Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 3. Heft.

XVI.

Zur Philebosfrage.

Von

Ferdinand Horn in Wien.

In einer Abhandlung, welche die Ueberschrift trägt: „Die neueste Athetese des Philebos“ (Arch. f. Gesch. d. Philos. IX S. 1—23), hat Herr Professor Apelt in Weimar den Schlussabschnitt meiner im J. 1893 veröffentlichten „Platonstudien“ zum Gegenstande einer — wenigstens der Absicht nach — vernichtenden Kritik gemacht und zu zeigen gesucht, dass die zahlreichen Gründe, aus welchen ich die Unechtheit des Philebos erschliessen zu müssen glaubte, nicht nur ungeeignet seien meine Behauptung zu erweisen, sondern dass sie teilweise dazu beitragen die Ueberzeugung von der Echtheit des Werkes zu bestärken. Die Streitfrage ist für die Geschichte der griechischen Philosophie von erheblicher Bedeutung, denn der Philebos hat bisher als eine Hauptquelle für die Erkenntniss der platonischen Lehre gegolten, und diese Sachlage wird es rechtfertigen, wenn ich die erwähnte Kritik einer Prüfung unterziehe, welche mir zugleich die erwünschte Gelegenheit geben wird, in Ergänzung meiner Platonstudien manches in ein noch helleres Licht zu stellen, sowie hie und da einiges nachzutragen, was in jener Arbeit, die einen weit grösseren Stoff zu bewältigen hatte, nicht gut unterzubringen war. Die Polemik wird demnach wol den Ausgangspunkt, aber keineswegs den ausschliesslichen Inhalt

der nachfolgenden Erörterungen bilden. Wenn ich es dabei um des unentbehrlichen Zusammenhanges willen nicht völlig werde vermeiden können, einzelnes schon früher gesagte neuerlich zu berühren, so bin ich der Genehmigung des einsichtigen Lesers im vorhinein gewiss.

I. Die Lust als Lebensprincip.

An der Spitze des Philebos steht die Frage ob die Lust oder die Erkenntniß das Gute sei. Protarchos behauptet, es sei die Lust, und Sokrates legt ihm deshalb die Frage vor, ob er in einem ausschliesslich von grösster Lust erfüllten Leben (*ἡδόμενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας* p. 21A) jene vollkommene Befriedigung zu finden hoffe, welche das Gute uns gewähren müsse. Da Protarchos die Frage bejaht, setzt ihm Sokrates auseinander, dass er in einem solchen Leben auf jede Spur einer geistigen Regung verzichten müsste, so dass er nicht einmal von seiner gegenwärtigen Lust eine Vorstellung noch von der vergangenen die leiseste Erinnerung hätte und mithin nicht das Leben eines Menschen sondern eines Weichtieres (*οὐκ ἀνθρώπου βίον ἀλλὰ τινος πλεόμενος* p. 21C) führen würde, worauf denn Protarchos die gewünschte verneinende Antwort giebt. — Diese Fragestellung und Beweisführung habe ich (Platonstud. S. 375) als unrichtig bezeichnet, weil Sokrates dem Protarchos nicht die Lust eines Menschen, sondern die eines Weichtieres in Aussicht stelle, mit welcher ein Mensch unmöglich sich begnügen könne. Der Herr Kritiker aber verteidigt die Fragestellung des Sokrates. Wer eine paradoxe Behauptung widerlegen will, sagt er S. 3, der hat nicht nur das Recht sondern die Pflicht sie „bis in ihre äussersten Consequenzen zu verfolgen“ um ihre Haltbarkeit zu erproben; demnach sei auch Sokrates berechtigt gewesen zu zeigen, wohin man komme, wenn man die Lust ohne Rücksicht auf Denktätigkeit zum Lebensprincip mache, denn Philebos und Protarchos hätten den Satz, dass die Lust das Gute sei, ganz allgemein eingeführt und ihn „ausdrücklich als giltig für alle Geschöpfe hingestellt“.

