Die Anfänge

einer

wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen.

Von

Professor Theobald Ziegler.

Beilage zum Programm des Gymnasiums in Baden.

Baden-Baden.
Hofbuchdruckerei von A. v. Hagen.
1879.

Während die griechische Philosophie vor Sokrates in der rein theoretischen Frage nach der Entstehung der Welt und der Erklärung der Natur im Einzelnen, anerkannt[1]) Grosses geleistet, gewisse Fundamentalbegriffe und Grundanschauungen für alle Zeiten festgestellt und Systeme geschaffen hat, wie das atomistisch-materialistische des Demokrit, dessen Hauptsätze noch heute, gleichberechtigt neben anderen, fortbestehen, soll dagegen der Anfänger einer praktisch-ethischen Spekulation nach der gewöhnlichen Auffassung erst Sokrates gewesen sein. Allein wenn wir auch zugeben müssen, dass die ethischen Fragen in der vorsokratischen Philosophie zurückgetreten sind hinter den kosmologischen, so scheinen mir doch insgemein die Leistungen dieser wahrhaft schöpferischen Periode auf ethischem Gebiete unterschätzt zu werden.

Daher dürfte es immerhin der Mühe werth sein, im Zusammenhang zu untersuchen, was an solchen ethischen Spekulationen vor Sokrates vorhanden war, und ob wir nicht schon in dieser ersten Periode des griechischen Philosophirens Ansätze zu einer eigentlich wissenschaftlichen Ethik entdecken und aufzeigen können[2]).

§ 1. Wie überall, so sind auch bei den Griechen die ethischen Reflexionen und Spekulationen in ihren ersten Anfängen theilweise verschlungen mit den religiösen und mythologischen Vorstellungen des Volkes. Es liegt daher nahe, bei Homer, der Quelle dieser letzteren, auch nach den ersten Spuren von jenen sich umzusehen. Allein es ist nicht nur falsch, von einer homerischen Ethik zu reden[1]), selbst die paar Sätze allgemeiner Art, in denen bei ihm ethische Betrachtungen und Gedanken ausgesprochen werden[2]), können

---

[1]) Lange Zeit vielfach unterschätzt, scheinen mir die vorsokratischen Systeme neuestens umgekehrt ihren Nachfolgern gegenüber zu hoch gestellt von E. Dühring, kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, und auch noch einigermassen von A. Lange, Geschichte des Materialismus.

[2]) Etwas derart scheint auch E. Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, B. 1 S. 44, anzudeuten. Dass er aber den Erweis dafür, dass „das Bewusstsein damals über den Standpunkt der sieben Weisen hinausgeschritten war", erbracht habe, wird sich nicht behaupten lassen; auch nimmt er selbst diese Behauptung sofort wieder halb und halb zurück.

[1]) Wie das Nägelsbach in seiner „homerischen Theologie" (Abschnitt 5 u. 6) gethan, der den armen Homer in das Prokrustesbett christlich-dogmatischer Begriffe zu legen versucht hat. Und auch Ramdohr, zur homerischen Ethik (Programm des Johanneums zu Lüneburg I. 1865. II. 1867), hat es nach Nägelsbachs Vorgang nicht ganz vermieden, mit Begriffen zu operiren, die Homer fremd sind. Das zeigt ja schon der Titel seiner Arbeit.

[2]) Ilias IX, 256 *(φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων)*. v. 312. s. *(ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν, ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ)*. v. 341. s. *(ὅστις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων, τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται)*. XV, 203 *(στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν)*. Odyssee VI, 182 ss. *(οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή)*. v. 207. s. *(πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε)*. cfr. VII, 165. IX, 270. s. XIV, 57. XVII, 485. ss. u. VIII, 546. s. *(ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἱκέτης τε τέτυκται ἀνέρι, ὅστ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσιν)*. VIII, 585. s. *(οὐ μέν τι κα-*

nicht eigentlich als Anfänge ethischer Reflexion betrachtet werden, denn sie stehen stets in direkter Beziehung zu dem vorliegenden konkreten Fall. Ueberhaupt ist von ihm als Epiker zum vornherein nicht einmal zu erwarten, dass er uns genügenden Aufschluss geben werde über das, was zur Zeit der Entstehung der Gedichte als gut und böse angesehen worden ist im griechischen Volke. Er urtheilt ja nicht, sondern er erzählt nur mit epischem Behagen von dem Thun und Treiben seiner Helden, ohne oder doch fast[3]) ohne Berücksichtigung seines ethischen Werths oder Unwerths. Es lässt sich daher aus Homer nur ein Gesammtbild der sittlichen Zustände des griechischen Volkes in jenen ältesten Zeiten gewinnen[4]), ein Bild in grossen Zügen, vor allem aus den zwei Hauptgestalten der beiden Epen, aus der des Achill und der des Odysseus. In ihnen treten uns die Tapferkeit und die Klugheit als die beiden Grund- und Kardinaltugenden des heroischen Zeitalters entgegen: die Tapferkeit, die nach unseren Begriffen noch etwas Wildes und Barbarisches[5]) an sich hat, und die Klugheit, die zu Listen und Ränken ihre Zuflucht nimmt, welche wir vom moralischen Standpunkt aus für verwerflich halten müssen. Ganz besonders aber ist es die Tugend des Maasshaltens, von welcher in der Ilias die ganze Geschichte vom Zorn des Peliden predigt; und der Begriff der Hybris — man denke auch an die Freier und an die Bestrafung besonderer Frevler in der Unterwelt — ist ja nur das Gegenbild dieser Tugend. Neben diesen allgemeinen Tugendidealen finden wir dann eine Reihe einzelner charakteristischer Züge von Vaterlandsliebe, Freundschaft, Edelmuth gegen Arme, Bettler, Hilfeflehende aller Art, hohe Achtung vor dem Weib, sittliche Anschauung von der Ehe und dem Verhältniss zwischen Eltern und Kindern, endlich eine wahrhaft ideale Auffassung der Sklaverei, wie sie in den Gestalten des Eumaios und der Eurykleia uns entgegentritt. Die Bestimmungsgründe des tugendhaften Verhaltens aber sind für den homerischen Menschen der Ruhm, die Ehre vor Göttern und Menschen, nicht das höchste zwar, aber ein durchaus sittliches Motiv menschlichen Handelns. Durchweht endlich ist die ganze Dichtung von einem Hauch ungebrochenen, frischen und kräftigen Lebens- und Thatenmuthes, der den Eindruck vollkommenster Gesundheit macht, welcher freilich — erfahrungsgemäss die nothwendige Beigabe der Jugend und ihres lebensfrohen heiteren Sinnes — ein ganz klein wenig Weltschmerz nicht fehlen darf[6]).

σιγνήτοιο χερείων γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῇ) IX. 34. s. *(οὐδὲν γλύκιον ἧς πατρίδος οὐδὲ τοκήων γίγνεται).* XVIII, 141. s. *(τῷ μή τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅ γε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅττι διδοῖεν).* Auch Ilias VI, 146 *(οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν)* und die Allegorie von den *λιταί*, die der *ἄτη* nachhinken (Ilias IX, 502—512) gehören hieher. Endlich noch Ilias II, 204 s. *(οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς)* u. XII, 243 *(εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης).*

[3]) Am bezeichnendsten ist wohl Ilias VI, 234 ss., wo von Glaukos gesagt wird, dass ihm Zeus *φρένας ἐξέλετο,* weil er mit Diomedes seine goldenen statt dessen eherner Waffen eintauschte; cfr. dagegen die naive Frage an Fremde, ob sie etwa Räuber seien, Odyssee III, 72. IX. 254., u. dazu Thucyd. I, 5, 2.

[4]) Wie das im Unterschied von Nägelsbach und Ramdohr K. G. Helbig, die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters. 1839. und vor allem Schömann im ersten Band seiner griechischen Alterthümer, in dem Abschnitt „das homerische Griechenland", gethan haben.

[5]) Wovon sich auch sonst Züge finden, namentlich in dem häufig vorkommenden Todtschlag und seiner etwas leichten Sühne, cfr. Schömann a. a. O. S. 48 ss., oder Odyssee XVIII, 100 ss. (Odysseus u. Iros).

[6]) Es ist hier nicht der Ort, ist auch kaum mehr nöthig, Nägelsbachs Ansicht zu widerlegen, die in dem Satze gipfelt (a. a. O., 2. Aufl. von Autenrieth, S. 374): „Das Lied, das Göthe dem Harfner in den Mund legt: Ihr lasst den Armen schuldig werden etc., ist der klarste und tiefste Ausdruck der schliesslichen Verzweiflung, zu welcher der homerisehe Mensch gelangen muss, wenn er das verführende, satanische Element in der Gottheit mit jener wenigstens möglichen Erbarmungslosigkeit derselben kombinirt." Der Schlusspassus zeigt zur Genüge die Quelle der Befangenheit, aus der diese schiefe Anschauung hervorgegangen ist.

§ 2. Diesem heiteren, glänzenden Bilde hellenischen Lebens, wie es Homer so farbenfrisch entworfen hat, dieser lebensfrohen Fest- und Feiertagsstimmung stellt sich in Hesiod und seinen „Werken und Tagen“ die Werkeltagsstimmung gegenüber. Schon das eine schöne Wort:

Doch vor die Tugend haben den Schweiss die unsterblichen Götter
Weise gesetzt[1]),

bezeichnet diesen Stimmungswechsel, und der Werth, der hier auf die Arbeit gelegt wird[2]), die mancherlei Aufforderungen dazu[3]) beweisen, welchen Kreisen diese Sammlung moralischer Sprüche, dieses „pädagogische Lehrbuch der Alten“ entstammt: es sind die bäuerlichen, die ländlichen Kreise und es ist die Moral des arbeitenden Mannes. Demgemäss ist an die Stelle des fröhlichen, heiteren Daseins bei Homer hier eine gedrückte Stimmung getreten, wie sie besonders hervorgeht aus der Schilderung der fünf Weltalter und den Worten:

Drauf — o müsste ich nicht im fünften Geschlechte daheim sein,
Stürbe zuvor schon oder ich würd' erst später geboren!
Denn jetzt ist es ein eisernes Volk; und nimmer am Tage
Ruh'n sie von Arbeitslast und Leid; ja selber die Nächt' nie —
Sündiges Volk![4])

— die erste Spur wirklichen Pessimismus' im klassischen Alterthum. An die Stelle des frischen freien heiteren Sinnes tritt ein gewisses Misstrauen[5]), und die Schranken der werdenden Gesellschaft, das enge Maass des neugeweckten Daseins, in das er gebannt ist, erregen den herben Schmerz des Dichters[6]). Etwas Banausisches aber hat vielfach die Motivirung seiner Aufforderung zum Rechtthun und pflichtmässigen Arbeiten: Wiedervergeltung von Seiten der Götter und Menschen, praktischer Nutzen und Vortheil, das sind die Triebfedern, welche den Menschen zum Guten bestimmen sollen[7]). So ist an die Stelle des schwungvollen Strebens nach Ruhm beim ritterlichen Sänger der Iliade hier bei diesem dörflichen Praktiker der gemeine Nützlichkeitsstandpunkt getreten. Dass aber neben aller Verschiedenheit zwischen beiden Hesiod dennoch mit Homer auf dem gemeinsamen griechischen Boden steht, das zeigt die an die

---

[1]) *ἔργα καὶ ἡμέραι* v. 289. s.:

τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι. Die Uebersetzung ist von Ed. Eyth, Hesiods Werke übersetzt. 1858.

[2]) Uebrigens ist die Arbeit auch bei den homerischen Helden durchaus nicht verpönt, cfr. z. B. Odyssee XXIII, 189. Ilias VI, 314.

[3]) *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 299: *ἐργάζευ.* v. 309: *καί τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν.* v. 311: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.* v. 303. ss.: *τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες, ὅς κεν ἀεργὸς ζώῃ* etc.

[4]) *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 174. ss.:

μηκέτ' ἔπειτ' ὤφειλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι.

[5]) cfr. *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 371: *καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι.*

[6]) s. Bernhardy, Grundriss der griech. Literatur, 2. Theil, 1. Abthlg., III. Aufl., S. 286. s.

[7]) *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 299. s.: Arbeite, *ὄφρα σε λιμὸς ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ.* cfr. v. 308. Weiter v. 333—335: *ἀμοιβή* von Seiten des Zeus. v. 342: *τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν ἐᾶσαι.* v. 353. s.: *τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖμεν· καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ.*

Spitze der ethischen Lehren tretende Warnung vor Uebermuth, die Aufforderung Maass zu halten, Gerechtigkeit zu üben[8]).

Allein trotz des unliebenswürdigeren Geistes, trotz der tieferstehenden Gesinnung, die uns bei Hesiod entgegentritt, sind, philosophisch betrachtet, seine Gedichte ein ganz bedeutender Fortschritt über Homer hinaus[9]). Homer steht den sittlichen Zuständen seines Volkes rein naiv gegenüber, Hesiod dagegen erhebt sich reflektirend über dieselben und löst diese seine Reflexionen los vom einzelnen Fall, vom nächsten Anlass. So ist er der Schöpfer der Ethik als Wissenschaft geworden, freilich in ihrer primitivsten Gestalt, noch eingehüllt in die poetische, die epische Form, sowenig diese letztere auch eigentlich passend scheint für einen solchen gedankenmässigen Inhalt. Und ebensowenig hat er die Moral geschieden von der Religion[10]), von landwirthschaftlichen, nautischen oder endlich politischen Vorschriften. Auch hat er die einzelnen Sätze, Regeln und Lehren noch nicht in ein System zusammenzufassen oder unter einem Prinzip zu vereinigen vermocht[11]). Bezeichnend ist endlich noch, dass sich bei Hesiod die älteste Fabel des klassischen Alterthums — die Geschichte vom Habicht und der Nachtigall[12]) — findet: bezeichnend, da ja auf „diesem gemeinschaftlichen Raine der Poesie und Moral", wo sich die beiden berühren und unauflöslich verschlingen, überall die älteste Form ethischer Reflexion zu suchen ist.

§ 3. Nach der dichterischen Seite hin nehmen die Elegiker von Kallinos bis Theognis eine bedeutend höhere Stufe ein. Aber auch vom Standpunkt der ethischen Reflexion aus bezeichnen sie Hesiod gegenüber einen Fortschritt, weil sie dieselbe mehr als jener losgemacht haben von der Verschlingung mit anderen ihr fremden Gebieten. Freilich, die Politik bleibt nach wie vor, ja hier noch mehr als dort mit der Ethik verbunden; allein das ist vom griechischen Standpunkt aus durchaus berechtigt und selbstverständlich, und daher auch bei den eigentlichen Philosophen nicht beseitigt. Der Mensch ist dem Griechen jederzeit auch oder vielmehr in allererster Linie Bürger, moralisches Verhalten ist nur möglich in und mit dem Staat, die ganze sittliche Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe des Bürgers der Stadt und ihren Gesetzen gegenüber, und darum gehört das politische auf's engste zusammen mit dem allgemein menschlichen Verhalten eines Mannes: eine Schranke einerseits, ein Vorzug andererseits uns modernen Menschen gegenüber, die wir doch oft recht schwierig uns durch-

---

[8]) ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 213. ss.: *ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε· ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ· οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ῥηϊδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς ἐγκύρσας ἄτῃσιν· ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.*

[9]) Anders Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen, 1. Theil, 4. Aufl., S. 92. Ich benütze die Gelegenheit, gleich hier, wo ich zum ersten Mal in die Lage komme, von Zeller ausdrücklich abzuweichen, auszusprechen, dass meine Arbeit wesentlich an sein wahrhaft klassisches Werk sich anlehnt, und dass ich daher auch da, wo ich widersprechen muss, das Gefühl dankbarster Verehrung und Anerkennung nie aus den Augen zu setzen gewillt bin.

[10]) Besonders in dem Abschnitt ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 707—764.

[11]) Desswegen geht aber doch J. Flach zu weit, wenn er in den Prolegomena der Göttling'schen Hesiodausgabe, S. XXXIII sagt: „Haec omnia sunt antiqua proverbia diversorum temporum". Der Beweis dafür: „quod quaedam sunt minus liberalia, quaedam popularem spirant superstitionem, indignam poeta liberali" würde ja ebenso gegen die Aufnahme solcher Sprichwörter in die Sammlung sprechen. Vor allem aber, den Eindruck eigentlicher Sprichwörter — „proverbia popularia" — macht kaum ab und zu einmal einer der Verse. Dagegen leugne ich natürlich das Vorhandensein zahlreicher späterer Zusätze und Einschiebsel nicht.

