thun, als das Unrecht-leiden, indem das eine heisse: ein Mehr haben als das Mittlere, das andre: ein Weniger als dasselbe, so sei doch das Unrecht-

thun schlechter und tadelnswerther, da demselben moralische Schlechtigkeit, schlechte Gesinnung, zu Grunde liege, das Unrecht-leiden aber nicht auf schlechter Gesinnung und Ungerechtigkeit beruhe, wenn auch beziehungsweise das dadurch verursachte Uebel grösser sein könne.

Nachdem ich hiermit die Definition des Aristoteles in ihren wesentlichsten Momenten dargelegt habe, liegt es mir zunächst ob, die Richtigkeit seines Prinzips, dass die Tugend die Mitte zwischen zwei gleich fehlerhaften Extremen sei, im Allgemeinen, und in seiner besondern Anwendung auf die Tugend der Gerechtigkeit zu untersuchen.

Bekanntlich hat Schleiermacher in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“¹⁾ es Aristoteles besonders zum Vorwurf gemacht, dass ihm das innere Wesen der sittlichen Gesinnung eine unbekannt Grösse geblieben, und dass seine Erklärung, die Tugend sei die Mitte zwischen zwei Extremen, nicht ihr Wesen und ihre Entstehung erkläre, sondern nur eine äussere Erscheinung derselben sei, schon in Beziehung auf einzelne Fälle und sinnliche Neigungen, dann aber auch selbst in Betreff der Uebereinstimmung des unvernünftigen Triebes der Seele mit der Vernunft.

Wäre dieser Vorwurf begründet, so könnte in der That von einer wahren Ethik im Aristotelischen Systeme nicht die Rede sein. Denn ohne die ewige Basis des Zweckes, der Erkenntniss und der freien Gesinnung lässt sich nun einmal keine Ethik denken. Schon das älteste Sittengesetz, das mosaische, ist auf diese drei Momente gegründet: der Dekalog beginnt mit den Geboten über die Erkenntniss und Verehrung Gottes im Geist, als der Quelle aller Gesetzeserfüllung, und endigt mit dem Verbot der sündigen Lust, als der Quelle aller Gesetzesübertretung, geht von der Gesinnung über zum Wort und zu der That, und dann denselben Weg zurück, da die Gotteserkenntniss sich im Wort und durch die That offenbart. (Man vergleiche damit bes. Psalm 24, 4: Der unschuldige Hände hat, und reines Herzens ist, der nicht Lust hat zu loser Lehre — der wird Gerechtigkeit empfangen vom Gotte seines Heils.) Die christliche Sittenlehre aber hat ihr Fundament in der Heiligung der Gesinnung zur Aehnlichkeit mit dem durch die Offenbarung erkannten Gotte.

Und ein philosophisches System das auf die letzten Gründe alles Erkennens zurückzugehen und zurückzuführen sucht, sollte jener Momente entrathen können? Das von Schleiermacher in der Aristotelischen Ethik vermisste Moment der Gesinnung ruht einmal in der Lust, insofern Aristoteles behauptet, dass der Tugendhafte an der Tugend, der Gerechte am Gerechten Freude haben müsse.²⁾ Wer aber durch

1) Vgl. besonders S. 218—220.

2) Vgl. Nik. Eth. I, 9: τὰ δίκαια ἡδέα τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς φιλοκάλοις τὰ φύσει ἡδέα; τοιαῦτα δ' αἰ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τοῦτοις εἶσιν ἡδέσται καὶ καθ' αὐτάς. — οὐτε γὰρ δίκαιον οὐδέ τις ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν οὐτ' ἐλευθέριον ταῖς ἐλευθερίας πράξεσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτάς ἂν εἶεν αἰ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδέσται. — II, 2. betrachtet ferner Aristoteles die Empfindung von Lust und Schmerz als das Kriterium, ob aus der oft wiederholten Handlung wirklich eine Fertigkeit geworden ist, oder nicht: schon Plato sage in dieser Beziehung mit Recht, δεῖ ἤχθαι πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ. Tugend sei daher die Fertigkeit, jedesmal das möglich Beste zu thun, gegründet auf die Beherrschung der Empfindungen und Begierden, welche von Lust und Unlust erregt