Diese Sätze sollen nicht bestritten werden, allein der Sache des Sokrates vermögen sie nicht zu helfen, denn dieser zieht aus

dem Satze, den er bekämpft, nicht die äussersten Consequenzen sondern falsche Consequenzen und damit verliert sein Argument alle Beweiskraft. Aus dem Satze, dass die Lust für alle Geschöpfe das Gute ist, folgt nämlich durchaus nicht, wie Sokrates meint, dass es für alle Geschöpfe nur Einerlei Lust geben kann, sondern es folgt im Gegenteil, dass man jedem Geschöpfe gestatten muss auf seine eigene Weise der Lust nachzugehen. Denn Lust kann nie etwas anderes sein als die Befriedigung der natürlichen Anlagen und Bedürfnisse, oder wie es Platon in den Büchern vom Staate (IX p. 585 D) ausdrückt, Erfüllung mit dem, was der Natur gebührt (*πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων*). Da nun die Anlagen der Geschöpfe von grösster Mannigfaltigkeit sind, muss es auch ihre Lust sein, und wer wie Sokrates die Lust einer einzigen Art von Geschöpfen allen anderen aufdrängen wollte, der würde für diese anderen nicht die Lust sondern die Unlust zum Princip machen. Die von Sokrates entworfene Beschreibung des „für alle Geschöpfe giltigen“ Lustlebens beweist dies deutlicher als alles andere. Dieses Leben würde für den Menschen nicht weniger bedeuten als den Verzicht auf Familienleben, auf Freundschaft und geselligen Verkehr, auf die Freude an Kunst und Wissenschaft, ja selbst auf Spiel und Scherz, und würde nichts übrig lassen als die Sinnengenüsse gröbster Art, denn auch eine Verfeinerung der Sinnengenüsse ist ohne irgend welche Denktätigkeit nicht möglich. Ein solches Leben aber müsste den Menschen anstatt ihn mit Lust zu erfüllen binnen kürzester Frist zur Verzweiflung treiben, ja es wäre selbst für einen Sperling unannehmbar, denn auch dieser muss um sich seines Lebens zu freuen wenigstens seine Jungen kennen und den Weg zu seinem Neste finden, und dazu bedarf er einer mehr oder minder klaren Vorstellung und Erinnerung. Demnach durfte Sokrates um den Protarchos zu widerlegen nicht damit anfangen den Menschen zum Weichtier herabzudrücken, sondern er musste ihn nehmen, wie er ist, und ihm als solchem die reichste Fülle von Genüssen in Aussicht stellen, deren er nach seiner von der Natur empfangenen leiblichen und geistigen Ausstattung fähig ist. Es steht allerdings zu vermuten, dass in diesem Falle Protarchos nicht abgelehnt sondern angenommen hätte.

Man könnte vielleicht einwenden, dass ein so beschaffenes Menschenleben nicht mehr von blosser Lust sondern auch von Geistestätigkeit erfüllt wäre und dadurch gegen die Voraussetzung verstiesse. Allein diese Einwendung ist nicht zutreffend. Denn die Geistestätigkeit kommt hier nicht um ihrer selbst willen sondern nur deswegen und auch nur insoweit in Betracht als sie dazu dienen kann Lust zu erregen, sie ist also nicht Zweck oder Princip des Lebens sondern nur Mittel für den Lustzweck. Dass sie diess in reichem Maasse sein kann, hat Sokrates selbst im weiteren Laufe des Gespräches auseinandergesetzt, freilich ohne zu bemerken, dass er damit seinen früheren Ausführungen den Boden entzieht. So ist die Haltung des Philebos in dieser Frage einerseits mit sich selbst und mit der Natur der Dinge im Widerspruch, andererseits unvereinbar mit derjenigen Auffassung der Lust, welche von Platon in den Büchern vom Staate und damit übereinstimmend im Timaios (p. 81 D) verkündet wird.

II. Die Vernunft als Ursache.

Um das gegenseitige Verhältniss von Lust, Vernunft und dem aus beiden gemischten Leben genauer zu erkennen will Sokrates diese drei Zustände auf die Grundarten des Seienden zurückführen und unterscheidet zu diesem Ende vier solcher Grundarten:

- 1) das Grenzenlose,
- 2) das Begrenzende,
- 3) das aus diesen beiden Gemischte,
- 4) das die Mischung bewirkende Ursächliche.

Er reiht nun das aus Lust und Vernunft gemischte Leben in die dritte, die Lust in die erste, die Vernunft in die vierte oder die Kategorie der Ursache. Diese Einreihung ist, wie ich in meinen Platonstudien (S. 377) auseinander gesetzt habe, unmöglich; nachdem die dritte Kategorie eine Mischung der beiden ersten darstellen soll und die Lust zur ersten gehört, muss ohne Frage die Vernunft der zweiten zugewiesen werden. Der Herr Kritiker aber verteidigt die von Sokrates vorgenommene Einreihung mit folgenden, einer besonderen Beachtung empfohlenen Gründen. Es müsse, sagt er S. 5 und 6, zwischen dem göttlichen und dem menschlichen