[12]) Der *αἶνος βασιλεῦσιν*, ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 202—212; „von höchst alterthümlichem Klang", wie Bernhardy a. a. O. richtig sagt.

winden müssen zwischen den nicht auf allen Punkten zusammenstimmenden Forderungen der Moral und der Politik.

Leider bilden bekanntlich die Ueberreste dieser Dichter ein grosses, weites Trümmerfeld, so dass wir nur Bruchstücke ihrer Dichtungen ohne Zusammenhang besitzen. Allein es ist nicht wahrscheinlich, dass, auch wenn wir mehr oder alles hätten, dieser Zusammenhang unter den einzelnen Aussprüchen ein viel engerer und vollständigerer wäre. Die Reflexion ist noch immer eine vereinzelte, aber sie ist eine reichere, vollere, auf breiterer Erfahrungsbasis aufgebaute als bei Hesiod, entsprechend namentlich dem bewegteren politischen Leben zunächst in den Städten des kleinasiatischen Joniens, dann auch im eigentlichen Griechenland.

Unter diesen Elegikern treten für uns, wenn wir von einzelnen hieher gehörigen Aussprüchen bei Kallinos, Archilochos, Tyrtaios, Mimnermos und von dem zur Thierfabel hinneigenden Frauenspiegel des Amorginers Simonides absehen, als besonders charakteristisch Solon und die beiden „pragmatischen Elegiker" Phokylides und Theognis hervor. Auch bei ihnen ist die maasshaltende Gerechtigkeit die Grundtugend; wird doch der Vers

In der Gerechtigkeit wird jegliche Tugend begriffen[1])

sowohl dem Phokylides als dem Theognis zugeschrieben. Und ebenso stimmen diese beiden im Lobe des Mittelwegs, des Maasshaltens selbst überein[2]), und zwar sowohl in allgemein sittlicher als in speziell politischer Beziehung, wie denn überhaupt diese beiden Richtungen — eine allgemein menschliche, rein sittliche, ab und zu auch mit religiöser Färbung, und eine staatlich-politische — bei Theognis nebeneinander her und ineinander laufen. Und wesentlich auf politische Motive zurückzuführen sind jedenfalls die pessimistischen Aeusserungen, an denen Theognis bekanntlich so reich ist, sagt er doch:

Nicht auf der Welt sein wäre den irdischen Menschen das Beste,
Niemals schauen das hellstrahlende sonnige Licht,
Und wenn er lebt, recht bald eingeh'n zu dem Thore des Hades
Und still liegen im Grab, tüchtig mit Erde bedeckt[3]).

---

[1]) *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν,* Phocyl. fr. 17 (Bergk, poetae lyrici graeci, p. II.) und Theognis (ibid.) v. 147 mit dem Zusatz: *πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών;* cfr. auch v. 255. 465. (Die Uebersetzung oben von J. A. Hartung, d. griech. Elegiker.)

[2]) Phocyl. fr. 12: *πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι* Theogn. v. 219. s.: *μηδὲν ἄγαν ἄσχαλλε ταρασσομένων πολιητέων, Κύρνε, μέσην δ' ἔρχευ τὴν ὁδὸν ὥςπερ ἐγώ.* v. 335. s.: *μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· πάντων μέσ' ἄριστα· καὶ οὕτως ἕξεις, Κύρν', ἀρετήν, ἥντε λαβεῖν χαλεπόν;* cfr. v. 401. 331. Weiter v. 461: *μή ποτ' ἐπ' ἀπρήκτοισι νόον ἔχε, μηδὲ μενοίνα, χρήμασι, τῶν ἄνυσις γίνεται οὐδεμία.* v. 1171 ss.: *γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον ἀνθρώποις· γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει· ὦ μάκαρ, ὅστις δή μιν ἔχει φρεσίν, ἢ πολὺ κρείσσων ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου ἔστι· κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος, τῶν οὔτι κάκιον· πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης;* cfr. auch v. 657. s. u. 614 (letzteres politisch).

[3]) Theogn. v. 425—28:

πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου.
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

cfr. auch v. 731—42 mit den Schlussworten: *νῦν δ' ὁ μὲν ἕρδων ἐκφεύγει, τὸ κακὸν δ' ἄλλος ἔπειτα φέρει;* v. 341—350. v. 167. s.: *ὄλβιος οὐδεὶς ἀνθρώπων, ὁπόσους ἠέλιος καθορᾷ;* cfr. v. 615. s. 646. s.

Dieser düstere Groll und Lebensüberdruss, dieses alles trübende Misstrauen[4]) des Theognis ist nämlich eine Folge seiner Verstimmung über den Sturz der Oligarchen in seiner Vaterstadt Megara. Daher sind ihm, dem Sprössling eines adeligen Geschlechts, der selbst unter dieser Umwälzung nicht am wenigsten zu leiden hatte, die Gegner, der zur Herrschaft und Macht gelangte Pöbel „die Schlechten", denen er seine Standesgenossen als „die Guten" gegenüberstellt[5]), so dass Bernhardy nicht mit Unrecht von einer „kastenartigen Tugendlehre", derjenigen des dorischen Adels, bei Theognis reden kann[6]). Allein mitten hinein zwischen solche pessimistische Klänge tönen doch auch manche recht gesunde, echt griechische Aeusserungen der Lebenslust und Lebensfreudigkeit, so wenn er sagt:

Kein Mensch, welchen das Grab einmal einschliessend bedeckt hat,
Dass er zur Hölle hinab gieng in Proserpina's Haus,
Freut sich des Klanges der Leier hinfort mehr oder der Flöten,
Oder geniesset in Lust noch Dionysens Geschenk.
Solches betrachtend, thu' ich mir gütlich, so lange die Kniee
Frisch sind, der Kopf noch fest, ohne zu wanken, mir sitzt[7]).

Und was sollen endlich die angehängten Liebeslieder auf schöne Knaben, die doch auch nicht gerade von völliger Verzweiflung am Leben und seinen Freuden Zeugniss ablegen?[8])

Aehnliche Anschauungen wie bei Phokylides und Theognis finden wir auch bei Solon, wenn er gleich auf einem ganz anderen politischen Boden steht, als dieser letztere.

---

[4]) Theogn. v. 73. s.: *πρῆξιν μηδὲ φίλοισιν ὅλως ἀνακοίνεο πᾶσιν· παῦροί τοι πολλῶν πιστὸν ἔχουσι νόον;* cfr. v. 75. s. 645. s.

[5]) *οἱ κακοί* und *οἱ ἀγαθοί* daneben freilich auch seltener in rein moralischer Bedeutung. Umgekehrt *δειλός* und *ἐσθλός* häufiger ethisch als politisch.

[6]) cfr. dazu namentlich Theogn. v. 31—38. 43—68. 101—112. 183—192. Damit hängen wohl auch die scharfen Worte zusammen, die Theognis gegen die Ueberschätzung des Geldes spricht: v. 699—718 *(πλήθει δ' ἀνθρώπων ἀρετὴ μία γίνεται ἥδε πλουτεῖν).* v. 621. s. 931. s.

[7]) Theogn. v. 973—78:

οὐδεὶς ἀνθρώπων, ὃν πρῶτ' ἐπὶ γαῖα καλύψῃ
εἴς τ' Ἔρεβος καταβῇ, δώματα Περσεφόνης,
τέρπεται οὔτε λύρης οὔτ' αὐλητῆρος ἀκούων,
οὔτε Διωνύσου δῶρ' ἐσαειράμενος.
ταῦτ' ἐσορῶν κραδίην εὖ πείσομα, ὄφρ' ἔτ' ἐλαφρὰ
γούνατα καὶ κεφαλὴν ἀτρεμέως προφέρω.

Nägelsbach würde darin freilich einen Beweis der „schliesslichen Verzweiflung" sehen. Als Beleg für das ungebrochene sittliche Bewusstsein cfr. auch v. 447—452; für den frischen Lebensmuth v. 757—768. 789—792. 531. s. 1068. Eine Mischung pessimistischer und hoffnungsfreudiger Stimmung v. 1135—1150.

[8]) Diese vv. 1231—1389 rühren freilich kaum von Theognis her, aber bezeichnend ist jedenfalls die Anfügung derselben an die Sprüche des Dichters. Uebrigens führen sie uns auf die für die griechische Ethik nicht unwichtige Frage nach der Entstehung der schon von so früher Zeit an im griechischen Volke heimischen, später für das sittliche Leben desselben so verhängnissvollen Knabenliebe. Homer weiss von derselben noch nichts, entsprechend der hohen Stellung der Frau in seinen Gedichten; auch Ilias XX, 232—235 (Ganymeds Entführung) enthält davon noch keine Spur. Ihre Entstehung fällt also wohl eben in die Zeit des Uebergangs von jener ritterlichen zur demokratischen Periode des Griechenthums. Woher nun diese merkwürdige und unnatürliche Erscheinung? Mir scheint dieselbe eine Reaktion der Venus urania gegen die Venus volgaris zu sein: kurz nach Homer, mit dem Untergang des griechischen Ritterthums, muss auch die Stellung der Frau eine immer tiefere, ungünstigere geworden sein. Hand in Hand damit geht die Vernachlässigung der weiblichen Erziehung und Bildung; und so konnte die Frau bald nur noch sinnlichen Genuss, nicht zugleich auch geistigen Umgang gewähren. Daher suchten sich viele, und theilweise gerade die Besten, im Anschluss an dorische Einrichtungen und Erziehungsmassregeln, schöne Knaben und Jünglinge zu vertrautem Verkehr aus, und darum haben nicht einmal Sokrates und Plato die abscheuliche Sitte ganz verworfen.

Auch er redet vor allem dem Maasshalten[9]) das Wort, ohne es darum zu billigen, wenn einer in politischer Beziehung in der Weise die Mitte hält, dass er bei inneren Zwistigkeiten im Staat neutral bliebe[10]). Auch er erklärt die Tugend für das Höchste, was allein feststehe[11]); auch er hat etwas Pessimistisches, ja er stimmt mit Theognis darin überein, dass Todtsein besser sei als Leben[12]); daneben aber endlich auch bei ihm die echt griechische Lebenslust[13]). Ganz besonders aber betont natürlich der grosse Gesetzgeber Athens die politische Seite und erklärt hier die Gesetzmässigkeit für das Beste[14]). Und auch durch seine Gesetzgebung geht jener Zug des Maasshaltens hindurch, das von ihm an die Spitze der Tugendlehre gestellt wird. Ihr Motto könnte das Wort sein:

So lässt wohl sich das Volk von den Lenkern am besten regieren,
Weder zu zaumlos, noch über die Maassen beengt[15]).

Dass er aber durch seine Gesetze nicht blos legales Handeln, sondern auch sittliche Gesinnung pflanzen wollte im Volke der Athener, das beweist die Ausdehnung derselben auf die innere Seite des Lebens[16]), die Bestimmungen über Erziehung z. B. und Ehe[17]), die Luxusgesetze u. dergl. mehr[18]).

§ 4. Solon ist aber nicht nur Gesetzgeber und Dichter, er ist zugleich auch einer von den sogenannten sieben Weisen gewesen, diesen Vorläufern der eigentlichen Philosophie in Griechenland, deren Aussprüche — nunmehr losgelöst von der poetischen Form — durchweg ethisch-praktischer Natur sind. Sie waren freilich keine Philosophen im strengen Sinn des Worts[1]), sondern welterfahrene, politisch gereifte Männer — die meisten in ihrer

---

[9]) Solon fr. 8 (Bergk a. a. O.): *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται.* fr. 16: *γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.* cfr. fr. 13, v. 71—76.

[10]) Plutarch, Solon, cap. 20, in: *(νόμος) ὁ κελεύων ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον.*

[11]) Solon, fr. 15: *πολλοὶ γὰρ πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται· ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμείψομεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί, χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.*

[12]) Solon, fr. 14: *οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ πάντες, ὅσους θνητοὺς ἠέλιος καθορᾷ,* wo *πονηροί* soviel ist als: „von Leiden gedrückt"; vor allem aber in der bekannten Erzählung Herodot I, 30—33, bes. die Worte: *διέδεξε ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν.*

[13]) Solon, fr. 26: *ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου καὶ Μουσέων ἃ τίθησ ἀνδράσιν εὐφροσύνας.* cfr. fr. 23. 25.

[14]) Solon, fr. 4, v. 32. s.: *ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει δυςνομία παρέχει, εὐνομία δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει.*

[15]) Solon, fr. 6: *δῆμος δ' ὧδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἕποιτο,*
μήτε λίην ἀνεθεὶς μήτε πιεζόμενος. cfr. auch fr. 5.

[16]) cfr. das Gesetz Plutarch, Solon, c. 21, in: *ὁ κωλύων τὸν τεθνηκότα κακῶς ἀγορεύειν.*

[17]) Was er für die erstere that, ist bekannt; hinsichtlich der letzteren cfr. Plutarch, Solon, c. 20, med.: *οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὤνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότητι γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμόν.*

[18]) Plutarch, Solon, c. 21, med.: *ἐπέστησε δέ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον.*

[1]) Diogenes Laert. I, 40: *Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.* cfr. auch Plutarch, Solon, c. 3, fin: *τοῖς δὲ ἄλλοις* (ausser Thales) *ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοὔνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξεν.*

Heimath die Gesetzgeber ihres Volkes —, von welchen uns einzelne charakteristische Sittensprüche, Lebensregeln und Erfahrungssätze mehr oder weniger allgemeinen Inhalts überliefert sind. Zwar welche von den überlieferten Sätzen jedem Einzelnen zukommen und ob unter den vielen Aussprüchen, die ihnen zugeschrieben werden, nicht viele unecht, nicht viele aus weit späterer Zeit stammen[2]), das sind Fragen, die sich natürlich nicht entscheiden, aber auch nicht abweisen lassen. Wenn aber mehreren von ihnen das Wort zugeschrieben wird: ne quid nimis!, wenn der eine auffordert, Maass zu halten, nicht nach Unmöglichem zu streben, seinen Zorn, seine Leidenschaft zu beherrschen, enthaltsam zu sein, der andere geradezu das Maass für das Beste erklärt[3]), so sehen wir doch jedenfalls hier wieder den Grundgedanken der griechischen Moral, der sich wie ein rother Faden durch sie hindurchzieht: das Maass. Als Neues tritt bei diesen Weisen einerseits die Werthschätzung der Bildung[4]) hervor, und andererseits, damit wohl in einem gewissen Zusammenhang stehend, die Aufforderung, sich selbst kennen zu lernen[5]). Für die kleinen, engen und einfachen Verhältnisse des damaligen Griechenlands, zugleich aber auch für den staatsbürgerlichen Sinn des griechischen Volkes bezeichnend ist das Wort: suche allen zu gefallen![6])

Auch der Begriff der „Kalokagathie“ [7]) findet sich in den erhaltenen Sprüchen. Dieser spezifisch griechische Begriff, dem übrigens unser „eine schöne That“ (in sittlicher Beziehung) ziemlich nahe verwandt ist, zeigt uns das griechische Volk nicht, wie man so oft spricht und nachspricht, als ein einseitig ästhetisches, sondern als ein solches, dem das Gute und das Schöne in höchster Instanz zusammenfallen, also als ein in seiner Aesthetik zugleich ethisches, in seiner Ethik zugleich ästhetisches Volk. Und wenn wir modernen Menschen dieses Ideal verloren haben, so ist das allerdings einerseits ein Fortschritt der trennenden Einsicht, dass sittlich und schön nicht durchaus und nothwendig zusammenfallen, aber andererseits doch auch ein Verlust, dass unserer Moral das ästhetische Moment abhanden gekommen ist. Und

---

[2]) So könnte das Wort des Bias: *οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί*, wenigstens in dieser Fassung, und ebenso dasjenige des Thales: *εὐδαιμονίαν ἄρχοντος νομίζειν, εἰ ἐτελεύτησε γηράσας κατὰ φύσιν*, aus dem Gedankenkreise der Stoiker stammen. Die Zitate entnehme ich Mullach, fragmenta philosophorum Graecorum, B. I, S. 212. ss.