die gerechte Handlung in Freude versetzt wird, legt offenbar durch diesen seinen Affekt an den Tag, dass er selbst gerecht gesinnt ist. Sodann hat aber Aristoteles gerade zu Anfang seiner Ethik den Begriff des Vorsatzes, der Absicht, mithin der Zurechnung, der Basis aller Rechtstheorie, erörtert und für alle Ewigkeit festgestellt. Nik. Eth. II, 3. spricht er nämlich über die Aporie, wie es möglich sei, gerechte oder tugendhafte Handlungen zu verrichten, ohne doch schon gerecht zu sein, wie also Gewöhnung als Mittel zur Erlangung der Tugend angesehen werden könne, und beantwortet diese Frage so: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττη. Und zwar müsse er sie 1) vollbringen mit dem vollen Bewusstsein dessen, was er thue; 2) mit Vorsatz; dieser aber müsse auf den Endzweck gerichtet sein, jene tugendhaften Handlungen zu verrichten (προαιρούμενος δι' αὐτὰ); 3) mit fester, unveränderlicher Gesinnung. — Was Aristoteles unter dem Vorsätzlichen versteht, ersehen wir aus III, c. 4 u. 5: durch Unterscheidung von den Aeusserungen der Begierde, des Zorns oder Willens, und der Meinung, denen das bestimmende Moment des προβεβουλευμένου, der vorangehenden Ueberlegung, abgehe, wird es hier schliesslich dahin bestimmt, dass ἡ προαίρεσις βουλευτική ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, der Vorsatz das durch Berathschlagung bestimmte Streben nach dem ist, was in unserer Gewalt steht.¹⁾ Ferner VI, 13: Um gut zu sein, müsse man bei allem seinem Thun auf irgend eine Weise beschaffen sein, z. B. den Vorsatz dazu haben und die guten Handlungen um ihrer selbst willen wählen. προαίρεσιν ὁρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή. Zu dem jedoch, was in Folge jenes Vorsatzes und zur Erreichung jener Absicht gethan werden müsse, sei nicht mehr bloss sittliche Tüchtigkeit, sondern noch eine andre Kraft nöthig, die δεινότης, die geistige Kraft, die den Menschen befähige, die einmal zuvor von ihm festgesetzten Endzwecke durch die Anwendung der schicklichsten Mittel zu erreichen.

Verfolgen wir den Aristotelischen Gedanken, dass der Gerechte sich am Gerechten freue, noch weiter und fragen wir nach seinem Ursprung und seiner Berechtigung innerhalb des Aristotelischen Systems, so finden wir, dass die Lust überhaupt, also auch die ethische, aus der einem Wesen eigenthümlichen, seinem immanenten Zweck gemäss vollzogenen Thätigkeit als die Blüthe derselben resultirt. Lust entspringt aus der Harmonie zweier Gegensätze, also aus der Harmonie einer Vielheit, mithin aus

werden: der, welcher der Lust und dem Schmerz gegenüber die richtige Stellung einnehme, sich zu beiden verhalte wie er solle (εἶ), sei der sittlich Gute: wer in entgegengesetzter Weise, der schlechte Mann. Ebendarauf kommt Aristoteles — in der Wichtigkeit der ἡδονή für sein System liegt der Grund ihrer doppelten Behandlung in der Nik. Ethik, an der die Meisten bis auf Spengel Anstoss genommen haben —, Ar. kommt, sage ich, hierauf IX, c. 12 u. 13 zurück, wo sich aus der Untersuchung ergibt, dass die ἡδονὴ ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιτος ist, und X, 1—5: αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εἶ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν. τοιοῦτον γὰρ μάλιστα εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια τοῦ ἀρίστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. . . ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἢ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ.

¹⁾ Ebenso c. VII: ὄντος δὲ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἰ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἰ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα.

dem Zweck. Da der letztere die Basis der Aristotelischen Weltanschauung bildet, die Ethik aber nur eine besondere Sphäre dieser ausmacht, so erhellt, dass mit dem Zwecke überhaupt schon in der Ethik die Gesinnung gegeben ist, d. h. der Entwurf des eignen Zweckes aus der Idee, dem Göttlichen, dem Guten heraus.

Diese prinzipielle Bedeutung des Zweckbegriffes ¹⁾ für das ganze System des Aristoteles hat Schleiermacher durchaus verkannt: sonst hätte er demselben nie einen derartigen Vorwurf machen können.