Nus genau unterschieden werden, das eigentlich Ursächliche im Philebos sei der göttliche Nus oder die Weltvernunft, der menschliche Nus dagegen „und mit ihm die Phronesis“ sei nicht die oberste Ursache selbst sondern nur etwas ihr verwandtes (αἰτίας συγγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους p. 31A). Angewandt nun auf die Welt des Guten sei die Lust das Grenzenlose, wozu die Vernunft die Grenze bringe, durch deren Beimischung das Gute als ein begrenztes, als ein gemischtes und gewordenes Sein hervorgehe, die Mischung aber geschehe durch den Nus des Zeus, d. i. durch die Gottheit. „Der menschliche Nus“ heisst es weiter „ist nicht die eigentliche und oberste Ursache der Mischung sondern sie geht zu Lehen bei der Weltursache, als deren Werkzeug sie das Begrenzende in die menschlichen Triebe bringt. Durch sie wird die Lust in ihre vernünftigen Schranken gewiesen, sie ist die Grenzhüterin und so wird sie denn auch als die Grenze selbst genommen“.

Die Argumentation des Herrn Kritikers ist hier nur im Auszuge wiedergegeben, aber auch aus diesem ist ihr Charakter deutlich zu erkennen. Sie ist nämlich das Musterstück einer Ausdrucksweise, welche mit allen erdenklichen Anstrengungen das Kunststück vollbringen will, Ja und Nein zugleich zu sagen. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist so einfach wie möglich, sie lautet: in welche der vier Kategorien des Philebos gehört die menschliche Vernunft? Da die erste und die dritte Kategorie schon besetzt sind, so sind auf diese Frage folgende vier Antworten möglich: sie gehört in die zweite oder in die vierte Kategorie oder allenfalls in beide zusammen oder in keine von beiden. Für jede dieser Möglichkeiten findet sich in den Ausführungen des Herrn Kritikers ebensowol ein Ja wie ein Nein. Die menschliche Vernunft, sagt er, ist nicht die „oberste“ Ursache selbst, aber sie ist etwas ihr verwandtes, sie ist nicht die „eigentliche“ Ursache der Mischung, aber sie geht „zu Lehen“ bei der Weltursache und ist ihr „Werkzeug“, sie bringt das Begrenzende in die menschlichen Triebe, aber sie ist „nicht unmittelbar die Grenze selbst“, und sie wird doch wieder als „die Grenze selbst“ genommen, weil sie die „Grenzhüterin“ ist.

Alle diese Künste werden gemacht um eine klare Sachlage zu

verwirren und sich der Anerkennung der Tatsache zu entziehen, dass Sokrates auf seine eigene Frage eine verkehrte Antwort gegeben hat. An dieser Tatsache aber wird durch alle Anstrengungen nichts geändert werden. Vor allem wird daran nichts geändert durch die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Vernunft. Diese Unterscheidung ist allerdings im Philebos vorhanden, für die vorliegende Frage aber ohne Bedeutung. Wenn der Herr Kritiker andeuten zu wollen scheint — mit klaren Worten sagt er es natürlich nicht — dass Sokrates nur die göttliche Vernunft der vierten, die menschliche aber der zweiten Kategorie habe zuweisen wollen, so steht diess mit den Worten des Sokrates in offenem Widerspruch. Sokrates stellt nämlich die bestimmte Theorie auf, dass der Menschenleib ganz so zusammengesetzt ist wie der Weltleib. Dieselben vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde finden sich in beiden, nur im Menschenleibe in weit geringerer Vollkommenheit (p. 29 A f.); und ebenso sind die vier Kategorien des Seienden, die Sokrates hier nochmals namentlich aufzählt, in beiden vorhanden und haben in beiden dieselbe Bestimmung (p. 30 AB). Was die vier Kategorien bei uns Menschen vermögen, sagt er an der zuletzt angeführten Stelle, das muss ihnen auch im Weltleibe möglich sein. Es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, dass es unzulässig ist für die Kategorien des Menschenleibes eine andere Einreihung vorzunehmen als für die des Weltleibes und wenn Sokrates die Vernunft schlechthin in die Kategorie der Ursache stellt (p. 30 DE), so muss diess für die menschliche Vernunft ebenso gelten wie für die göttliche. — Nicht minder unzulässig aber wäre das andere Auskunftsmittel, die Vernunft der zweiten und vierten Kategorie zugleich zuzuweisen d. h. das ursächliche zugleich als das begrenzende zu erklären. Abgesehen davon, dass hiefür in den Worten des Sokrates sich nicht der geringste Anhaltspunkt findet, würde dadurch die Zahl der Kategorien von vieren auf drei eingeschränkt, während Sokrates immerfort von vier Kategorien spricht. Dazu kommt, dass Sokrates der vierten Kategorie eine Sonderstellung gegenüber den drei anderen anweist. Diese drei gehören enger zusammen, sie sind in ihrer Gesamtheit das gewordene und dasjenige, woraus

alles wird (τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα p. 27 A), ihnen steht die Ursache der Mischung und des Werdens selbständig gegenüber, sie ist das herrschende, jene sind das beherrschte (ebenda). Eine Zusammenwerfung der vierten Kategorie mit den drei anderen ist also ganz ausgeschlossen.