[3]) *μηδὲν ἄγαν* wird dem Pittacus und Solon zugeschrieben; Thales: *μέτρῳ χρῷ*. Pittacus und Chilon: *μὴ ἐπιθύμει ἀδυνάτων*. Bias: *νόσος ψυχῆς τὸ τῶν ἀδυνάτων ἐρᾶν*. Solon: *θυμοῦ κράτει*. Pittacus: *ἡδονῆς κράτει*. Chilon: *ἐγκράτειαν ἄσκει*. Thales: *κακὸν ἀκρασία*. Cleobulos: *μέτρον ἄριστον*, cfr. auch sein Wort: *τοῖς σοφοῖς τὸ μέτριον ὁ νόμος δέδωκεν*.

[4]) Pittacus: *φίλει τὴν παιδείαν*. Thales: *βαρὺ ἀπαιδευσία* und auf die Frage: *τίς εὐδαίμων; ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ τύχην εὔπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος*. Cleobulos: *πολυμαθῆ, μὴ ἀμαθῆ*; cfr. auch Periander: *μελέτη τὸ πᾶν*.

[5]) *γνῶθι σαυτόν* bei Chilon und Pittacus, bekanntlich auch als Inschrift auf dem Giebelfeld des Apollotempels zu Delphi zu Ehren des Gottes, der das Ideal maassvoller und schöner Besonnenheit war.

[6]) Periander: *πᾶσιν ἄρεσκε*, und ähnlich Bias: *ἀστοῖσιν ἄρεσκε πᾶσιν, ἐν πόλει αἴκε μένῃς· πλείσταν γὰρ ἔχει χάριν· αὐθάδης δὲ τρόπος πολλάκι δὴ βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν* Im Zusammenhang damit hat das bekannte Wort des Solon: *ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἁδεῖν χαλεπόν* (Bergk, fr. 7) natürlich den Sinn, dass es eine Aufgabe für die Gutgesinnten sei, nach diesem „allen gefallen“ zu streben; anders dagegen schon Theognis, v. 799—804, namentlich die Worte: *οὐδὲ — Ζεὺς — θνητοῖς πᾶσιν ἁδεῖν δύναται*.

[7]) Pittacus: *κτῆσαι καλοκαγαθίαν*. Bias: *ἐς τὸ ἔρρπτρον ἐμβλέψαντα δεῖ, εἰ μὲν καλὸς φαίνῃ, καλὰ ποιεῖν, εἰ δὲ αἰσχρός, τὸ τῆς φύσεως ἐλλιπὲς διορθοῦσθαι τῇ καλοκαγαθίᾳ*.

ebenso zeigt die wiederholte Aufforderung, den Gesetzen zu gehorchen[8]), den politischen Geist der Griechen auch im Munde dieser sieben Weisen.

Dass übrigens die sittliche Anschauung und Haltung des griechischen Volkes zu jener Zeit in mancher Beziehung noch auf ziemlich niedriger Stufe stand, dafür sprechen manche allzu selbstverständlichen Aussprüche, oder Klugheitsregeln von zweifelhaftem sittlichem Werthe[9]).

Und wenn man einen so eigenwilligen Tyrannen wie Periander unter die sieben Weisen rechnen konnte, so sehen wir daraus, dass die Uebereinstimmung zwischen Lehre und Leben damals so wenig allgemein gefordert werden konnte als heutzutage[10]).

§ 5. Dass diese sogenannten sieben Weisen an der Schwelle der eigentlichen Philosophie stehen, dafür spricht auch schon äusserlich der Umstand, dass der grösste unter ihnen[1]) zugleich der erste wirkliche Philosoph war: Thales von Milet. Aber mit seiner Lehre, dass aus Wasser alles geworden sei, hatte er der Philosophie eine Richtung gegeben, hatte er Fragen und Probleme entfesselt, die zunächst von der ethischen Seite gänzlich abgewandt liegen, und so finden wir im Zusammenhang mit dieser naturphilosophischen Grundanschauung bei ihm keinerlei ethische Gedanken. Und ebensowenig bei seinen zwei nächsten Nachfolgern, Anaximander, der das Unendliche und Unbegrenzte, und Anaximenes, der die Luft für das Grundprinzip aller Dinge erklärte. Auffallend könnte es höchstens bei Anaximander scheinen, dass er die ziemlich nahe liegende Anwendung des von ihm überlieferten Wortes vom Unrecht der Sonderexistenz der Einzeldinge[2]) auf die Ethik nicht vollzogen hat — eines Satzes, dessen tief spekulative Bedeutung mir überhaupt in den verschiedenen Darstellungen der Lehre dieses Philosophen noch kaum ganz genügend gewürdigt worden zu sein scheint.

§ 6. Dagegen treffen wir bei der nächsten philosophischen Richtung und Schule, bei den Pythagoreern, eine energische Beschäftigung mit ethischen Fragen. Freilich ist es sehr schwierig, der Quellen des echten Pythagoreismus habhaft und Meister zu werden. Von Pythagoras selbst besitzen wir bekanntlich weder Schriften noch Bruchstücke von solchen. Unter den unmittelbaren Quellen könnten somit, da die Archytasfragmente jedenfalls unecht sind, höchstens noch zwei in Betracht kommen, — zunächst die Bruchstücke des Philolaos, des ersten Pythagoreers[1]), der überhaupt schriftliche Denkmale hinterlassen haben soll, welche freilich ebenfalls stark in Anspruch genommen sind[2]). Allein für uns ist diese Frage desshalb

---

[8]) *νόμοις πείθου*, bei Solon, Pittacus und Chilon.

[9]) z. B. *παρακαταθήκας ἀπόδος* bei Pittacus (man erinnere sich übrigens an das von Kant in der Analytik der praktischen Vernunft gebrauchte Beispiel) oder bei demselben: *τὸν φίλον κακῶς μὴ λέγε μηδ' εὖ τὸν ἐχθρόν· ἀσυλλόγιστον γὰρ τὸ τοιοῦτον.*

[10]) cfr. von ihm das Wort: *ὕβριν μίσει*, oder gar: *δημοκρατία κρεῖττον τυραννίδος.*

[1]) Als solchen kennzeichnet ihn die bekannte Geschichte von dem Dreifuss, der nach dem Ausspruch des delphischen Orakels dem Weisesten gebührte und nun (nach der Fassung bei Diog. Laert. I, 28) von Thales an bei allen sieben Weisen umhergegangen sei, bis er schliesslich *μετὰ τὴν περίοδον πάλιν Θαλῆ* gegeben wurde.

[2]) Simplic. Comm. in Arist. Phys. fol. 6. a. (bei Mullach a. a. O. S. 240): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ (ταῦτα?) γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

[1]) Diog. Laert. VIII, 15: *μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα· οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία.*

[2]) Von C. Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke. Bonn. 1864., gegen Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken. Berlin. 1819.

von untergeordneter Bedeutung, weil, nach den Bruchstücken zu schliessen, in dem Werke des „Fragmentisten“ von einem ethischen Theile keine Rede war[3]). Und wenn, wie das auch Zeller, im Uebrigen ein Vertheidiger der Philolaos-Fragmente, zugiebt[4]), Bruchstück 22 jedenfalls unecht ist, so fällt sogar die Annahme eines Buches „über die Seele“ und damit für uns jedes Interesse an dieser Schriftstellerei des Philolaos hinweg[5]).

Wichtiger ist für uns die Frage nach dem Ursprung des sogenannten „goldenen Gedichts“. Auch hier handelt es sich keinenfalls um Pythagoras selbst[6]), sondern nur darum, ob das Gedicht aus der altpythagoreischen Schule stamme oder eine neupythagoreische Fälschung sei. Abzuweisen ist auch im ersten Fall der Versuch Mullach's[7]), dasselbe einem bestimmten Autor, etwa dem Lysis oder dem Aston zuzuweisen. Denn darüber lässt sich schlechterdings nichts ausmachen, sondern höchstens sagen: es stamme aus der Schule, aus dem Kreise der älteren Pythagoreer. Und dagegen wüsste ich in der That nicht viel einzuwenden, wenn es nur möglich ist, durch eine leichte Aenderung eine jüngere Form aus dem Texte zu entfernen[8]).

---

[3]) Böckh a. a. O. S. 184: „das Sittliche, obgleich bei den Pythagoreern praktisch, asketisch und politisch ausgebildet, scheint bei ihnen überhaupt (?) und vorzüglich bei Philolaos dem Physischen noch untergeordnet gewesen zu sein, wenn es auf eine wissenschaftliche Erkenntniss ankam; und es möchte in dem Philolaischen Werke nur hier und da etwas dergleichen an physische Sätze angeschlossen gewesen sein, wie die Lehre von der Unzulässigkeit des Selbstmords“.

[4]) Zeller a. a. O. S. 261, Anm. 3. S. 341, Anm. 4, gegen Böckh a. a. O. S. 163. ss.

[5]) Was wir von ethischen Lehren des Philolaos wissen, findet sich bei Platon Phaedon 61, D. E. 62, B. u. Gorgias 493, A. Denn wenn Schaarschmidt a. a. O. S. 5. ss. im Eifer des Gefechts die Gorgiasstelle (und Phaed. 62.) nicht auf Philolaos bezogen wissen will, so geht er hierin, wie immer man sonst über seinen Angriff urtheilen und seine Gründe billigen mag, entschieden zu weit. Denn sein Hauptgrund, der ironische Ton passe nicht auf die von Plato hochgeehrten Pythagoreer, ist eine petitio principii. Waren damals, als Plato den Gorgias schrieb, diese wirklich schon von ihm hochverehrt? Und ist der Ton der Stelle wirklich „nichts weniger als ehrenvoll“ für den *τῶν σοφῶν τις?* Mir scheint im Gegentheil, die liebenswürdige Ironie der Worte passt viel eher für Philolaos als für „einen der Sophisten“, von denen Plato, im Gorgias wenigstens, ganz anders zu sprechen pflegt. Daher glaube ich in dieser Frage, die ja mit der nach der Echtheit der Fragmente nichts zu schaffen hat, Böckh (a. a. O. S. 23 u. S. 184. ss.) Recht geben zu müssen. Zeller a. a. O. S. 418, A. 5. lässt die Sache unentschieden. P. Schuster in den Nachträgen zu seinem Heraklit meint, der *τις τῶν σοφῶν* sei Heraklit; er dürfte aber dafür kaum auf Zustimmung rechnen.

[6]) Dass sich das Gedicht selbst nicht für ein Werk des Pythagoras ausgeben will, beweist ja v. 47, wo der Dichter schwört: *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,* d. h. bei Pythagoras.

[7]) Mullach, fragmenta phil. Graec. B. I, S. 410. ss. unter Berufung auf Diog. Laert. VIII, 7 — eine Stelle, aus der sich alles, weil nichts beweisen lässt.

[8]) Es handelt sich um v. 70: *ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς.* Mit diesem aor. I: *ἀπολείψας* hat es sich nun Mullach entschieden zu leicht gemacht. Denn dass diese Form einmal von Euripides gebraucht worden sei, hat er zu der Stelle nicht zu erweisen vermocht. Dagegen sind die sonstigen Gründe gegen das Gedicht — von Zeller a. a. O. S. 269, es sei „farblos und unzusammenhängend“ und von Bernhardy a. a. O. II, 1. S. 536. s.: „trocken, trivial, ohne Zusammenhang, mechanisch aneinandergereiht“ — Geschmacksurtheile, die nichts beweisen; und wenn Bernhardy sagt: „an Pythagoras erinnern die Verse weder in Gedanken noch in Symbolen und bildlichem Vortrag“, so wäre zu fragen, woher er denn die Schreibweise des Philosophen kenne, abgesehen davon, dass ja das Gedicht selbst kein Werk des Pythagoras sein will. Dagegen ist die Thatsache, dass nicht nur die angeführte Schwurformel v. 47, sondern auch v. 54 schon frühe (Chrysipp bei Gellius VI, 2) bekannt gewesen ist, ein gewichtiger Grund für die Aechtheit des Ganzen; und darum liegt meines Erachtens die Entscheidung der Frage lediglich in v. 70, wo ich statt *ἀπολείψας* vorschlagen möchte: *ἀπαμείψας,* dessen simplex z. B. bei Sophocles, Philoct. v. 1262 vom Scholiasten durch *καταλιπών* erklärt wird und sich in dieser Bedeutung überhaupt nicht selten bei den Tragikern und bei Plato findet. Was sonst gegen sprachliche Einzelheiten vorgebracht wird, hat Mullach a. a. O. genügend entkräftet und beseitigt.

Abgesehen davon aber sind wir einzig auf sekundäre Quellen angewiesen, vor allem auf Aristoteles, der uns über die Lehre der Pythagoreer, nicht speziell des Pythagoras selbst, vielfachen Aufschluss gibt.

Die beiden Hauptlehren der Pythagoreer sind bekanntlich: alles ist Zahl, und das Dogma von der Seelenwanderung — jenes philosophisch, dieses theologisch. An diese beiden Grundprinzipien haben nun die Pythagoreer auch ihre Ethik anzuknüpfen gesucht, und es ist daher nicht richtig, wenn Zeller[9]) leugnet, dass wir hier die Anfänge einer wirklich wissenschaftlichen, echt systematischen Ethik vor uns haben; und ebenso wenig können wir ihm zugeben, dass ihre Ethik einen durchaus religiösen Charakter[10]) trage. Vielmehr werden wir finden: hier ist der Anfang einer wissenschaftlichen Sittenlehre und zwar in doppeltem Sinn: der Anfang einer philosophischen und der einer theologischen Ethik.

Betrachten wir zuvörderst jene, die philosophische Seite etwas näher. Es ist schon an sich zu erwarten, dass, wenn die Pythagoreer, überrascht von der überall durchgreifenden mathematischen Gesetzmässigkeit in der Welt, auf den merkwürdigen Satz kamen: „alles ist Zahl", sie dieselbe mathematische Gesetzmässigkeit auch im Gebiet des menschlichen Handelns, der Sitte wiederfinden wollten[11]). Und so finden wir es denn auch in der That. Zunächst im allgemeinen. Gemäss ihrem Grundsatz, dass das Ungerade, weil Begrenzte, besser sei als das Gerade, weil Unbegrenzte[12]), werden auf der Tafel der Gegensätze, die uns Aristoteles überliefert hat, auch das Gute und Böse aufgezählt[13]). Ein zweiter Begriff von ebenso fundamentaler Wichtigkeit wie die Zahl war für das pythagoreische System der der Harmonie. Und auch dieser begegnet uns auf ethischem Gebiete wieder; denn sie sagen, die Tugend sei Harmonie[14]). Wenn nun Zeller meint, „mit diesem Satz lasse sich schon desshalb nicht viel anfangen, weil die gleiche Bestimmung von den Pythagoreern auf alle möglichen Gegenstände angewandt werde"[15]), so ist das richtig und nicht: viel anfangen lässt

---

[9]) z. B. a. a. O. S. 427: „Die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Ethik ist nicht über die dürftigsten Versuche hinausgekommen". S. 428: „Die Ethik blieb bei den Pythagoreern, so gut wie bei den übrigen vorsokratischen Philosophen, populäre Reflexion". S. 431: „Die wissenschaftliche Fassung dieser (ethischen) Lehren ist weit hinter ihrer praktischen Bedeutung zurückgeblieben"; cfr. auch S. 433. ss.

[10]) a. a. O. S. 427.

[11]) So auch Heyder, Ethices pythagoreae vindiciae. Erlangen. 1854. S. 8: infitias iri nequit, talem numerorum usum non necessario rerum naturalium, in quibus explicandis primarius et proprius eorum usus est, finibus contineri, sed posse eos etiam ad ea, quae naturam superant, ad res divinas, ad animos moresque hominum conferri. Uebrigens kann ich mit Heyder trotz vielfacher Uebereinstimmung keineswegs überall und durchweg einig gehen.

[12]) Arist. Ethic. Nic. B. 1106, b, 29: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου;* cfr. Simpl. phys. 105.