Wie sehr sich die Vernachlässigung des Zweckbegriffes in einem philosophischen Systeme rächt, sehen wir an Spinoza's Ethik. Wenn der Letztere ein Causalverhältniss zwischen Denken und Ausdehnung zugäbe, so liesse sich selbst bei der Coordination beider Attribute noch ein organisches Verhältniss denken; da er aber ein solches Causalverhältniss von vornherein läugnet, und sich gar nicht nach einem Mittelgliede umsieht, so muss seine Weltanschauung namentlich in ihren Consequenzen eine durchaus mechanische sein: denn der Zweck ist darnach unmöglich. Bei dieser mechanischen Kraft der blossen *causa efficiens* geht das rein Menschliche unter, weil das Freie, Individuelle, die Grundbedingungen aller wahren Sittlichkeit, dort keine Stätte finden: sie könnten diess nur, wenn der Gedanke als das Bestimmende und als geistige Wirkung vor der Ursache nachgewiesen würde. Nach Spinoza muss daher nothwendig die Freiheit in Nothwendigkeit, und zwar des Affektes, das Gute und Böse in die Begriffe stark und schwach auslaufen. Da er das Geistige mit dem Natürlichen vermischt, mithin im Grunde nur das Natürliche anerkennt (*unaquaque res in suo esse perseverare conatur*), so kann sein Staat nur als ein nothwendiges Uebel geduldet werden; und wenn er auch verlangt, die Menschen müssten sich vereinigen, aus dem Naturzustande heraustreten, so ist doch das letzte Motiv einer derartigen Vereinigung wiederum nichts Andres als der Egoismus. Deshalb muss auch dem Spinoza Gerechtigkeit stets nur gleich Macht sein, da er von vorn herein die Gesinnung, und damit alles Ethische aus seinem Staate und Rechte verbannt hat. Wie in metaphysischer Beziehung der Gedanke in seinem System nicht das Herrschende ist und sich in viele Einzelgedanken gliedert: so kann auch auf dem ethisch rechtlichen Gebiete das Individuum sich bei ihm nicht als Organ des grossen Gedankens betrachten, von dem es zum Wohle des Ganzen eine bestimmte Aufgabe erhalten hätte: überall nur Zwang und Mechanismus.

Bei Kant trägt der Begriff des Rechtes bloss formellen Charakter an sich, „indem die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt wird.“ Auch hier kommt der Zweck nicht in Betracht, auch hier herrscht die Analogie von bloss physischen Kräften, die einander einschränken; der Staat sinkt hier zum blossen Nothbehelf und zur allgemeinen Sicherheitsanstalt herab, da er seine ideale Seite fast ganz einbüsst. Seine Ethik wird ausschliesslich vom Pflichtbegriff beherrscht; das oberste

¹⁾ Vgl. darüber bes. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bd. II.

Prinzip seiner Sittenlehre ist der kategorische Imperativ, die Formel für das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: „handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.“ Auch Herbart's Rechtstheorie hält, wie seine ganze Philosophie, in welche er den Begriff des Zweckes nicht aufgenommen hat, einen rein formellen Standpunkt inne. Herbart kennt im Grunde nur einen negativen Begriff des Rechtes: Streit, sagt er, ist Disharmonie; damit jener vermieden wird, tritt das Recht in Wirklichkeit.

Erst durch Schelling, Schleiermacher und Hegel sind die Individuen des Staates, Familie u. s. w., zu ihrem Rechte gekommen. Nur hätte der Letztere nicht das Consecutiv zum Constitutiv machen sollen; denn der Hauptmangel seiner Rechtsphilosophie beteht darin, dass er das Recht vor der Moral und Sittlichkeit, also vor der Gesinnung und Absicht behandelt, ohne welche doch von keiner Zurechnung geredet werden darf. Aristoteles hat also schon hier in seiner Ethik das Richtigere getroffen.

Aber auch der andre Vorwurf, den Schleiermacher a. a. O. gegen die Aristotelische Definition der Tugend, als der Mitte von zwei gleich fehlerhaften Extremen, erhoben hat, weil derselbe nicht das Wesen und die Entstehung der Tugend erkläre, sondern nur ihre äussere Erscheinung sei, dürfte sich wohl durch eine genauere genetische Entwicklung des Aristotelischen Tugendbegriffes zurückweisen lassen.