Wir stehen somit nach Wegräumung dieser verunglückten Beschönigungsversuche wieder auf demselben Punkte wie vorher, nämlich vor der einfachen Tatsache, dass Sokrates die Vernunft schlechthin, d. h. die göttliche wie die menschliche in die Kategorie der Ursache gereiht hat. Diese Einreihung aber ist aus drei Gründen verfehlt: sie widerspricht der Voraussetzung, dass das gemischte Leben eine Mischung aus grenzenlosem und begrenzendem ist, sie widerspricht der Voraussetzung, dass die Ursache der Mischung nicht zugleich ein Bestandteil der Mischung sein kann, sie beseitigt aus dem gemischten Leben die Kategorie der Begrenzung und damit alle die Vorteile, welche Sokrates aus der Begrenzung des Grenzenlosen abgeleitet hat.

III. Leibeslust, Seelenlust, Begierde.

Nachdem Sokrates die Einreihung in die Kategorien vollzogen hat, geht er dazu über das Wesen der Lust zu untersuchen. Hier aber ergibt sich ihm eine Schwierigkeit. Es wird kaum möglich sein, sagt er p. 31 B, die Lust abgesondert von der Unlust (λύπης χωρὶς) zu erfassen und doch kann nur an der reinen, mit Unlust unvermischten Lust das Wesen derselben gründlich erkannt werden (p. 32 CD). Diese Schwierigkeit sucht er, wie ich in meinen Platonstudien (S. 380) auseinandergesetzt habe, dadurch zu überwinden, dass er in den Vorgängen unseres Sinnenlebens die Zustände des Leibes und der Seele strenge von einander sondert und die ersteren als gemischte, die letzteren aber als reine Lust betrachten zu können meint. So habe im Zustande des Hungers die Unlust über die Leerheit von Speise ihren Sitz im Leibe, das Begehren zu essen dagegen gehöre ausschliesslich der Seele an, und wenn mit diesem Begehren die Hoffnung auf Erfüllung sich verbinde, so entstehe daraus eine der Seele allein, abgesondert vom Leibe (χωρὶς τοῦ σώματος p. 32 C. p. 34 C) angehörige, nicht mit Unlust vermischte

Lust. — Gegen diese Construction hatte ich eingewandt, dass sie das Wesen der Lust unverständlich mache, denn das Begehren müsse eben dort seinen Sitz haben wo die Unlust, weil jedes Begehren sich auf eine Aenderung des gegenwärtigen Zustandes richte und daher unmöglich dort entstehen könne, wo dieser Zustand nicht als Unlust empfunden werde.

Diese Bemerkungen werden von dem Herrn Kritiker mit besonderem Nachdruck bekämpft. Platon, sagt er S. 7, unterscheidet allerdings „im Philebos wie in der Republik“ leibliche und seelische Lüste, aber nicht in dem Sinne als gehörten nur die letzteren der Seele, die ersteren ausschliesslich dem Leibe, vielmehr ist alle Lust „als Lust, als Lustgefühl“ ebenso wie die Begierde etwas seelisches. Die Ursache kann im Leibe liegen, die Wirkung selbst aber gehört der Seele. „Bei der sinnlichen Begierde aber stellt Platon“ (d. h. der Verfasser des Philebos) „zwischen die körperliche Anregung und die begehrende Seelentätigkeit noch die *μνήμη* als notwendige Bedingung dazwischen, und indem er so in der *μνήμη* den nächsten Grund derselben sieht, erklärt er sie als τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γινόμενον εἶδος (32 C)“. — Es soll nun durchaus nicht bestritten werden, dass diess — jedoch mit Ausnahme der Ableitung der Begierde aus dem Gedächtniss — die Lehre Platons ist. Allein wenn sich herausstellt, dass die Lehre des Philebos eine ganz andere ist und dass insbesondere die Ableitung der Begierde aus dem Gedächtniss einen der stärksten Widersprüche gegen Platon enthält, so wird man einräumen müssen, dass sich hieraus ein gewichtiges Bedenken gegen die Echtheit des Philebos ergibt.