[13]) Aristot. Metaph. I, 5, 986, a, 22: *ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἀρρὲν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

[14]) Diog. Laert. VIII, 33, auf Grund der Angaben des Alexander Polyhistor: *τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* Damit cfr. Aristot. Metaph. I, 5, 986, a, 3: *καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Wenn also nach Arist. Harmonie und Zahl dasselbe sind, so ist kein Grund abzusehen, warum nicht auch die Tugend und die Gesundheit von den Pythagoreern Harmonie genannt worden sein sollte. Hat somit der Satz des Diog. keine inneren Gründe gegen sich, so ist die „Unzuverlässigkeit des Zeugen" (Zeller a. a. O. S. 428, A. 1) kein entscheidender Grund dagegen, wie das übrigens auch Zeller selbst ausspricht. Heyder a. a. O. S. 12: Diogenes Alexandrum, haud spernendum testem secutus.

[15]) Zeller a. a. O. S. 427. s. Heyder freilich will in der That (§ IV de Pythagoreorum principiis ethicis) zu viel damit anfangen: er legt unter, nicht aus.

sich allerdings, wie wir gleich sehen werden, mit allen diesen pythagoreischen Sätzen nicht; aber mit ihm doch soviel als mit einer ganzen Anzahl anderer, die Zeller als Konsequenzen der pythagoreischen Grundlehren aufführt: wenn jenes philosophische Folgerungen aus den allgemeinen Voraussetzungen sind, so ist auch dieser ethische Satz eine solche.

Wenn dann, um auf das Einzelne einzugehen, Aristoteles sagt, Pythagoras habe die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt, und wenn er als Beispiel dafür die Gerechtigkeit nennt, die nach jenem eine Quadratzahl sei[16]), oder wenn Diogenes Laertius Aehnliches von der Definition der Freundschaft zu berichten weiss[17]), so ist das doch ein deutlicher Beweis dafür, dass sich die Pythagoreer der Tragweite ihres Prinzips, resp. ihrer Prinzipien (Zahl und Harmonie) auch für die Ethik deutlich bewusst gewesen sind und versucht haben, auch diese unter dieselben zu subsumiren. Nun hat natürlich Aristoteles[18]) Recht, wenn er sagt, Pythagoras habe zuerst versucht, über die Tugend zu sprechen, aber nicht in richtiger Weise; denn, indem er die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt habe, habe er nicht den der Tugend eigenthümlichen Standpunkt der Untersuchung angewendet; denn die Gerechtigkeit sei keine Quadratzahl — ich sage, Aristoteles hat Recht, von seinem und ebenso von unserem Standpunkt aus, nicht aber von dem des Pythagoras. Von diesem war der Versuch, die Tugenden auf Zahlen zurückzuführen, war die Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl[19]) keine „unmethodische Anwendung des Verfahrens", keine reine „Willkür", auch keine blose „Zahlenanalogie"[20]), sondern durchaus konsequent und logisch richtig. Uebrigens scheint mir, die Zahlenspekulation als Grundlage zugegeben, gerade in der Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl eine ganz klare Vorstellung vom Wesen derselben als vergeltender zu liegen. Dass dabei die konsequent denkenden Pythagoreer nicht die

---

[16]) Arist. Magna Mor. I, 1. 1182, a. 11: *πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων, οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος;* cfr. auch Metaph. XIII, 4. 1078, b, 21.

[17]) Diog. Laert. VIII, 33: *φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα,* womit man vergleiche ibid. § 10: *εἶπέ τε πρῶτος, ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. καὶ,* fährt er fort, *αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἕν.*

[18]) resp. der Verfasser der Magna Moralia; denn die Frage über die Echtheit dieser Schrift ist für unsere Stelle von sehr geringem Gewicht (anders Zeller a. a. O. S. 433 und Heyder a. a. O. S. 10, A.); sie stammt doch jedenfalls aus der Zeit vor der fabrikmässigen Fälschung neupythagoreischer Schriftsteller. Zuzugeben ist einzig, dass Arist. nicht *Πυθαγόρας* geschrieben hätte, sondern: *οἱ Πυθαγόρειοι;* seine Schüler waren so gewissenhaft nicht.

[19]) Auch *ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον* nannten sie sie; Alexander zu Metaph. I, 5. 985, b, 26: *τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην.* Dazu noch ibid: *γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε.* Jener Begriff des *ἀντιπεπονθός* erinnert an das homerische *παλίντιτα, ἄντιτα ἔργα.*

[20]) So Zeller von seinem Standpunkt aus ganz konsequent a. a. O. S. 427. Dagegen ist es von Heyder nicht ebenso konsequent, sondern ein unberechtigtes Eintragen moderner Kritik, wenn er a. a. O. S. 12, Anm. sagt: Pauca illa, quae de singulis virtutibus ad nos pervenerunt Pythagoreorum dicta, velut iustitiam esse numerum quadratum, parum faciunt ad propositum nostrum. Hoc vero et ex illis ipsis effatis apparet, Pythagoreos, ad numeros cuncta revocantes, ut in physicis et metaphysicis, ita in ethicis in devia deflexisse. Aber in der Physik und Metaphysik lässt man es doch als bemerkenswerthe, wissenschaftliche Konsequenzen gelten, warum nicht auch in der Ethik?

Vier-, sondern die Neunzahl[21]) dieser Tugend entsprechen lassen mussten, versteht sich von selbst; denn die Vier als gerade Zahl und Quadratzahl einer solchen kann eigentlich nicht einer guten Eigenschaft und am wenigsten der höchsten griechischen Tugend, welche auch bei den Pythagoreern im Vordergrund steht, substituirt werden; doch spielt die Tetraktys[22]) aus anderen Gründen eine bedeutende Rolle in ihrem Zahlensystem, daher bei einem Theil von ihnen jene Inkonsequenz. Ob nun diese ethisch-mathematischen Spekulationen von ihnen weiter ausgeführt worden sind, das lässt sich nicht mehr sicher bestimmen; unsere Quellen geben hierüber nichts an; doch ist aus dem Schweigen derselben auch das Gegentheil nicht zu erweisen[23]). Wenn aber der Verfasser der grossen Moral sagt, Pythagoras habe „die Tugenden" (plural.) auf die Zahlen zurückgeführt, so geht daraus doch deutlich hervor, dass das in ausgedehnterem Maass geschehen sein muss, dass also wirklich ausgeführtere ethische Spekulationen bei den Pythagoreern existirt haben. Dass das pythagoreische Zahlenprinzip für die Ethik nicht fruchtbar gewesen ist, dass die arithmetische Anschauung wenig Wahlverwandtschaft mit der ethischen hat, soll natürlich nicht geleugnet werden, im Gegentheil das ist klar. Allein trotz solcher kritischer Bedenken gegen die Verwendung derselben auf diesem Gebiete lässt sich doch nicht behaupten, dass „der Standpunkt des Pythagoreismus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik" gewesen sei[24]).

Ausser dem bisher Angeführten könnte für das Vorhandensein einer philosophischen Ethik bei den Pythagoreern noch die eine und andere Stelle beigebracht werden, die wenigstens darauf hindeuten, dass die alten Schriftsteller um diese ethische Richtung der pythagoreischen Philosophie wussten und an sie glaubten[25]).

---

[21]) In der schon angeführten Stelle aus Alexander zur Metaph. (Anm. 19) fährt dieser fort: *τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, ἐπεὶ πρῶτος ὢν τετράγωνος εἰς ἴσα διαιρεῖται καὶ ἔστιν ἴσος, δὶς γὰρ δύο· οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος στερεὸς (τετράγωνος,* Bonitz*) ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου.*

[22]) cfr. den Schwur *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως,* carm. aur. v. 47. s.

[23]) Umsoweniger, da in der, Anm. 16 angeführten Stelle des Arist. die ganze Methode verworfen wird. Wozu da Einzelnes anführen? Ein Beispiel genügte zur deductio ad absurdum.

[24]) Zeller a. a. O. S. 427. Ich stimme hier vielmehr Heyder bei, der a. a. O. S. 7 sagt: Pythagoreos, dum cum numeris et decretis metaphysicis initia ethica coniungunt, moralis disciplinae auctores extitisse invito Zellero contendimus.

[25]) So vor allem Arist. Ethic. Nic. I, 4. 1096, b, 5: *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.* Auch ich glaube mit Zeller a. a. O. S. 433, Anm. 2, dass Heyder's Auslegung der Worte (a. a. O. S. 11: sequitur ex hoc loco, Pythagoreos seriem quamdam bonorum composuisse) nicht richtig ist. Aber einen Beweis dafür, dass jene Tafel der Gegensätze nach der Ansicht des Aristoteles einen vorwiegend ethischen Sinn hatte, gibt die Stelle doch; das gegen Zeller, der a. a. O. meint, „die Ethik sei von ihnen nur ganz vereinzelt und oberflächlich berührt" worden. — Zweifelhafter ist die speziell ethische Deutung des Satzes Arist. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Schleiermacher, Gesch. der Phil., hat freilich Unrecht, wenn er sagt: „ethisch ist der Ausspruch gewiss, weil die Gesinnung nur ist in ihren Werken, und mit ihnen zugleich". Aber dass das Ethische in diese Anschauung von der Unvollkommenheit der *ἀρχή* hereinspielt, darüber lässt sich andererseits doch kaum streiten, und die Möglichkeit einer ethischen Deutung gibt selbst Zeller zu, wenn er sagt, a. a. O. S. 349: jene Behauptung habe sich vielleicht „auf die Stellung des Guten in der Tafel der Gegensätze" bezogen, obgleich mir gerade diese Beziehung als wenig wahrscheinlich erscheint. — Endlich das Philolaosfragment bei Stob. ecl. I, 490 (Böckh 11): *καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην,* welches einen Zusammenhang zwischen ihrer Ethik und

Wenn wir nun aber die pythagoreische Schule überhaupt und was uns vom Auftreten des Pythagoras selbst berichtet wird, in's Auge fassen, so könnten wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen: in ihrer ganzen Philosophie wiege das ethische Interesse vor: nicht das Ethische sei beherrscht vom Mathematischen, sondern die Betonung der Zahl und der Harmonie sei eine Folge ihrer ethischen Weltanschauung; nicht in der Natur haben sie zuerst die durchgängige Nothwendigkeit des Maasses und der Ordnung wahrgenommen, sondern im Leben der Menschen, und um es hier zum Ausdruck bringen zu können, schauten sie es dort, im ganzen Weltgebäude verwirklicht[26]). Damit würde auch stimmen, dass sie den Unterschied der geraden und ungeraden Zahlen sofort mit dem des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Bösen und Guten identifizirten[27]); mindestens ist das ebenso wahrscheinlich, als dass dies von ihnen eine Akkommodation an den Volksglauben gewesen sei[28]). Dieser Ansicht von der Entstehung der pythagoreischen Zahlentheorie scheint freilich die Erklärung des Aristoteles[29]) hierüber zu widersprechen. Allein selbst nach ihm ist doch das Erste, worin die Pythagoreer eine Beziehung zur Zahl gesehen haben, ein ethischer Begriff, so dass also bei näherer Betrachtung gerade eine Hauptbeweisstelle gegen unsere Auffassung als ein Beleg für dieselbe benützt werden kann. Und darum: so gut gegenwärtig vielfach die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft als ein wesentlich im ethischen Interesse so und nicht anders gestaltetes Buch angesehen wird[30]), so gut und noch mit mehr Recht kann als das Treibende der ganzen pythagoreischen Zahlenlehre das ethische Interesse be-

---

ihrer Kosmologie voraussetzt. Heyder schliesst daraus, im Zusammenhalt mit einer Stelle bei Clemens Alex. Strom. II, p. 417: *Πυθαγόραν δὲ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης ἱστορεῖ τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι παραδεδωκέναι*, a. a. O. S. 17: Pythagoreos, si modo de summo bono inquisiverunt, id non in virtute positum, sed in sapientia perfecta existimasse; cfr. auch Böckh a. a. O. S. 102. s. Allein die Clemensstelle enthält jedenfalls nichts Altpythagoreisches, wesshalb Zeller a. a. O. S. 428 mit Recht ihre Benützung durch Heyder tadelt, und das Philolaosfragment selbst steht und fällt mit der ganzen Schriftstellerei desselben, wird daher von uns ebenfalls besser bei Seite gelassen, zumal ja gerade der Clemensstelle und ihrer Unechtheit ein Beweis gegen das Philolaosfragment entnommen werden kann. Die Unterscheidung von *σοφία* und *ἀρετή* kann, so scheint mir, in dieser Weise wenigstens nicht altpythagoreisch sein; cfr. auch Schaarschmidt a. a. O. S. 31. Zeller a. a. O. S. 409. Anm. 1 scheint dagegen die Stelle für echt zu halten.

[26]) So stimme ich Heyder bei in seinen Worten a. a. O. S. 13: Harmonia per universum intenta et diffusa non tantum pro principio physico est habenda, sed etiam pro morali et habet ea vinculum quoddam, quo res naturales et ethicae coniungantur, ohne mich seiner Begründung anzuschliessen: ipsae rationes mathematicae non sunt mere mathematicae, sed symbolicam Pythagorei iis tribuerunt vim; cfr. auch a. a. O. S. 7.

[27]) Dahin gehört der aus Arist. Ethic. Nic in Anm. 25 besprochene Satz von der *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν*.

[28]) Zeller a. a. O. S. 324: „welche hierin mit dem Volksglauben übereinstimmten". Abgesehen von der Frage nach der Priorität dieser Anschauung, so stimmten sie doch jedenfalls nur desshalb darin mit dem Volksglauben überein, weil es in ihr System passte. Denn dem Volksglauben gegebenen Falls auch entgegenzutreten, haben bekanntlich die vorsokratischen Philosophen niemals schwer genommen.

[29]) Arist. Metaph. I, 5. 985, b, 23: *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως.*

[30]) So neuestens neben andern namentlich W. Windelband in der geistreichen, wenn auch vielleicht zu scharfsinnigen Abhandlung „über die verschiedenen Phasen der Kant'schen Lehre vom Ding an sich", Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., I. Jahrg., Heft 2.

trachtet werden. Damit würden freilich die Pythagoreer heraustreten aus dem Rahmen der übrigen vorsokratischen Philosophen und eine ganz eigenartige Stellung einnehmen; aber das Eigenartige ihres Wesens ist ja ohnedies gross genug, so dass wir ihnen damit weder zu viel noch zu wenig Ehre erweisen, ihnen überhaupt kein Unrecht thun werden.

Ein letzter Einwand gegen diese unsere Auffassung könnte noch daraus entnommen werden, dass gerade das goldene Gedicht, wenn wir es überhaupt für altpythagoreisch ansehen wollen[31]), auf diese philosophische Ethik der Schule keine Rücksicht nimmt; dasselbe gibt vielmehr nur eine Reihe einzelner Vorschriften, die wieder echt griechisch gipfeln in dem Dringen auf Maass[32]), die aber durchaus populär gehalten sind. Dem gegenüber mag man sich zunächst daran erinnern, dass die Anhänger der Schule sich schieden in Esoteriker und Exoteriker[33]), und nur für diese letzteren scheint das Gedicht zusammengestellt worden zu sein. Und für's andere habe ich schon auf eine zweite Richtung der pythagoreischen Ethik hingewiesen, auf die theologische, und dieser gehört auch das aureum carmen an, das mit den unsterblichen Göttern beginnt und mit dem Hinweis auf die menschliche Unsterblichkeit schliesst[34]). Und das führt uns noch auf die religiöse Grundanschauung des Pythagoras, auf seine Lehre von der Seelenwanderung[35]). Dass mit dieser Lehre Pythagoras an orientalische Theoreme angeknüpft habe, ist mir nicht zweifelhaft — schon aus dem Grunde, weil wie im Leben der Natur, so auch in dem des Geistes die einfachere Erklärung der komplizirteren stets vorzuziehen ist: nun ist aber die generatio aequivoca einer sonst schon vorhandenen Idee jederzeit unwahrscheinlicher als die Verpflanzung derselben herüber auf einen anderen Boden[36]). Nach dieser Lehre ist die Seele zur Strafe in den Körper eingeschlossen, wie in einen Kerker[37]). Nach dem Tod daraus befreit, tritt sie nach einiger Zeit aufs neue in das körperliche Leben ein, ohne dass wir mit Bestimmtheit angeben könnten, wie sich die Pythagoreer den Zustand in den Zwischenpausen dieser Wanderung gedacht haben. An diese mystisch-theologische, durchaus unwissenschaftliche und unphilosophische Lehre nun schliesst sich die für die Exoteriker bestimmte, theologisch[38])-populäre Darstellung der Ethik an, wie wir sie vor allem im goldenen Gedichte finden. Theologisch-religiöse Vor-

---

[31]) Darüber cfr. Anm. 8.