Der letzte Endzweck des menschlichen Lebens, das, wonach wir um seiner selbst willen streben, ist die Glückseligkeit. (Nik. Eth. I, 3.) Alle Güter, in welche gewöhnlich das Glück gesetzt wird, wie Ehre, Reichthum u. s. w., sind nur Mittel, um glücklich zu werden. *ἡ εὐδαιμονία τὸ τέλειόν ἐστιν ἀγαθὸν αὐταρκες.* Denn der Mensch ist von der Natur selbst zum Leben im Staate bestimmt (Pol. I, 1, 3); die Glückseligkeit aber ist es allein, die dem Menschen Selbstgenügsamkeit verschafft, und sie würde, wenn sie auch allein vorhanden wäre, das menschliche Leben wünschenswerth machen und es vor allen Bedürfnissen sichern (Nik. Eth. I, 5). Was ist aber die Bestimmung des menschlichen Lebens? Die *ζωὴ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ*, das vegetative Leben, hat der Mensch mit den Pflanzen und Thieren gemein; die *ζωὴ αἰσθητικὴ*, das empfindende Leben, theilt er mit den Thieren: ihm eigenthümlich ist das thätige Leben des vernunftbegabten Wesens, *πρακτικὴ τις ζωὴ τοῦ λόγον ἔχοντος.* Da aber in diesem mit Vernunft begabten Wesen zwei Theile zu unterscheiden sind, einer, welcher der Vernunft gehorcht, und ein anderer, der sie besitzt und in seinem Leben in Thätigkeit setzt, so ist das Leben vernunftgemässe oder doch wenigstens nicht vernunftlose Thätigkeit der Seele: *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.* Wenn Aristoteles sofort hinzufügt: *ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται. εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ'ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ* (I, 6) — also hier zuerst den Tugendbegriff aufnimmt, und es der späteren Entwicklung vorbehält, denselben näher zu bestimmen, so ist dies eine von ihm beabsichtigte Hypotypose, wenn *ἀρετὴ* an dieser Stelle nicht überhaupt nur die Vollkommenheit der vernünftigen Seelenthätigkeit bezeichnen soll.

Neben jenem vernünftigen Theile der Seele giebt es indess noch einen unvernünft-

tigen, und in diesem liegt wiederum ausser der negativen Kraft noch eine andre (φύσις), die nicht durch deutliche Ideen der Vernunft wirkt, aber doch nicht ganz von aller Vernunft verlassen ist; und zwar ist dies der Theil, in welchem sich die sinnlichen Empfindungen und Begierden finden. Dieser natürlichen Eintheilung der Seelenkräfte gemäss zerfallen die Tugenden, durch welche sich dieselben bethätigen, in Wirksamkeit gesetzt erscheinen, in Verstandestugenden (ἀρεταὶ διανοητικαί) und sittliche Tugenden (ἀρεταὶ ἠθικαί). Von den letzteren ist keine dem Menschen angeboren (II, 1.); von der Natur haben wir nur die Anlage und Fähigkeit, tugendhaft zu werden, erhalten; erst durch Gewöhnung und Uebung vollenden wir, wozu in unsrer Natur die Möglichkeit liegt (οὐτ' ἀρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δεῖξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ εἶθους). Erst so wird die Anlage (διάθεσις) zur geübten Kraft (ἐξις). Erziehung ist deshalb nothwendiges, ja einziges Vorbereitungs- mittel zur Erwerbung von Tugenden. Ist es nun das oberste Princip aller menschlichen Handlungen, dass sie (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) der Vernunft gemäss sind, so ist Tugend die Fertigkeit, jedesmal das möglich Beste zu thun, gegründet auf die Beherrschung der Empfindungen und Begierden, welche von Lust und Unlust erregt werden: denn eben in dieser Beherrschung zeigt sich die einrichtende Vernunft (ὁ ὀρθὸς λόγος) in ihrer eigentlichen Thätigkeit. Drei Dinge bestimmen uns zur Wahl eines Gegenstandes: Schönheit, Nutzen und Vergnügen, und ebensoviel zur Verwerfung eines Gegenstandes: Hässlichkeit, Schaden und Schmerz: die Tugend ist die Richtigkeit der Handlungsweise in allen diesen Rücksichten, sowie das Laster die Abweichung von der Richtigkeit derselben. Mithin gehört die Tugend weder zu den Leidenschaften (πάθη), den Zuständen der Seele, auf welche Vergnügen oder Schmerz folgt: noch zu den Kräften (δυνάμεις), denjenigen Beschaffenheiten, durch die jene Leidenschaften in uns möglich sind, sondern zunächst (τῷ γένει) zu den Fertigkeiten (ἐξις), die uns in den Stand setzen, uns richtig gegen die Leidenschaften zu verhalten (II, 4)¹⁾. Jede Wissenschaft und jede Kunst bringt aber nur dadurch Vollkommenheit in ihre Werke, dass sie das rechte Mass oder das Mittlere kennen und beobachten und ihre Werke auf eben diesen Punkt hinführen: also wird auch die Tugend, die vollkommener ist als jede Wissenschaft und Kunst, die Beobachtung des gehörigen Masses oder des Mittleren zu ihrem Ziele machen (II, 5). Denn alles Sittliche kann seiner Natur nach auf eine doppelte Weise verdorben werden, durch Mangel und durch Uebermass; durch die Mitte zwischen beiden aber wird es erhalten (ὑπὸ ἐνδείας (ἐλλείψεως) καὶ ὑπερβολῆς φθείρεται, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται. τὸ δὲ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. II, 2 u. 5). Diese