[32]) carm. aur. v. 37. s: *μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρόν, ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων· μηδ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.*

[33]) z. B. Jamblichi de Pythagorica vita 72. 80. s.

[34]) v. 1. ss.: *ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς νόμῳ ὡς διάκειται τίμα καὶ σέβου ὅρκον, ἔπειθ' ἥρωας ἁγανούς, τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων,* und v. 70. s.: *ἣν δ' ἀπολείψας (ἀπαμείψας,* Anm. 8.*) σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.*

[35]) Zeller a. a. O. S. 423 mit Recht: Dieses „Dogma erscheint überhaupt nicht als ein Bestandtheil der pythagoreischen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreischen Mysterien, die mit dem philosophischen Prinzip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht".

[36]) Zeller, der diese pythagoreische Lehre — zunächst nach Böckh a. a. O. S. 181 — wohl mit Recht auf orphische Ueberlieferungen zurückführt, lässt es im Weiteren unbestimmt, ob dieselbe nach Griechenland zugleich mit dem Volke eingewandert oder im 7. Jahrhundert aus Aegypten dorthin verpflanzt worden oder endlich ohne geschichtlichen Zusammenhang bei den Griechen neu sich gebildet habe (a. a. O. S. 58. s.). Doch wohl das Erstere.

[37]) Dahin gehört das bei Plato Gorg. 493 über Philolaos Gesagte; cfr. Anm. 5.

[38]) cfr. Diog. Laert. VIII, 8 (und 21): *φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων λαβεῖν τὸν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς.*

schriften[39]), die in der Aufforderung gipfeln, Gott zu folgen[40]), wechseln mit rein sittlichen Ermahnungen zur Sanftmuth, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Geduld im Leiden, und dazwischen macht sich, der populären Tendenz entsprechend, der Utilitätsstandpunkt[41]) geltend; an die pythagoreische Philosophie dagegen erinnert höchstens etwa die Aufforderung, jeden Tag Rechnung abzulegen von dem, was man gethan[42]).

Als echte Griechen haben sie endlich diese ihre Ethik nicht getrennt von der Politik, und gerade dass sie bemüht waren, ihre ethischen Anschauungen sofort auch in die Praxis umzusetzen, dass sie als ethische und politische Reformatoren auftraten, beweist, wie sehr bei ihnen überhaupt das ethische Interesse das rein wissenschaftliche überwogen hat. Freilich sind die Nachrichten über den pythagoreischen Bund vielfach zweifelhaft, und Sicheres, wirklich Beglaubigtes lässt sich über denselben nicht allzuviel berichten. Aber dass in der Gründung dieses Vereins der Schwerpunkt der Thätigkeit des Pythagoras lag, sehen wir doch klar, und ebenso steht fest, dass derselbe gegenüber der beginnenden demokratischen Bewegung und Entwicklung innerhalb des griechischen Volkes ein fester Hort aristokratischer Sittlichkeit werden sollte. Dass sich dabei der Jonier Pythagoras an die dorische Sitte und Art anschloss, hat eben in dieser seiner aristokratischen Denkweise seinen Grund. Im dorischen Staat und im dorischen Wesen sah er die Harmonie, das Maass, die Zahl verwirklicht, welche ihm das Höchste war: Anarchie, Maasslosigkeit, wirres Durcheinander, wie es in den jonischen Staaten in jener Zeit des gährenden Werdens vielfach herrschen mochte, stiess ihn ab[43]). Dass er diese ethisch-politische Thätigkeit mit religiösen Gebräuchen und Zeremonien verband und selbst nicht nur als Reformator, sondern zugleich auch als Prophet auftrat, liegt im Wesen seiner Zeit: man denke nur an Männer wie Epimenides und vor allem an den Akragantiner Empedokles[44]).

§ 7. Eben diesen, Empedokles, schliessen wir gleich hier an[1]), da er von den Pythagoreern ausser gewissen rein äusserlichen Vorschriften über das Tödten der Thiere, das Essen von Fleisch und Bohnen[2]), auch die Lehre von der Seelenwanderung und damit wohl die ganze exoterische Ethik dieser Schule angenommen hat — sicherlich zunächst ohne sie

---

[39]) carm. aur. v. 1—3. 48. s. 61. ss.

[40]) Stobaeus Eclog. II, 64. 66: *Σωκράτης Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ,* und *Πυθαγόραν δὲ εἰπεῖν· ἕπου θεῷ.* Wie weit freilich die Auszüge des Stobäus *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων* benützt werden dürfen, ist fraglich, und was Zeller a. a. O. S. 428 zu Gunsten des Aristoxenus sagt, stimmt nicht recht zu dem Urtheil II, 2. S. 883. (III. Aufl.).

[41]) z. B. carm. aur. v. 16. 25. s. 30. s. 33 s.

[42]) carm. aur. v. 40—44: *μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι, πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστον· πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο, χρηστὰ δέ, τέρπευ.* cfr. Diog. Laert. VIII, 22.

[43]) Zu diesem Dorismus der Pythagoreer gehören Vorschriften wie die über die Freundschaft (Jambl. de Pyth. vita 101. s. und das bekannte *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*), über die Erziehung der Knaben für den Staat (Stob. Floril. II, 43, 49., freilich nach Aristoxenos), über die tägliche Einrichtung ihres Lebens (Jambl. a. a. O. 96. ss.) u. dgl. m. Uebrigens verweise ich auf Zeller a. a. O. S. 288—302, dessen trefflichen Ausführungen über den pythagoreischen Bund und seine Bedeutung ich nichts hinzuzufügen wüsste.

[44]) Man könnte als Parallele aus neuester Zeit Schelling's Auftreten in Berlin anführen.

[1]) Die Ordnung der Philosophen wird in einer Geschichte der Ethik theilweise eine andere sein dürfen, als in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie.

[2]) Empedoclis carmina (bei Mullach a. a. O. I, 1. ss.) v. 442—447. 13. s. 451 (denn die Worte *κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε* gehen doch eher auf das wirkliche Bohnenessen als auf das Abstimmen in der Volksversammlung).

mit seinem sonstigen philosophischen System in Verbindung zu setzen[3]). Und doch lag an sich gerade für ihn die Anwendung seiner metaphysischen Prinzipien auf die Ethik sehr nahe, da er ja die den Stoff bewegenden Kräfte, das Prinzip der Verbindung, des Werdens, und dasjenige der Trennung, des Vergehens, gewissermaassen ethisirt, sie als Liebe und Hass bezeichnet hat[4]). Daraus hat nun allerdings Aristoteles ethische Folgerungen gezogen[5]), aber sicherlich gegen die Meinung des Philosophen selbst. Dass vielleicht ein ganz klein wenig Zusammenhang zwischen dieser philosophischen Anschauung und der Lehre von der Seelenwanderung und dem darin sich aussprechenden Sehnen hinaus aus dieser Welt des Streites in eine Welt ungetrübten Friedens und voller Harmonie[6]) hergestellt werden könnte, soll nicht geleugnet werden. Schwieriger dürfte dies bei der Lehre von einem goldenen Zeitalter[7]) sein, welche wohl mehr dem religiösen Dichter als dem philosophischen Denker eignet.

§ 8. Wie Empedokles, ist auch die Schule der Eleaten fast ohne alle Bedeutung für eine wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik. Von Xenophanes, dem Stifter derselben, ist vor allem seine Bestreitung der Volksreligion bekannt, und zwar hat er die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern in erster Linie auch als unsittliche bekämpft[1]). Daher verbannt er das Singen von Mythen selbst bei Gastmählern und lobt dagegen den, der beim Trinken von der Tugend zu erzählen weiss[2]). Und wohl im Zusammenhang damit bekämpft er auch den Eid[3]). Endlich wendet er sich gegen den Luxus und die orientalische Ueppigkeit seiner kolophonischen Landsleute[4]) und wünscht, dass die Weisheit der Körperstärke

---

[3]) Weil Empedokles in seiner Naturphilosophie weit mehr von den Eleaten und von Heraklit abhängig ist als von den Pythagoreern, steht seine Ethik, wo er diesen letzteren folgt, mit seiner Philosophie in so gar keinem Zusammenhang.

[4]) *φιλότης* u. *νεῖκος*, v. 80. s.

[5]) Arist. Metaph. I, 4. 984, b, 32: *ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν.*

[6]) z. B. Empedoclis carm. v. 17—21; cfr. auch Zeller a. a. O. S. 732. s.

[7]) Emped. carm. v. 417. ss.

[1]) Xenophanis carminum et dictorum reliquiae (bei Mullach a. a. O. S. 101. ss.) fr. 7: *πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί, καὶ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα, κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*

[2]) ibid. fr. 21: *ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ μένος ἀμφ' ἀρετῆς. οὔτε μάχας διέπειν Τιτήνων οὐδὲ γιγάντων οὐδὲ τὰ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων ἢ στάσιας, φλεδόνας, ταῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι· θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.*

[3]) ibid. fr. 25: *οὐκ ἴση πρόκλησις αὕτη, ἀσεβεῖ πρὸς εὐσεβῆ:* so stellt Mullach die Worte her aus Arist. Rhetor. I, 15. 1377, a, 19. Ob Arist. wörtlich zitirt hat oder nicht, ob wir also einen Vers vor uns haben oder nicht, ist für die Sache selbst ziemlich unerheblich.

[4]) ibid. fr. 20: *ἀφροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυθῶν, ὄφρα τυραννείης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς, ἤιεσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες οὐ μείους ἤπερ χίλιοι ὥς ἐπίπαν αὐχαλέοι, χαίτησιν ἀγαλλόμενοι χαριέσσῃς, ἀσκητοῖς ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι.*

vorgezogen werde[5]). Wenn wir einen Zusammenhang dieser beiden letzteren Aussprüche mit seinem System allerdings nicht werden auffinden können, so ist es dagegen nicht ganz so schlimm mit jenen ersteren. Da der Kampf des Xenophanes gegen den Polytheismus wesentlich auf seinem Pantheismus ruht, so ist in diesem letzteren ein ethischer Kern unverkennbar, und es ist immerhin bemerkenswerth, dass der erste Pantheist im Interesse einer reineren Welt- und Gottesanschauung die unsittlichen Konsequenzen der Volksreligion bekämpfen musste. Mehr aber als ein solches Wort der Anerkennung für die sittliche Färbung des eleatischen Pantheismus lässt sich hier nicht sagen, um so weniger, als wir bei Parmenides, dem grossen Schüler des Xenophanes, gar nichts auf die Ethik Bezügliches finden[6]).

§ 9. Mehr Ethisches bieten die Fragmente Heraklit's[1]). Dass er bemüht ist, seine ethischen Anschauungen, die er hauptsächlich im zweiten Theil seines Werkes, dem „politischen", niedergelegt hat, in Zusammenhang mit seiner Lehre vom Feuer als dem Prinzip alles Seienden oder vielmehr als dem Prinzip des Werdens zu bringen, zeigt vor allem der Satz, dass die trockenste Seele auch die weiseste und beste sei[2]); daher die Unvernunft im Zustand des Rausches, wo die Seele nass ist[3]). Da nun aber seine Lehre vom ewigen Fluss der Dinge ihn nothwendig in einen Gegensatz bringen musste zur gewöhnlichen Weltanschauung und Auffassung, so musste er natürlich zu einer entschiedenen Verachtung 1) des Zeugnisses unserer Sinne[4]) und 2) der gewöhnlichen Menschen[5]) kommen, worin er theilweise,

---

[5]) ibid. fr. 19, bes. die vv.: *ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη. ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.*

[6]) In den Worten Simplic. Phys. 9. (bei Zeller a. a. O. I, S. 530.): *καὶ τὰς ψύχας πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν,* kann ich keine Hindeutung auf Seelenwanderung oder Präexistenz finden. Es ist eben ein poetisch gefärbter Ausdruck für „sterben und geboren werden", wie das auch Zeller, nur nicht bestimmt und ausschliesslich genug, anerkennt.

Es möge mir gestattet sein, hier bei Erwähnung des Parmenides einer freilich nicht gerade hieher gehörigen kleinen Coniectur zu Diog. Laert. IX, c. 3. (Parmenides) § 22. Erwähnung zu thun. Es heisst hier: *γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι.* Für *ἡλίου* ist vorgeschlagen *ἰλύος,* nach dem Sprachgebrauch und Itacismus wohl möglich; aber vielleicht noch einfacher und näherliegend wäre *ἐκ πηλοῦ,* das ja in diesem Zusammenhang auch sonst vorkommt, z. B. Aristoph. av. v. 687. Lucian, *Προμηθ. εἰ ἐν λόγ.* 1.

[1]) cfr. die von P. Schuster, Heraklit von Ephesus (in den Acta soc. philol. lips. ed. Ritschl, Tom. III. 1873.) S. 57, Anm. 3 zitirte Stelle von Sext. Emp. VII, 7: *ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος;* cfr. auch Diog. Laert. IX, 12. 15: seine Schrift handle nach Diodotos *οὐ περὶ φύσεως ἀλλὰ περὶ πολιτείας* Das ist freilich zu viel gesagt; es aber „ungereimt" zu nennen — Zeller a. a. O. S. 666 —, ist wohl etwas zu scharf geurtheilt.

[2]) Der Satz lässt sich freilich in seiner ursprünglichen Fassung kaum mehr herstellen, aber so etwa muss er gelautet haben: *ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη* (bei Schuster fr. 54 — freilich von ihm etwas anders gewendet und recht ungeschickt übersetzt) neben dem ähnlichen (fr. 55): *οὖγῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη;* cfr. Zeller a. a. O. S. 643, Anm. 2.

[3]) fr. 53 (ich zitire die Heraklit'schen Fragmente stets nach Schuster).

[4]) Die Ausführungen Schuster's, der dies leugnet und im Gegentheil behauptet, Heraklit habe alles Gewicht auf die sinnliche Wahrnehmung gelegt, haben mich nicht zu überzeugen vermocht. Der Philosoph lehrt nicht, wie Schuster a. a. O. S. 27 will: „die Sinne sind zuverlässig; aber freilich gehört dazu auch eine Seele, die ihre Sprache versteht; sonst werden sie unzuverlässig"; sondern: die Sinne sind unnütze Zeugen für die Menschen; weil sie denselben folgen statt der allgemeinen Weltvernunft, verstehen sie auch das Nächstliegende nicht, gleichen tauben Leuten, thun und reden wie im Schlaf.

[5]) fr. 26: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρεῦνται γὰρ ἐναντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκως κτήνεα.* Der Meinung Schusters, dass

wenn schon von ganz andern Prämissen aus, mit den Eleaten zusammentrifft. Wie diese, nur nicht so konsequent und energisch bekämpft er daher auch die Volksreligion[6]). Doch nicht nur um ihres theoretischen Stumpfsinns willen, sondern ebenso auch — und darin zeigt sich das Bewusstsein Heraklits von der Zusammengehörigkeit beider — wegen ihres praktischen Verhaltens verachtet er die Menschen, die dahin leben wie das Vieh und dem Bauch und der Geilheit fröhnen und am Schmählichsten in uns das Glück abmessen, während die Besten, deren es freilich immer nur wenige gibt, statt alles andern unsterblichen Ruhm bei den Sterblichen sich wählen[7]).

Für die höchste Tugend aber erklärt er die „bescheidene Erkenntniss der eigenen Kräfte", wie es Schuster übersetzt[8]), die maasshaltende Besonnenheit, und im Gegensatz dazu sagt er: man müsse den Uebermuth, die Ueberhebung dämpfen mehr als eine Feuersbrunst[9]) und die Leidenschaft bekämpfen, so schwer es auch sei[10]).