¹⁾ Sehr richtig bemerkt hierzu A. Trendelenburg, Kategorien p. 174 fg., dass man über die Nothwendigkeit dieser Eintheilung vergebens einen Fingerzeig suche, und man den Zusammenhang nur finde, wenn man sich der Kategorie des Quale erinnere, an die Ar. hier stillschweigend angeknüpft habe, da die Tugend eine Eigenschaft der Seele sei. „Unter dem Quale aber werden vier Gattungen erkannt: ἐξις καὶ διάθεσις, erstere als fest und bleibend nach der Seite der aktiven Kraft gewendet, letztere als wandelbar und leicht veränderlich, nach der Seite des passiven Zustandes, δύναμις φυσικὴ καὶ ἀδυναμία, πάθη (σχημα). Die ersten drei aufgeführten Arten erschöpfen die Möglichkeit des nächsten Geschlechtes in der Begriffsbestimmung der Tugend. — Vergl. noch i. d. B. p. 31.

Mitte wird in zweifacher Art bestimmt: erstens durch den Gegenstand; in dieser Beziehung ist sie der Punkt, der von jedem der beiden Extreme gleichweit absteht (*τὸ ἀπλῶς μέσον*): sodann durch die Beziehung auf uns (*τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς*), das was uns weder einen Ueberfluss gewährt noch einen Mangel verursacht: dieses *μέσον* ist nicht für alle Menschen dasselbe. Dieses Mittlere nun zu finden, darin besteht das Wesen der Tugend.

Ganz bestimmt erklärt jedoch Aristoteles (Nik. Eth. II, 6. Anf.), dass er hier nur von der ethischen Tugend rede. Damit fällt also auch die Argumentation Garve's gegen den Aristotelischen Tugendbegriff, „dass das Princip der Tugend nicht für alle Tugenden erschöpfend und unbestimmt sei, da z. B. bei der Tugend der Weisheit von keinem fehlerhaften Zuviel die Rede sein könne. Die ethische Tugend aber ist *στοχαστικὴ τοῦ μέσου*, sucht die Mitte zu bestimmen, weil sie es nach dem Früheren mit Leidenschaften und Handlungen zu thun hat, bei denen es allerdings ein Zuviel und ein Zuwenig giebt, es also auch ein richtiges Mass geben muss, welches zwischen den beiden Extremen in der Mitte liegt, wenn auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch viele dieser ethischen Verhältnisse keinen besondern Namen haben (II, 7).

Alle früher aufgeführten einzelnen Merkmale der Tugend fasst Aristoteles endlich dahin zusammen, dass dieselbe die mit Vorsatz geübte Kraft sei, die zwischen zwei Extremen die für uns passende Mitte zu finden wisse und durch die Vernunft fest bestimmt sei, sowie dadurch wie in jedem einzelnen Falle der Verständige die Bestimmung treffe (*ἐξίς προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη τῷ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*). Auch dieser Zusatz, dass die Mitte zwischen zwei Extremen da liege, wo sie von den Verständigen jedesmal gefunden werde, enthält durchaus keine Unbestimmtheit, wie man sie darin hat finden wollen. Aristoteles wusste sehr wohl, dass auf dem Gebiete des vielgestalteten praktischen Lebens, mit welchem es die Ethik als Theil der architektonischen Politik zu thun hat, keine allgemeinen Bestimmungen für das sittliche Handeln gegeben werden können, sondern dass zu jeder Zeit die individuellen Lebensverhältnisse und sittlichen Anschauungen bestimmter Epochen in Betracht gezogen werden müssen. Es soll ja jeder Mensch, um glücklich werden zu können, seine vernunftbegabte Seele durch Erziehung und Bildung auf gehörige Weise entwickeln: wer dies aber gethan hat, der wird mit Nothwendigkeit in jedem einzelnen Falle seinen individuellen Willen mit der allgemeinen sittlichen Weltordnung in Uebereinstimmung bringen wollen, und in Uebereinstimmung mit derselben wissen, also auf dem Gebiete der Leidenschaften und Handlungen, dem speziell ethischen Gebiete, zwischen dem gleich fehlerhaften Zuviel und Zuwenig der richtigen Vernunft gemäss die Mitte, oder, ideal gefasst, das richtige Mass, die vom Zweck durchgeistigte Mitte, zu finden wissen. Mass zu halten in Allem, daran wurden ja fortwährend die Hellenen von ihren beiden grössten dramatischen Dichtern, Aeschylus und Sophocles, gemahnt, an deren grossartige Weltanschauung sich Aristoteles, der universellste Hellene, hierin vollständig anschloss.

Der Schlüssel zum richtigen Verständniss der ethischen Tugenden ruht demnach

im VI. Buche der Nikom. Ethik, in welchem Aristoteles die Verstandestugenden ebenso sorgfältig erörtert hat, da er selbst zugesteht, dass die Regel, die Mitte zu beobachten, zwar an sich richtig sei, aber erst dann eine deutliche und bestimmte Vorschrift gebe, wenn man sich über die Bedeutung des ὀρθὸς λόγος vollkommen klar sei, nach dem der Vernünftige zu handeln habe, um zu wissen, wie viel er dem einen Theile zusetzen, dem andren wegnehmen müsse.

Alle Thätigkeit und Erkenntniss der Wahrheit wird nach Arist. durch die drei Aeusserungen der Seele: αἰσθησις, νοῦς, ὄρεξις bedingt. Soll also, da die ethische Tugend eine ἐξίς προαιρετική, der Vorsatz aber eine ὄρεξις βουλευτική ist, der Vorsatz ein sittlich guter sein (προαιρέσεις σπουδαία), so muss das Resultat der Ueberlegung wahr und die Begierde recht sein, und das, was die Vernunft bejaht, muss auch die Begierde als ihr Ziel verfolgen: denn was auf Seiten des Denkvermögens (διάνοια) die Bejahung und Verneinung, das ist auf Seiten des Begehungsvermögens (ὄρεξις) das Erstreben und Fliehen der Objekte desselben. Die so angewandte Denkkraft und die darauf abzweckende Erkenntniss der Wahrheit ist praktischer Verstand und praktische Wahrheit. Wie der νοῦς im Theoretischen die wahren Prinzipien erforscht (νοῦς ἐστὶ τῶν ἀρχῶν, VI, 6), so sucht der im praktischen Leben sich als φρόνησις manifestirende λόγος das Wahre, das heisst das für den Menschen Gute und Schlechte zu erkennen¹⁾. Vom Verständigen (φρόνιμος) wird demgemäss gefordert, dass er das Einzelne in seinem besondern Fall wohl einzusehen im Stande sei (VI, 7 u. 8). Die Momente, auf welche er dabei Rücksicht zu nehmen hat, finden wir²⁾ zu verschiedenen Malen von Aristoteles auf's Bestimmteste angegeben; am ausführlichsten hat er die ethischen Kategorien Nik. Eth. III, 2 dargelegt: um das freiwillige Handeln, die nothwendige Voraussetzung aller moralischen Handlungen bestimmen zu können, müssen wir wissen τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, καὶ πῶς. Freiwillige Handlungen sind hiernach nur die, welche ihren Ursprung im Handelnden selbst haben, und bei welchen Kenntniss der einzelnen Thatsachen oder der Umstände, unter welchen die Handlung geschieht, obwaltet. Denn die Tugend thut immer nur das, was genau nach den Umständen recht ist, IV, 5; vgl. VI, 10: „darum ist eben die Klugheit (φρόνησις), wie die von ihr abhängige ethische Tugend, Ursache der Glückseligkeit; denn wenn die Tugend überhaupt oder die Vollkommenheit der geistigen Natur des Menschen bewirkt, dass seine Endzwecke die richtigen sind, so muss doch die Klugheit ihm noch die Mittel zur Erreichung derselben an die Hand geben.“

Hiermit glaube ich zur Genüge erwiesen zu haben, dass auch der zweite Vorwurf Schleiermacher's der Begründung entbehrt, und dass die Aristotelische Definition der

¹⁾ VI, 5: φρόνησις ἐξίς ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. φρόνιμος δὲ ὁ βουλευτικός περὶ τὰ αὐτῶν ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα ποῖα πρὸς τὸ εὖ (ζῆν). — VI, 8: ἡ φρόνησις πρακτικὴ, oder wie es VI, 5 von derselben heisst, ἀρετὴ τις τοῦ δοξαστικοῦ.