Allein das sind doch nur Aussendinge sozusagen und Folgerungen der heraklit'schen Ethik aus dem Hauptgesetz: der allgemeinen Vernunft zu folgen[11]), sich unterzuordnen dem allgemein sittlichen Bewusstsein und so in seinem Theil das allgemeine Weltgesetz zur Verwirklichung zu bringen, sich vom alldurchglühenden Feuer ganz durchglühen zu lassen. So wird der Mensch, dieser Mikrokosmus, eine Nachbildung der Welt im Grossen, ein Abbild des Makrokosmus[12]), und mit Recht sagt daher Lassalle: „Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bilden bei Heraklit eine ungetrübte Identität, in welcher ihm eben das Leben jenes einen Göttlichen bestehe, welches alles durchwalte und alles hervorbringe"[13]). Diesem

---

οἱ ἄριστοι u. *οἱ πολλοί* politisch zu fassen seien (Nobilität und Menge), kann ich durchaus nicht beistimmen. Er hat für seine Ansicht keinerlei Beweis beigebracht; und gerade der Excurs über Heraklit's politische Stellung (S. 377. ss.) scheint mir theilweise auf wenig glaubhaften Zeugnissen zu beruhen, theilweise ein Phantasiegebilde ohne alle Zeugnisse zu sein. Der Titel des 2. Buches — *λόγος πολιτικός* — ist natürlich kein Beweis dafür.

[6]) fr. 129. ss. Dass Heraklit daneben, vielleicht aus bewusster Akkommodation, mit Götternamen etymologische Spielereien trieb, ist bekannt.

[7]) cfr. das Anm. 5 angeführte Fragment 26, mit dem Zusatz (Clemens Alex. Strom. V, 9): *γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν.*

[8]) fr. 124: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη.*

[9]) fr. 126: *ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαΐην.*

[10]) fr. 128: *χαλεπὸν εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.* Zeller a. a. O. S. 660, Anm. 6. bezieht diese Worte, eben der Begründung wegen, auf „fremde Leidenschaft". Allein der Zusatz passt doch wohl auch für den Kampf mit der eigenen verderblichen Maasslosigkeit und Leidenschaft, und daher ist kein Grund, von der Deutung der Worte bei Aristoteles abzugehen, wie sie besonders in Ethic. Nicom. II, 2. 1105, a, 7. hervortritt.

[11]) fr. 123: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται* — wobei es schliesslich nebensächlich ist, ob man mit Schuster übersetzt: „auf die Vernunft, sofern sie Gemeingut aller ist, muss man sich bei einer Behauptung stützen", oder mit Lassalle: „die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen aller".

[12]) Diesen Gedanken führt namentlich Schuster in seiner Schrift über Heraklit aus, freilich unter zu kühner Benützung der pseudohippokrateischen Schrift de diaeta; aber hier wenigstens ist derselbe ganz begründet in den Worten Heraklit's, cfr. auch noch das Anm. 8 zitirte fr. 124, wo es weiter heisst: *καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιέειν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

[13]) F. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos. Berlin 1858. B. II, S. 431.

göttlichen Gesetz, der Dike, dem alles unterthan ist, selbst die Sonne[14]), muss auch der Mensch sich fügen; und das eben ist der Unterschied des vernünftigen vom unvernünftigen, des guten vom bösen, dass jener dem Allgemeinen willig folgt, während die Menge dahin lebt, als hätte sie eine besondere Erkenntnissquelle[15]). Auf diesem Standpunkt gibt es kein Böses, kein Uebel mehr, Gutes und Böses fällt hier zusammen[16]); da gibt es nur noch völlige Unterordnung, völlige Ergebung in den Weltlauf, in die Weltvernunft. Diese Ergebung in das die Welt durchwaltende Gesetz, in die Nothwendigkeit nennt Heraklit Billigung, Wohlgefallen[17]). Und im Zusammenhalt mit dieser durch und durch pantheistischen Anschauung Heraklits gewinnt auch das Wort: „seine Art ist dem Menschen sein Dämon“[18]) erst seine

---

[14]) fr. 64: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Κλῶθές* (oder: *Ἐρινύες*) *μιν, Δίκης ἐπίκουροι, ἐξευρήσουσιν.* Mit Recht verweist Schuster zu der Stelle auf den oben (§ 5, Anm. 2) zitirten Satz des Anaximander.

[15]) fr. 7: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Unter dem *λόγος* verstehe ich trotz Schusters Einrede die allgemeine Vernunft (Schuster gesucht: die Offenbarung, welche die sichtbare Welt, die Natur uns bietet in vernehmlicher Rede); und wenn ich den Satz vom erkenntnisstheoretischen zugleich auch auf das ethische Gebiet ausdehne, so darf ich mich dafür auf Zeller berufen, der a. a. O. S. 659 sagt: „was vom Erkennen gilt, gilt auch vom Handeln. Unser Philosoph, der beide Gebiete überhaupt noch nicht strenger auseinander hält, wird für beide nur das gleiche Gesetz aufstellen“.

[16]) Vor allem gehört hieher die Stelle Scholion zu Il. IV, 4 (bei Schuster a. a. O. S. 251): *ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν μὲν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά. συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων, οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.* Weiter Simplic. in physic. fol. 11 (ibid. S. 232, Anm. 1): *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας;* Arist. Topic. VIII, 5. 155, b, 30: *ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.* Dazu cfr. was Heraklit über den Krieg sagt: er sei *πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων* (fr. 75.). Also, was der gewöhnlichen Anschauung der Dinge als Unrecht oder Unglück erscheint, das stellt sich auf einem höhern Standpunkt als nothwendig und berechtigt dar. Das ist die, somit schon von Heraklit klar und deutlich erkannte Auffassung des echten Pantheismus; man denke an Spinoza's Erkenntniss sub specie aeternitatis. Ob dazu freilich das Bild des „weinenden“ Philosophen, des „Pöbelschmähers“, des „Rigoristen“ ganz stimmen will, wäre die Frage. Allein abgesehen davon, dass die Wahrheit solcher Urtheile über ihn anfechtbar und dass die Echtheit der von Schuster a. a. O. § 35. mitgetheilten Sätze zweifelhaft, ihre Verwerthung daher bedenklich ist: in praxi darf doch auch der pantheistische Philosoph, der begreifen kann, auch was er nicht billigen mag, ein ernstes Wort sittlichen Tadels aussprechen, ohne dadurch inkonsequent zu werden.

[17]) Theodoret vol. IV, p. 984 (bei Schuster a. a. O. S. 249, Anm. 3): *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν μετέβαλε, τὴν δὲ διάνοιαν καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν.* Es ist kein Grund, diese Angabe anzuzweifeln; denn sie ist, um mit Lassalle a. a. O. II, S. 450. zu reden, „im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet“.

[18]) fr. 92: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων.* Auch ich glaube zunächst mit Zeller a. a. O. S. 661, gegen Schuster a. a. O. S. 273, dass „auf die Frage über Nothwendigheit und Freiheit in dem Ausspruch nichts hinweist“ (ähnlich auch Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. I, S. 48). Allein das ist mir doch nicht zweifelhaft, dass der Ausspruch nicht so ohne Weiteres, wie Schuster, hierin Lassalle folgend, es thun möchte, indeterministisch gedeutet werden darf, dass *ἦθος* hier nicht „die Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntniss, die Gesinnung“ heissen kann. Und ebensowenig ist das Zugeständniss Heraklits von der „Möglichkeit einer naturwidrigen Selbstbestimmung“ (*ὕβρις*) eine Inkonsequenz, wie Schuster ibid. und S. 312. behauptet, wenn nur diese *ὕβρις* nicht zu ihrem Ziele kommt. Und dass das von Heraklit nicht angenommen wird, zeigt doch deutlich genug das Anm. 14. zitirte fr. 64. Uebrigens thut Schuster schon mit seiner Uebersetzung von *ὕβρις* Heraklit Unrecht und zeigt sich überhaupt in dieser ganzen Frage nicht frei

volle und tiefe Bedeutung, entsprechend dem Schiller'schen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne". Dazu stimmt dann auch der Angriff Heraklits auf Homer und Archilochus wegen ihres astrologischen Aberglaubens: nicht von den Sternen oder einem nach Willkür waltenden ausserweltlichen Gotte hängt das Geschick des Menschen ab, sondern von seiner eigenen Natur und seinem eigenen Wesen, in dem die Gottheit selber waltet und wohnt[19]). Noch zeigt endlich der mehr politische als ethische Ausspruch: „kämpfen muss ein Volk um sein Gesetz, wie um seine Mauer"[20]) und die Lobpreisung der im Kriege Gefallenen[21]), wie sehr die Gesetzmässigkeit, die Unterordnung unter das Ganze diesem Philosophen zuhöchst gestanden hat.

Nach all' dem Gesagten werden wir somit Lassalle beistimmen müssen, wenn er sagt, Heraklit's Ethik „fasse sich in dem Einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst sei: Hingabe an das Allgemeine"[22]), und wenn er gerade hierin den grossen Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei den Pythagoreern findet. Beider Ethik ist durchaus wissenschaftlich, ist einbezogen und eingefasst in den Rahmen ihrer ganzen sonstigen Weltanschauung. Aber während die einen mit ihrem unfruchtbaren mathematischen Prinzip zu keiner dem Ethischen eigenthümlichen Theorie gelangen können, versetzt sich der andere mit Hilfe seiner metaphysischen Sätze mit einem Schlag mitten hinein in das Zentrum ethischer Anschauung. Und Angesichts dieses wichtigen Prinzips, das Heraklit im Zusammenhang seiner Lehre für die Ethik aufgestellt hat, ist es Nebensache, ob er von hier aus weiter und näher eingegangen ist auf die einzelnen ethischen Begriffe, Fragen und Vorschriften. Dieses Prinzip der Hingabe an das Allgemeine genügt zur Umfassung und Regelung aller ethischen Verhältnisse, und dieser eine

---

von dogmatischer Voreingenommenheit gegen den Pantheismus als solchen, dem er mit dem alten Vexirrätsel von Freiheit und Nothwendigkeit zusetzt. Und doch wird der Pantheismus damit noch leichter fertig als der philosophische Theismus.

[19]) fr. 134: *Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως* u. fr. 135: *Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν* (nämlich wegen Il. XVIII, 251.) *ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον.* Auch ich beziehe also, nach Lassalle's geistreicher Combination, den Tadel der beiden Dichter auf den beiden gemeinschaftlichen astrologischen Aberglauben. Allein die Konsequenz, welche Lassalle und ihm nach Schuster (a. a. O. S. 340.) daraus ziehen, bestreite ich: nicht Freiheit und Nothwendigkeit bilden den Gegensatz zwischen Homer und Heraklit, sondern Zufall, Laune, Willkür auf der einen, Gesetzmässigkeit, Naturnothwendigkeit auf der andern Seite. Auch wenn man *ἦθος* nicht indeterministisch fasst, ist es darum doch keine „äussere Macht", sondern eine durch und durch innerliche, die eigene Natur des Menschen selbst, nur nicht „wie er dieselbe frei gestaltet hat"; denn das ist nicht Heraklitisch, sondern ein Zusatz Schuster's.

[20]) fr. 125: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος;* cfr. auch fr. 121: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (τὰ νόμιμα?) μὴ ἦν,* Worte, welche freilich verschiedene Deutung zulassen.

[21]) fr. 119: *ἀρηιφάτους γάρ φησιν οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.* Diese Worte mit Schuster a. a. O. S. 303. s. ironisch zu verstehen, als ob damit Heraklit nicht seine eigene, sondern die herrschende Meinung habe aussprechen wollen, dazu liegt schlechterdings kein Grund vor. Es hängt diese Ansicht zusammen mit der Annahme, dass auch fr. 125 (Anm. 20.) nicht allgemein zu fassen sei, sondern dass Heraklit hier kämpfe gegen die gleichmachenden, alte Gesetze und Sitten aufhebenden Bestrebungen der Demagogen und Demokraten. Gegen die politische Deutung solcher Stellen als unberechtigt und unerweislich habe ich mich schon Anm. 5 zu fr. 26. ausgesprochen.

[22]) Lassalle a. a. O. S. 431. Dem widersprechen natürlich nicht die fr. 30: *εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν* und 127: *νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός,* sie stimmen vielmehr zusammen mit dem, was ich Anm. 4 gegen Schuster ausgeführt habe. Und wie vereinzelt *(εἷς)* sich Heraklit auf dieser seiner Höhe „vernünftiger" Erkenntniss gefühlt hat, geht auch noch aus seinen absprechenden Urtheilen über die Vielwisserei anderer Weisen (des Pythagoras u. a.) hervor, cfr. fr. 22. 23. 20.

Gedanke ist daher mehr werth, als eine Menge einzelner Lebens- und Sittenregeln. Nicht recht begreiflich ist es mir darum, wie Zeller auch hier wieder von der „unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklits“ reden und sagen kann, seine „ethischen Lehren, so folgerichtig sie sich an seine ganze Weltansicht anschliessen, gehen doch an sich selbst nicht über die Unbestimmtheit von allgemeinen Grundsätzen hinaus, die man ähnlich auch ausser dem Zusammenhang eines philosophischen Systems finde“[23]). Und auch eine nahe Verwandtschaft seiner Ethik mit der der Pythagoreer[24]) kann ich nicht eigentlich zugeben, da der aristokratisch-konservative Zug bei ihm doch nicht so prononcirt hervortritt[25]) wie bei jenen, sich jedenfalls in einer ganz andern, eher an Theognis und die Eleaten erinnernden Form geltend macht.

§ 10. Einen wesentlich andern Eindruck macht die Ethik Demokrit's. Sein System, wohl das grossartigste und konsequenteste, wenn gleich nicht das tiefste der vorsokratischen Philosophen, ist das eines ausgesprochenen Materialismus und Atomismus. Dem entsprechend erklärt Demokrit auf dem Gebiete der Ethik ganz konsequent die Glückseligkeit für das höchste Gut, Lust und Unlust für das Maass aller Dinge, für die Grenze und den Maassstab des Nützlichen und Schädlichen[1]). Zeller sagt, darin folge er „der Weise der alten Ethik“[2]): aber wo haben wir bis jetzt diesen Gedanken, wo überhaupt die Frage nach dem höchsten Gut so klar und scharf gestellt, wo so philosophisch beantwortet gefunden wie hier? Demokrit ist der erste, der in prinzipieller Weise die Glückseligkeit für das höchste Gut erklärt hat; und dass der grosse Atomistiker dieser erste gewesen, zeigt, dass eben doch ein Zusammenhang, ein wissenschaftlicher Zusammenhang zwischen Physik und Ethik auch hier, wie bei den Pythagoreern und bei Heraklit, vorhanden ist. Gerade auf dem Boden der Atomistik, wo jeder Mensch ebenso wie jedes einzelne Atom für sich ein in sich geschlossenes, isolirtes Ganzes bildet, ist der Eudämonismus die nothwendige ethische Konsequenz, und es ist ein Zeichen für den scharfen, logischen Verstand des Abderiten, dass er diesen Zusammenhang sofort erkannt, dass er, der Vater der Atomistik, zugleich auch der Begründer des Eudämonismus geworden ist. Ist nun freilich vom rigoristischen Standpunkt der Kant'schen Moral aus jeder Eudämonismus schlechterdings verwerflich, so ist doch, sobald man auch nur einen Schritt von diesem hyperidealistischen Boden abgeht, ein grosser Unterschied auch im Interesse des Ethos selbst zu machen, wie man denselben im einzelnen begründet und fasst. Und hier widerlegt gerade Demokrit's Ethik schlagend die auf den

---

[23]) So Zeller a. a. O. S. 827. 667. Aber dasselbe gälte dann auch von der heraklitischen Physik, fährt doch Zeller selbst fort: „sein eigenthümliches Verdienst liegt nicht in der Einzelforschung, sondern in der Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte für die gesammte Naturbetrachtung“. Sind aber diese allgemeinen Gesichtspunkte und Grundsätze hier wissenschaftlich, warum nicht auch dort, auf dem Boden der Ethik?

[24]) So Zeller a. a. O. S. 436, Anm. 2. 668. 670.

[25]) Nach Schuster freilich. Allein wir haben schon gesehen, dass derselbe hierin zu weit geht und manches in diesem Sinn deutet, was allgemeiner zu fassen sein dürfte. Heraklit scheint sich überhaupt wenig mit Politik abgegeben, sondern, angewidert von dem ewigen Streit und Hader der Parteien, sich vornehm auf sich zurückgezogen und nur ab und zu einmal ein bitteres Wort dazwischen geworfen zu haben.