²⁾ Z. B. II, 5: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ. Vergl. II, 7: δεῖ δὲ τοῦτο τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν κ. τ. λ.

Tugend eben so sehr das Wesen und die Entstehung, als die äussere Erscheinung derselben trifft.

Die Grundbedingungen alles ethischen Handelns bilden aber auch das Fundament der Gerechtigkeit, der vollkommenen und die andren umfassenden ethischen Tugend in ihrem Verhältniss zur Aussenwelt (daher auch ein *ἄλλότριον ἀγαθόν* genannt). Alle Momente, die zur Constituirung des Tugendbegriffes im Allgemeinen so eben hervorgehoben, finden wir im V. Buche der Nik. Ethik so klar und bestimmt, dass es schon aus diesem allein möglich wäre das Wesen der ethischen Tugenden zu erkennen. Gerecht ist demnach nur die erkennende freie Persönlichkeit, die gerecht gesinnt an gerechten Handlungen ihre Lust hat, diese also zum Endzweck ihres Daseins im Staate macht, um wahrhaft glücklich zu werden: Gerechtigkeit mithin die mit dem Vorsatz, gerecht zu sein, d. h. zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig die Mitte zu halten, im Gerechthandeln geübte Kraft. Die richtige Mitte aber ist eben nur die dem *ὀρθός λόγος*, der richtigen Vernunft gemässe, nicht die dem subjektiven Belieben des Menschen anheimgestellte, durch welches nach dem sophistischen Prinzip der Mensch zum Mass aller Dinge gemacht, und aus der souveränen Machtvollkommenheit des unmittelbaren Rechtsbewusstseins das positive Recht dahin gewendet wurde, wo es den Sophisten augenblicklich passte. Nur so ist aber auch erst das Prinzip der Mitte ein das Wesen der Sache erschöpfendes. Bestimmt wird dieselbe durch die Gesetze, und wo sie verletzt ist, durch das Organ derselben, den Richter, den *ἐμψυχος νόμος*, wiederhergestellt. In denjenigen Fällen, wo der starre Buchstabe, die ganze Strenge des Gesetzes nicht angewendet werden kann, tritt als versöhnendes, zwischen der gesetzlichen Bestimmung und den individuellen Umständen vermittelndes Prinzip das der Billigkeit ein. Das Wiedervergeltungsrecht des Individuums, durch dessen Ausübung die ganze sittliche und gesetzliche Ordnung erschüttert werden würde, hat Aristoteles in die Sphäre des bürgerlichen Handelns und gegenseitigen Verkehrs verwiesen: hier wird dasselbe sogar zur Pflicht, deren Ausübung auf dem Gesetze der Proportion beruht. Denn das Gerechte besteht hier nicht im absoluten, sondern im proportionsgemässen Gleichen¹⁾. Im Staate erscheint das letztere als Gleichheit der Rechte nach dem Verhältniss der Würdigkeit: Beobachtung dieser Gleichheit ist die Gerechtigkeit; sie allein gewährt der Verfassung des Staates Festigkeit. Die Neigung zur Revolution hat nach Aristoteles ihren Hauptgrund bei den Einen im Streben nach absoluter Gleichheit, bei den Andren im Streben nach Ungleichheit und Bevorzugung (Pol. V, 2, 1. 2.; III, 1, 6²⁾). Der Gesetzgeber muss deshalb nicht nur die Besitzungen ausgleichen, sondern ein Mittelmass zu erzielen, vor allem aber die Begierden auszugleichen suchen. Nun stimmen zwar, sagt Aristoteles (Pol. V, 1, 2) bei der Einrichtung vieler Verfassungen, die Bürger darin überein, dass das Gerechte und zwar das Verhältnissgemässe zu Grunde gelegt werden müsste: leicht aber würde in der Ausführung beides verfehlt. Richtig

¹⁾ Wie die Proportion von Aristoteles gefasst ist, hat Prof. Trendelenburg im oben angef. Werke, Kategorienlehre p. 151 erschöpfend dargethan.