[1]) Democrit, Moralia fragmenta bei Mullach I, S. 340. ss. fr. 2: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.* fr. 8: *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* fr. 9: *τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων* (das letztere unverständlich; Zeller schlägt a. a. O. S. 827. *πρηκτέων* vor; in der zweiten Hälfte des Wortes könnte eher *κεκμηκότων* stecken; dann müsste statt *περι* — eine Negation, etwa *μήπω* gelesen werden; allein die Aenderung befriedigt mich selbst nicht, die Stelle bedarf noch der Heilung).

[2]) Zeller a. a. O. S. 827.

wissenschaftlichen Materialismus gehäuften Vorwürfe, als ob mit ihm nothwendig eine unsittliche Moral verknüpft wäre[3]).

Denn Demokrit begnügt sich nicht mit der Aufstellung jenes allgemeinen Satzes, sondern er hat über das Wesen der Glückseligkeit sehr umfassende Untersuchungen angestellt und ein eigenes Werk über diese Frage geschrieben[4]). Da bestimmt er denn nun die Glückseligkeit als Wohlbehagen, als inneres Wohlbefinden, innere Harmonie, als Furchtlosigkeit und Unerschrockenheit[5]), die nicht abhänge von äusseren Gütern, von Reichthum und sinnlichen Vergnügen, verlegt sie somit ins Innere des Menschen und verlangt daher eine genaue Scheidung und Sichtung der Lüste und Vergnügungen, weil nur die geistigen wahren Genuss gewähren, nur sie schön und göttlich seien[6]). Und das ist eine durchaus

---

[3]) Wie sehr ein solches Vorurtheil auch die geschichtliche Beurtheilung eines Systems trüben kann, zeigt Lortzing, über die ethischen Fragmente Demokrits (Programm des Berliner Sophiengymnasiums 1873.), S. 2., wo er sagt, „der Materialismus Demokrits mache in der Ethik einer idealeren Anschauung Platz. Diese sei, obwohl die Lust in ihr eine wichtige Rolle spiele, doch keineswegs materialistisch. Es sei dies freilich eine auffallende Inkonsequenz, der sich aber ja selbst die grössten Denker schuldig machen"; dabei verweist er auf „das merkwürdige Beispiel der Vereinigung von materialistischer Physik und einem bis zum Rigorismus gesteigerten ethischen Idealismus bei den Stoikern. Aber, fährt er fort, zu erwarten sei doch, dass das ethische Prinzip Demokrits nicht im Widerspruch stehe mit seinen metaphysischen und psychologischen Lehren". Mir scheint, der Widerspruch liegt nicht bei Demokrit und seinem System, sondern bei Lortzing, der, unbelehrt durch Demokrit und die Stoiker, nicht begreifen kann, dass die Ethik eines Materialisten durchaus nicht unsittlich und grobsinnlich sein muss. — Aehnlich wie Lortzing redet Mullach, Democriti Abderitae operum fragmenta, Berlin 1843. S. 160. von „praecepta (moralia), quae posteriori philosophi doctrinae (d. h. dessen Physik und Metaphysik) vehementer repugnent", und S. 416. von „eius in his rebus inconstantia". Sein Versuch, diesen „Widerspruch" dadurch zu lösen, dass er annimmt, Demokrit habe seine moralischen Schriften als junger Mann vor seiner Bekanntschaft mit Leukippos und vor der Aufstellung seines atomistischen Systems und daher auch nicht im Zusammenhang und Einklang mit diesem geschrieben, — dieser Versuch ist ebenso gewaltsam und willkürlich als überflüssig: der sogenannte Widerspruch ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Die Angriffe Ritter's auf die Ethik Demokrit's hat Zeller a. a. O. S. 849. s. als „unbillige, ungegründete und übertriebene" zurückgewiesen und dieselben als „einer vorgefassten Meinung" entsprungen aufgezeigt. Auffallender ist, dass sich selbst Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 84 zu wundern scheint, dass Demokrit als Hedonist „doch nicht zu unsittlichen Konsequenzen gekommen sei". Wie gross freilich die Unklarheit in dieser Frage ist, das zeigt eine jüngst erschienene akademische Einladungsschrift von Edm. Pfleiderer, zur Ehrenrettung des Eudämonismus (Tübingen 1879.), von der weder der Eudämonismus noch die Ethik überhaupt irgend welchen Gewinn haben dürften.

[4]) Von den 8 moralischen Schriften, welche Diog. Laert. IX, 46 aufzählt, hat Lortzing in seiner im übrigen ausserordentlich verdienstlichen Schrift überzeugend nachgewiesen, dass nur zwei davon echt seien: *περὶ εὐθυμίης* und *ὑποθῆκαι* oder *Ἀμαλθείης κέρας*. Die erstere ist oben gemeint. — Wenn sich Zeller a. a. O. S. 827 gegen unsere Auffassung vom wissenschaftlichen Charakter der demokritischen Ethik auf Cicero de fin. V, 29, 87. beruft, wo dieser sagt: (Democritus) summum bonum *εὐθυμίαν* et saepe *ἀθαμβίαν* appellat, id est animum terrore liberum. sed haec etsi praeclare, nondum tamen perpolita; pauca enim, neque ea ipsa enucleate, ab hoc de virtute quidem dicta, so scheint mir Cicero's philosophisches Urtheil so leicht zu wiegen, dass wir uns dadurch nicht werden in unserer Ansicht bestimmen lassen müssen.

[5]) Namen: *εὐεστώ, εὐθυμία, ἀθαυμασία, ἀθαμβία, ἀταραξία, ἁρμονία, ξυμμετρία.*

[6]) fr. 1: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις.* fr. 3: *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρέεσθαι χρεών.* fr. 5: *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.* fr. 6: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.* fr. 127: *κτηνέων μὲν εὐγένεια ἡ τοῦ σκήνεος εὐσθένεια, ἀνθρώπων δὲ ἡ τοῦ ἤθεος εὐτροπίη.* cfr. auch fr. 248: *ἡδὺ μηδὲν ἀποδέχεσθαι, ἢν μὴ ξυμφέρῃ.*

logische Folgerung innerhalb seines Systems: wie in der Erkenntniss die Sinne täuschen[7]), so geben auch auf dem Gebiet des Handelns und Fühlens die Sinne nicht das wahre Glück; wie also dort das Denken über der Wahrnehmung steht, so steht hier die geistige Lust über der rein körperlichen. Im Zusammenhang damit betont dann Demokrit in fast schon sokratischer Weise die Nothwendigkeit des Wissens zum gut Handeln[8]); und weiter gehört hieher die Werthschätzung des Innern, der Gesinnung gegenüber dem blos legalen Verhalten, wie es sich zeigt in guten Werken[9]). Daneben freilich verkennt er, theilweise jedenfalls in Folge seiner materialistisch-realistischen Weltanschauung, die Bedeutung der Uebung für die Tugend neben dem Lernen und Wissen keineswegs[10]), ein Gedanke, den später Aristoteles weiter verfolgt hat.

In echt griechischer Weise kommt er dann weiter zu dem Resultat, dass jene geistige Lust, die die Glückseligkeit schafft und selber ist, herbeigeführt werde durch Maasshalten im Genuss und durch die harmonische Ausgestaltung des ganzen Lebens[11]). Eben dahin gehört auch die geringe Meinung, die Demokrit von der Ehe hat[12]). Und wenn er — naiv genug

---

[7]) cfr. Fragmenta physica (bei Mullach 357. ss.) 1: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.* Wenn Aristot. Metaph. III, 5. 1009, b. 12. sagt: *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν* (was er de anima I, 2, 404, a. 27. speziell von Demokrit wiederholt), so ist das, wie Zeller a. a. O. S. 822. mit Recht nachweist, nur eine Konsequenzenmacherei des Aristoteles, und zwar eine, die seither unzählige Male dem Materialismus gegenüber wiederholt worden ist und noch immer wiederholt wird, während doch gerade die Gestaltung des modernen Materialismus die Falschheit dieses Vorwurfs aufs schlagendste dargethan hat.

[8]) fr. mor. 116: *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος;* 136: *κρέσσονές εἰσι αἱ τῶν πεπαιδευμένων ἐλπίδες ἢ ὁ τῶν ἀμαθέων πλοῦτος.* 132: *ἡ παιδεία εὐτυχέουσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχέουσι δὲ καταφύγιον;* und die fr. 51—56. über die *ἀνοήμονες.*

[9]) fr. 117: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* 109: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.* cfr. 110: *ἐχθρὸς οὐκ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ καὶ ὁ βουλόμενος.* fr. 171: *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐκ τῶν πρήσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν βούλεται* 160: *χαριστικὸς οὐκ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.* Doch fehlt auch ein gewisser Utilitarismus nicht ganz; cfr. das Anm. 6. angeführte fr. 248.

[10]) fr. 115: *πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος,* und 114: *ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεὼν ἢ μιμέεσθαι.*

[11]) fr. 20: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.* 25: *καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει.* 35: *σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμέζονα ποιέει.* 47: *ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται, ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσι ἢ πόσεσι ἢ ἀφροδισίοισι, ἐν τοῖσι πᾶσι αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαί τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσι ἢ πίνωσι, αἱ δὲ λῦπαι πολλαί. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμέειν αἰεὶ τῶν αὐτέων πάρεστι· καὶ ὁκόταν γένηται, ὁκοίων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἡ ἡδονὴ παροίχεται καὶ οὐδὲν ἐν αὐτέοισι χρηστόν ἐστι, ἀλλ' ἡ τέρψις βραχεῖα καὶ αὖτις τῶν αὐτέων δέει.* cfr. fr. 75: *τὸ νικᾶν αὐτὸν ἑαυτὸν πασῶν νικῶν πρώτη καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ, αἰσχιστόν τε καὶ κάκιστον.* 77: *θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν, ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου.*

[12]) fr. 49: *ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφιν γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι.* 50: *ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος* (so Lortzing a. a. O. S. 22. Im Zusammenhalt mit fr. 49. ist es doch wohl eher ein ethischer als ein physischer Satz); cfr. auch 179: *ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὕβρις καὶ ἀνανδρίη ἐσχάτη.*

— räth, statt selbst Kinder zu zeugen, solle man lieber solche adoptiren[13]), so zeigt ihn auch das schlechterdings frei von Sinnlichkeit. Zugleich aber hängt es aufs engste zusammen mit seinem Atomismus, ähnlich wie seine Betonung der Freundschaft[14]), worin er wiederum ein Vorläufer des Aristoteles und noch mehr der Epikureer ist: das auf sich gestellte Individuum will und muss die freie Wahl haben, nach subjektivem Belieben Verbindungen einzugehen, die ihm zusagen. Aber bezeichnend für den echt griechischen Geist des Philosophen ist es, dass er daraus nicht die naheliegende Konsequenz gezogen hat, die sich eigentlich ergeben müsste, den Staat und das Staatsleben zu verwerfen. Vielmehr hat er in antikem Geist und Sinn die Nothwendigkeit desselben energisch vertreten[15]), und ist überdies im Unterschied von den meisten anderen griechischen Philosophen ein entschiedener Anhänger der Demokratie[16]), was sich ja auch unschwer in Zusammenhang bringen lässt mit seiner atomistischen Weltanschauung. Daneben wird er freilich auch einmal hinausgeführt über die allzuengen Schranken des griechischen Nationalitätsprinzips zu einem Kosmopolitismus[17]), wie er später von Sokrates[18]) und den Stoikern, je aus andern Prämissen, abgeleitet wurde. Und wenn wir endlich von ihm den Satz vernehmen: der Unrechtthuende sei unglücklicher

---

Weil die Frau, durch ihre Erziehung namentlich, zu jener Zeit so tief stand, dass sie dem Mann in geistiger Beziehung völlig unebenbürtig war (cfr. § 3, Anm. 8.), ihm also nur körperliche Lust gewähren konnte, so denkt er so gering über Frauen und Ehe. Seine Ansicht hierüber ist also weder asketisch, noch unsittlich und sinnlich, sondern ist die einfache Konsequenz aus den Aufstellungen des Philosophen über die Sinne und ihr inferiores Wesen und über geistige und körperliche Lust, und ist überdies fürs zweite der Anschauungsweise seiner Zeit und seines Volkes durchaus angemessen; und nur von diesen beiden Standpunkten aus haben wir hier die Sache zu beurtheilen.

[13]) fr. 188: *ὅτεῳ χρήματά ἐστι, παῖδα ποιήσασθαι ἐκ τῶν φίλων ἐμοὶ δοκέει ἄμεινον εἶναι· καὶ τῷ μὲν παῖς ἔσται τοιοῦτος, οἷον ἂν βούληται· ἔστι γὰρ ἐκλέξασθαι οἷον ἐθέλει, καὶ ὃς ἂν δοκέῃ ἐπιτήδειος εἶναι καὶ μάλιστα κατὰ φύσιν ἕπηται. καὶ τοῦτο τοσοῦτον διαφέρει, ὅσον ἐνταῦθα μὲν ἔστι τὸν παῖδα λαβέειν καταθύμιον ἐκ πολλῶν τῶν ἂν δέῃ· ἢν δέ τις ποιέηται ἀπὸ ἑωυτοῦ, πολλοὶ ἔνεισι κίνδυνοι· ἀνάγκη γὰρ ὃς ἂν γένηται, τούτῳ χρέεσθαι.*

[14]) fr. 162: *ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδείς ἐστι χρηστὸς φίλος.* 163: *ἑνὸς φιλίη ξυνετοῦ κρέσσων ἀξυνέτων ἁπάντων.* 166: *ὅτεῳ μηδὲ ἀμύνουσι ἐπὶ πολλὸν οἱ πειραθέντες φίλοι, δύστροπος*, cfr. auch fr. 164. s. Die Zeller'sche Deutung von fr. 4. (a. a. O. S. 832, Anm. 2.) halte ich nicht für richtig; *τῶν καλῶν* ist sicher Neutrum und Mullach's Auffassung im Ganzen richtig.

[15]) fr. 212: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται, καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.* Wohin übrigens die Konsequenz eigentlich treiben würde, zeigt der Anfang von fr. 213: *τοῖσι χρηστοῖσι οὐ ξυμφέρον ἀμελέοντας τοῖσι ἑωυτῶν ἄλλα πρήσσειν· τὰ γὰρ ἴδια κακῶς ἂν ἔσχεν.* Aber, fährt er fort, *εἰ ἀμελέοιτο τῶν δημοσίων τι, κακῶς ἀκούειν γίνεται.* Die Deutung Zellers a. a. O. S. 833, Anm. 2. („er beklage einen Zustand, in dem die Thätigkeit für den Staat mit Gefahr und Schaden verknüpft sei") scheint mir zu künstlich und durch den Wortlaut nicht gerechtfertigt. Aehnlich wie fr. 213 zu 212. verhält sich fr. 196 zu 197.

[16]) fr. 211: *ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖσι δυνατοῖσι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης.*

[17]) fr. 225: *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.*

[18]) Cic. Tuscul. V, 37, 108: Socrates cum rogaretur, cuiatem se esse diceret: Mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur. Dass Sokrates, trotz seiner starken Betonung des Staatslebens, auch einmal diese Konsequenz aus seiner Lehre gezogen habe, ist doch nicht so „unwahrscheinlich", wie Zeller (a. a. O. II, 1. S. 140, Anm. 6.) meint; die stark pointirte Fassung ist natürlich spätere Zuthat.

als der Unrechtleidende[19]), so hat er damit bewiesen, dass auch auf dem Standpunkt des Materialismus und Eudämonismus die höchste Stufe der Sittlichkeit erstiegen werden kann, ohne dass jener Standpunkt aufgegeben werden müsste[20]).