²⁾ Citate aus der Politik nach der Ausgabe von A. Stahr.

sind (vgl. Pol. III, 4) nur diejenigen Verfassungen, welche das allgemeine Beste im Auge haben, nach dem absoluten Begriff der Gerechtigkeit: diejenigen aber, die nur das Beste der Herrscher erzielen, sind verfehlt. Denn der Staat ist eine Gemeinschaft von Freien (Pol. III, 4, § 7) zu einem glückseligen selbstgenügenden Leben (III, 5, 10. 13). Das Gerechte ist hier relativ und nach Beschaffenheit der Gegenstände und der Personen verschieden (III, 5, 9): vom oligarchischen Standpunkte aus ist es ein andres als vom demokratischen; vom letzteren aus ist es das numerisch, nicht das nach dem Verhältniss der Würdigkeit Gleiche, sodass nur das, was die Mehrzahl beschliesst, bindende Kraft hat, während die Oligarchen behaupten, gerecht sei, was diejenige Partei beschliesse, deren Mitglieder das meiste Vermögen besitzen (Pol. VI, 1, § 6—11). Aristoteles sieht in beiden Prinzipien Ungleichheit und Ungerechtigkeit: das oligarchische Princip, allein zur Geltung gebracht, führt zur Tyrannei, ausschliessliche Herrschaft der Majorität dazu, dass diese nicht Unrecht hat, wenn sie sich das Vermögen der Reichen und an Zahl Geringeren anzueignen sucht (VI, 1, 12). Soll daher Gleichheit und Gerechtigkeit im Staate bestehen, so muss die Verfassung die aus den besten demokratischen und oligarchischen Elementen mit Beobachtung des richtigen Masses wohl gemischte πολιτεία sein (IV, 7). Nun giebt es aber in allen Staaten drei Abtheilungen: die sehr Reichen, die sehr Armen, und der zwischen beiden liegende Mittelstand: da das Mittlere nach dem Vorhergehenden überhaupt das Beste ist, so ist auch von den Glücksumständen der mittlere Besitz der beste, weil ein solcher am leichtesten der vernünftigen Einsicht gehorcht, und diejenige bürgerliche Gesellschaft die beste, welche aus Leuten vom Mittelstand besteht (ή κοινωνία ή πολιτ. άριστη ή διά τών μέσων): denn der Staat verlangt seiner Natur nach, dass seine Glieder möglichst gleich und ähnlich sind; dies geschieht aber vorzüglich (τοις μέσοις) wenn auch hier die richtige Mitte obwaltet. Solche Staaten erfreuen sich daher auch vornehmlich einer guten Verfassung, in denen der Mittelstand zahlreich und wo möglich stärker ist als die beiden andren Stände, oder doch als der eine derselben: denn durch seinen Beitritt giebt er den Ausschlag und verhindert das Entstehen der Uebermacht auf der einen oder der andren Seite (vgl. Pol. IV, 10, 1): auch finden in einem solchen Staate die wenigsten Spaltungen und Aufstände statt (ή μέση πολιτεία μόνη άστασίατος). Diejenige Verfassung aber, die dieser am nächsten steht, muss nothwendig die bessere sein, schlechter dagegen die von der mittleren entferntere (IV, 9, 1—11; 10, 4): Demokratie daher besser als Oligarchie (V, 1, 9).

Hiermit zum Schluss des ersten Theiles meiner Abhandlung, der Entwicklung der Aristotelischen Lehre, gelangt, muss ich mir des Raumes wegen die Darstellung ihres Verhältnisses zum modernen Staatsrecht, die überdies mehr in das Gebiet der völkerrechtlichen als unsrer Programmen-Literatur gehört, für eine anderweitige Publikation vorbehalten. „Nehmen wir Alles zusammen,“ sagt Dahlmann (Pol. p. 216), „so bietet Aristoteles uns einen urbaren Boden der Politik dar, auf welchem wir wohl fortbauen mögen, nur dass wir an die Stelle des harten Hellenenthums die christliche Menschenliebe und -achtung setzen, und zwar nicht blos als Humanitätstheorie, sondern auch

ihren Entwicklungen im Staate stets treu bleiben. Mit dem Sollen aber (p. 281) gelingt es schlecht ohne die Berichtigung des Wollens: unser Wille wird nur dadurch verbessert, dass von den im Menschen streitenden Willenskräften die bessere an den besseren Ort gestellt wird und dadurch zur Herrschaft gelangt. Dahin kommt es, wenn frühzeitig sich die Gesinnung auf das vollkommenste der Wesen richtet, als den Quell alles Guten und den Träger jedes untergeordneten Daseins; wenn die Erkenntnis, im werdenden Menschen geweckt, der Gesinnung die Wege zur entsprechenden That bereitet, damit dann endlich die That selber ein höheres Sein im Menschen verkünden und in der Aussenwelt hilfreich darstellen könne.“