Auch hier wieder sagt nun Zeller, Demokrit habe „das Wesen der sittlichen Thätigkeit nicht in allgemeiner Weise untersucht, sondern eine Reihe vereinzelter Beobachtungen und Lebensregeln aufgestellt, welche wohl durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise, aber nicht durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe verknüpft seien; mit seiner Physik stehen diese ethischen Sätze in einer so losen Verbindung, dass sie sämmtlich auch von einem aufgestellt werden konnten, dem die atomistische Lehre vollkommen fremd war“[21]). Damit scheint mir abermals zu viel und zu wenig gesagt zu sein. Aehnliches liesse sich ja wohl noch von manchem anderen Philosophen älterer und neuerer Zeit sagen, in dessen Ethik wir darum doch mehr als nur „ein Nebenwerk seines philosophischen Systems“ sehen werden. Und dann — zur Verknüpfung durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe würde wohl schon eine logische Anordnung der Aussprüche wesentlich beitragen. Nun wissen wir aber, dass Demokrit zwei ethische Werke verfasst hat[22]), und von diesen hat das eine „über das innere Wohlbehagen“ gewiss alles, was es enthielt, diesem obersten und durchaus wissenschaftlichen Begriff als ihrem höchsten Prinzip untergeordnet. Wie weit Demokrit das im einzelnen durchgeführt hat, das wissen wir freilich nicht mehr, denn uns liegen nur einzelne Trümmer aus dem Werke vor. Allein der Titel und die Haltung mancher von den uns erhaltenen Fragmenten zeigen doch deutlich, dass die Darlegung eine prinzipielle und wissenschaftliche war. Daneben hat nun Demokrit — ganz im Sinn und in der Art jener älteren Philosophen, man denke z. B. an die Pythagoreer, bei denen wir ja dasselbe fanden — eine mehr populär gehaltene Darstellung seiner Ethik, eine Reihe von „Lehren“[23]) veröffentlicht, die nicht eigentlich systematisch und wissenschaftlich, sondern, wie Zeller sagt, „nur durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise verknüpft“ gewesen sein mögen. Welche von den uns erhaltenen Fragmenten Demokrit's der einen, welche der andern dieser beiden Schriften zuzuweisen sind, das freilich ist eine Frage für sich, die wir hier nicht lösen wollen, obwohl schon die Form derselben hierüber vielfach Aufschluss geben dürfte[24]). Gerade

---

[19]) fr. 224: *ὁ ἀδικέων τοῦ ἀδικεομένου κακοδαιμονέστερος.*

[20]) Denn fr. 224. steht im engsten Zusammenhang mit fr. 111: *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη, ἀδικίης δὲ δεῖμα ξυμφορῆς τέρμα,* und dieses mit dem Prinzip der demokritischen Ethik, dass das höchste Gut die Glückseligkeit sei; somit ist jener Satz, wie es schon die Fassung desselben zeigt, bei Demokrit eine Konsequenz seines Eudämonismus.

[21]) a. a. O. S. 834. Aehnlich sagt er auch S. 827: Demokrit „war von einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik, wie sie durch Sokrates begründet worden ist, noch weit entfernt. Seine Sittenlehre steht hinsichtlich ihrer Form mit der unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklit's und der Pythagoreer im wesentlichen auf Einer Linie; wir können daher wohl eine bestimmte, durch das Ganze sich hindurchziehende Lebensansicht darin bemerken, aber diese Ansicht wird noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über die Natur des sittlichen Handelns begründet und in einer systematischen Darstellung der sittlichen Thätigkeiten und Pflichten ausgeführt“. Das letztere ist freilich richtig, gilt aber ebenso auch noch von Sokrates, ja sogar von Plato.

[22]) Nach Lortzing a. a. O.; s. Anm. 4.

[23]) *ὑποθῆκαι,* der Titel der zweiten demokritischen Schrift.

[24]) Ohne Zweifel sind die längeren Fragmente der Schrift *περὶ εὐθυμίης* entnommen, die kürzeren sprichwortartigen gehören den *ὑποθῆκαι* an (ebenso Lortzing a. a. O. S. 7.). Zu diesen letzteren gehören auch solche, die mehr der Lebensklugheit als der Moral eignen, wie z. B. fr. 240: *ἐν ξυνῷ ἰχθύϊ ἄκανθαι οὐκ ἔνεισιν, ὥς φησιν ὁ Δημόκριτος,* von dem Lortzing (a. a. O. S. 19.) sagt, „es sei ihm unverständlich“. Es will doch ohne Zweifel heissen: wenn bei einem Piknik von einem Theilnehmer ein allzu grätenreicher Fisch beigesteuert werde, so solle man sich der Kritik enthalten. Es würde also unserem derberen „einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul“ entsprechen.

Demokrit aber mochte zu dieser zweiten, populären Darstellung seiner Ethik noch besonderen Grund und Anlass darin finden, dass er zeigen wollte, wie trotz seiner materialistischen und hedonistischen Weltanschauung auch ihm sich dieselben ethischen Forderungen und Grundsätze ergeben, wie den besten und edelsten seiner Volksgenossen. Und in diesem Streben mochte er auch die, dem Griechen freilich doppelt nahe liegende Inkonsequenz sich haben zu Schulden kommen lassen, gegen den Geist seines Systems das Staatsleben so sehr zu betonen und zu empfehlen.

Bezeichnend ist endlich noch, dass ein Schüler Demokrit's, Anaxarchus aus Abdera, den Beinamen des Eudämonisten führte, natürlich nicht, wie Diogenes Laertius[25]) meint, wegen seiner Unempfindlichkeit dem Leiden gegenüber, obgleich die bekannte Anekdote von seiner Standhaftigkeit unter den Qualen eines jammervollen Todes[26]) ihn wirklich als Apathiker erscheinen lässt, sondern weil er in der That Eudämonist war, wie sein grosser Lehrer und Landsmann Demokrit.

§ 11. Merkwürdig ist endlich das völlige Stillschweigen des Anaxagoras über ethische Fragen. Gerade von ihm, der „den Geist" in die Welterklärung eingeführt hat, hätte sich erwarten lassen, dass er dafür Interesse zeigen werde. Dass dem nicht so war, beweist, wie richtig ihn Sokrates bei Plato[1]) beurtheilt, wenn er sagt: er habe bald bemerkt, dass derselbe vom Geist keinen Gebrauch mache. Höchstens zeigen ihn etwa vereinzelte Aeusserungen, wie die, dass sein Vaterland der Himmel[2]), und dass der Mensch geboren sei, um den Himmel und die Ordnung in der Welt zu betrachten[3]), als den unmittelbaren Vorgänger des Sokrates, der die Tugend in das Wissen setzte. Dagegen können wir mit dem Satz: es sei überall gleichweit zum Hades hinab[4]), hier kaum etwas anfangen.

Warum aber nicht des Anaxagoras Schüler Archelaos ethische Untersuchungen sollte angestellt haben, lässt sich nicht absehen, da es schon an sich nahe genug liegt, und da kein Grund vorhanden ist, die bestimmten Aussagen des Diogenes Laertius[5]) anzuzwei-

---

[25]) Diog. Laert. IX, 60: *οὗτος διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου Εὐδαιμονικὸς ἐκαλεῖτο*; cfr. Zeller a. a. O. S. 862, Anm. 1.

[26]) Nach Diog. Laert. ibid. rief er dem kyprischen Tyrannen Nikokreon, als ihn dieser in einem Mörser zerstampfen liess, zu: *πτίσσε, πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δ' οὐ πτίσσεις.*

[1]) Plato, Phaedon 98, B.: *ὁρῶ ἄνδρα τῷ νῷ οὐδὲν χρώμενον* — freilich zunächst vom Standpunkt jener ganz äusserlichen Teleologie aus gesagt, der Sokrates bekanntlich huldigte, im Gegensatz zur mechanischen Welterklärung.

[2]) Diog. Laert. II, 7: *ὅτε καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα· οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος; εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν.*

[3]) Arist. Ethic. Eud. I, 5. 1216, a, 10: *τὸν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ' ἄττα, καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι· τοῦ, φάναι, θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* cfr. auch Diog. Laert. II, 10.

[4]) Diog. Laert. II, 11: *πρὸς τὸν δυσφοροῦντα ὅτι ἐπὶ ξένης τελευτᾷ· πανταχόθεν, ἔφη, ὁμοία ἐστὶν ἡ εἰς ᾅδου κατάβασις.*

[5]) Diog. Laert. II, 16: *ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων. παρ' οὗ λαβὼν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι, αὐτὸς εὑρεῖν ὑπελήφθη. ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ὑγρόν· καὶ τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι· καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

feln[6]), um so weniger, wenn er wirklich der Lehrer des Sokrates gewesen ist[7]). Hat er aber in der That gelehrt, dass Recht und Unrecht, Gut und Böse ihren Ursprung nicht in der menschlichen Natur, sondern in positiven Satzungen haben, so ist er darin ein Vorläufer der Sophistik gewesen.

§ 12. Unsere kleine Untersuchung ist damit an den Grenzen angelangt, die sie sich von vorn herein gesteckt hat. Die sophistische und sokratische Moral, womit die ethische Spekulation bei den Griechen freilich erst ihre volle Entfaltung, wenn gleich immer noch nicht eine systematische Formulirung und Durchbildung im Einzelnen erlangt hat, liegt jenseits derselben.

Was sich uns dabei ergeben hat, fassen wir zum Schlusse noch einmal in der Kürze zusammen in folgende Sätze:

1. Bei Homer fehlt noch jede ethische Reflexion.

2. Dieselbe erwacht mit Hesiod, findet bei ihm und den Elegikern einen dichterischen Ausdruck, und erreicht in den Sittensprüchen der sogenannten sieben Weisen ihren Höhepunkt.

3. Die wissenschaftliche Ethik beginnt mit den Pythagoreern, bei denen wir zu unterscheiden haben eine philosophische und eine theologisch-populäre Darstellung der Moral. Jene leidet aber an der Unfruchtbarkeit des für die Ethik untauglichen mathematischen Princips.

4. Während bei Empedokles kaum eine Spur von ethischer Spekulation zu finden ist und bei dem Eleaten Xenophanes höchstens von einer sittlichen Färbung des Pantheismus gesprochen werden kann, hat dagegen Heraklit, der tiefsinnigste aller griechischen Philosophen, im engsten Zusammenhang mit seinem System die Hingabe an das Allgemeine als ethisches Prinzip proklamirt.

5. Ebenso hat Demokrit in der Konsequenz seines wissenschaftlichen Denkens und seiner materialistisch-atomistischen Weltanschauung das geistige Wohlbehagen als höchsten ethischen Begriff aufgestellt und ist damit der Begründer des Eudämonismus geworden, und zwar in seiner reinsten, durch und durch sittlichen Form.

---

[6]) Zeller a. a. O. S. 931, Anm. 5. vermuthet, unter Zuhilfenahme einer Stelle bei Hippolytus, höchst scharfsinnig, „Archelaos habe nur gesagt, die Menschen seien Anfangs ohne Sitte und Gesetz gewesen und erst im Laufe der Zeit dazu gelangt, und daraus sei von Späteren die sophistische Behauptung, dass Recht und Unrecht nicht auf der Natur beruhen, gefolgert worden". Nun findet sich aber der Unterschied des *φύσει* und *θέσει* oder *νόμῳ δίκαιον*, wie das Schuster, Heraklit § 39. nachgewiesen hat, sachlich schon bei Heraklit, wenngleich „die Formulirung vielleicht erst von späteren Sophisten herrührt". Warum nicht von Archelaos, da die Sache, wie man sieht, gewissermaassen in der Luft lag? Und weiter scheint mir in der Diogenesstelle die „Verbindung der zwei Sätze über die Entstehung der Thiere und den Ursprung des Rechts und Unrechts" keineswegs so „auffallend". Diog. führt zuerst (II, 16.) die drei (nicht blos zwei) Behauptungen des Archelaos, vielleicht im Wortlaut an, und geht dann § 17. zu einer freieren Darlegung der Gründe über, die Archelaos für jene naturphilosophischen Lehren hatte.

[7]) Zeller ibid. meint, die Angabe über ethische Untersuchungen des Archelaos „sei nur daraus entstanden, dass man sich den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken wusste". Das wäre nur dann beweisend, wenn wir diese Nachricht selbst für so unglaublich halten müssten, wie Zeller. Allein derselbe scheint mir hier einigermaassen im Zirkel zu argumentiren: B. I, S. 931: die ethischen Aussprüche des Archelaos hatten ursprünglich einen andern Sinn, sind nur desshalb ethisch gedeutet worden, weil Sokrates fälschlich für den Schüler des Archelaos gehalten wurde; und B. II, 1. S. 48: in der Lehre des Archelaos liege kein Anknüpfungspunkt für die sokratische, folglich könne Archelaos nicht der Lehrer des Sokrates gewesen sein. Daneben freilich sucht er auch die Zeugnisse, auf welche sich Diog. II, 19. ss. dafür beruft, zu entkräften; doch haben mich seine Gründe nicht zu überzeugen vermocht. Ich glaube, wir haben keine Ursache, zu zweifeln, dass Sokrates wirklich den Archelaos gehört habe, gebe aber natürlich Zeller Recht, dass demselben ein bedeutender Antheil an der philosophischen Entwicklung des Sokrates nicht zukomme.

6. So verschiedenartig diese Versuche sind, so ist doch das gemeinsame Band, das sie alle zusammenhält, der echt griechische, die wissenschaftliche Ethik wie die Kunst und das Volksleben beherrschende Begriff des Maasses, der bei den Elegikern und den sieben Weisen sich überall in den Vordergrund drängt, bei Pythagoras als Harmonie und Zahl, bei Heraklit in der Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, und endlich bei Demokrit in der Fassung des Begriffs der Glückseligkeit deutlich zu Tage tritt. Zugleich spricht sich darin die glückliche Vereinigung von Ethik und Aesthetik, welcher diejenige von Ethik und Politik zur Seite geht, noch wohl vernehmbar aus.

7. Damit hängt weiter zusammen, dass bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes doch diese Versuche alle in der Hauptsache festhalten an den ethischen Anschauungen und Grundgedanken ihrer Zeit und ihres Volkes. Denn auch da, wo sie polemisch und reformatorisch der Masse des Volkes und seiner Sittlichkeit entgegentreten, wissen sie sich im Einklang gerade mit den Besten ihrer Zeitgenossen. Selbst Heraklit, für den es besonders nahe gelegen wäre, zieht die Konsequenzen noch nicht, die ihn in offenen und vollen Widerspruch gebracht hätten mit den ethischen Anschauungen seiner Umgebung. Und hier liegt wohl auch der tiefste Grund, warum diesen ethischen Spekulationen so vielfach das Prädikat der Wissenschaftlichkeit abgesprochen wird, freilich, wie wir gesehen haben, nicht mit Recht.

8. Der Bruch des Subjekts mit der objektiven Sittlichkeit vollzieht sich in negativer Weise durch die Sophisten, positiv durch Sokrates. Zu jenen leitet Archelaos hinüber mit seiner Lehre, dass Recht und Unrecht nicht in der Natur begründet, sondern Sache positiver Festsetzung sei, während bei Demokrit (und einigermaassen auch schon bei Heraklit) die theoretische Fassung des Tugendbegriffs angebahnt ist, die Sokrates nicht zum Begründer, wohl aber zum grossen Reformator der philosophischen Sittenlehre gemacht hat, und die bei ihm in dem Satze gipfelt, dass alle Tugend Wissen sei.

6. So verschiedenartig gemeinsame Band, das sie alle zusammenhält, der echt wie die Kunst und das Volksleben beherrschende Begrif und den sieben Weisen sich überall in den Vordergrund und Zahl, bei Heraklit in der Unterordnung des Einzel h bei Demokrit in der Fassung des Begriffs der Glücks leich spricht sich darin die glückliche Vereinigung von von Ethik und Politik zur Seite geht, noch wohl verne

7. Damit hängt weiter z it des Ausgangspunktes doch diese Versuche alle in der en Anschauungen und Grundgedanken ihrer Zeit und il olemisch und reforma- torisch der Masse des Volkes un issen sie sich im Ein- klang gerade mit den Besten ihr den es besonders nahe gelegen wäre, zieht die Konseque und vollen Widerspruch gebracht hätten mit den ethisc Und hier liegt wohl auch der tiefste Grund, warum lfach das Prädikat der Wissenschaftlichkeit abgesproche n, nicht mit Recht.

8. Der Bruch des Subje lzieht sich in negativer Weise durch die Sophisten, po t Archelaos hinüber mit seiner Lehre, dass Recht u ründet, sondern Sache positiver Festsetzung sei, währen auch schon bei Hera- klit) die theoretische Fassung ie Sokrates nicht zum Begründer, wohl aber zum gross ittenlehre gemacht hat, und die bei ihm in dem Satze g