Der philebische Sokrates unterscheidet in den Vorgängen unseres Sinnenlebens (c. 17f.) zwei Arten von Lust, welche er als *ἐν εἶδος* und *ἕτερον εἶδος* einander gegenüberstellt. Er giebt zunächst die bekannte Definition: Störung der Harmonie durch Hunger, Durst und ähnliches ist Unlust, Wiederherstellung der Harmonie ist Lust. Diess wollen wir, sagt er, als Eine Art von Lust und Unlust setzen (τοῦτο ἐν εἶδος τιθώμεθα λόπης τε καὶ ἡδονῆς p. 32B). Nun aber, fährt er fort, nimm die Erwartung, welche in der Seele diesen Zuständen vorhergeht, und zwar die

der Lust vorhergehende als angenehm und zuversichtlich (ἡδὺ καὶ θαρραλέον), die der Unlust vorhergehende aber als ängstlich und schmerzlich (φοβερόν καὶ ἀλγεινόν p. 32C). Diess ist also, sagt Protarchos, eine zweite Art von Lust und Unlust (ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος), welche gesondert vom Leibe (χωρὶς τοῦ σώματος) in der Seele selbst durch Erwartung entsteht, und Sokrates stimmt ihm zu, indem er beifügt, dass wir es hier mit klaren und ungemischten Zuständen von Lust und Unlust zu thun haben (εἰλικρινέσι τε ἑκατέροις γιγόμενοις καὶ ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς) und dass es demnach hier möglich sein werde zu erkennen, ob die Lust an sich gut und begehrenswerth sei (p. 32CD).

Aus dem bisherigen ist zunächst soviel klar, dass die Seele in dieser zweiten Art von Lust eine andere Stellung einnimmt als in der ersten, sie ist hier, wie Sokrates wiederholt betont, vom Leibe gesondert. Um nun diese Sonderung begreiflich zu machen, will Sokrates dartun, dass die zweite Art von Lust ganz und gar aus dem Gedächtniss, also durch reine Seelentätigkeit entsteht (ὁ δὲ μνήμης πᾶν ἐστὶ γεγονός p. 33 C). Zu diesem Ende untersucht er vorerst das Wesen der Begierde und glaubt auch diese auf eine Thätigkeit des Gedächtnisses, nämlich auf die Erinnerung an den der Störung vorhergegangenen Zustand zurückführen zu können. Der Durst, sagt er p. 35 Ef., ist eine Begierde nach Anfüllung mit Getränk, welche bei demjenigen entsteht, der von Getränk entleert ist. Was der durstende begehrt, ist also das Gegenteil des Zustandes, in dem er sich tatsächlich befindet. Wie aber gelangt er zu diesem Begehren? Die Wahrnehmung kann ihn nicht darauf führen, denn diese kann ihm nur seinen tatsächlichen Zustand zum Bewusstsein bringen, welcher nicht der der Erfülltheit sondern der der Leere ist. Das Gedächtniss kann ihn nicht darauf führen, denn sonst könnte der zum ersten Mal entleerte kein Begehren nach Anfüllung haben, weil er solche noch nie erfahren hat und sich daher ihrer auch nicht erinnern kann. Auch mit dem Leibe kann er die Anfüllung nicht erfassen, weil dieser entleert ist. Somit bleibt nur übrig, dass die Seele die Anfüllung erfasse mittels des Gedächtnisses (τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐπάπτεσθαι λαπὼν, τῇ μνήμῃ ὁρῶν ὅτι p. 35 B).

Auf solche Weise sucht Sokrates die Begierde und in weiterer Folge die reine Lust der Seele aus dem Gedächtniss zu erklären. Es ist der geringste Fehler dieser Erklärung, dass sie falsch ist. Niemand wird sich überreden lassen, dass der Hungernde oder Durstende erst des Gedächtnisses bedarf um das Verlangen nach Speise oder Trank zu empfinden, dass der durch Nachtwachen erschöpfte erst durch das Gedächtniss veranlasst wird den Schlaf zu suchen, oder um ein noch kräftigeres Beispiel zu wählen, dass derjenige, der das Unglück gehabt hat unter die Räder eines Wagens oder die Hufe eines Pferdes zu geraten, erst infolge einer Action seines Gedächtnisses wünschen wird aus seiner peinlichen Lage befreit zu werden. Hievon abgesehen würde sich aus dieser Erklärung auch für das von Sokrates als so vergnüglich geschilderte Weichtierleben eine ganz merkwürdige Folge ergeben. Da dieses Leben unter anderem auch von jeder Erinnerung entblösst sein muss, so könnte in demselben zwar die Unlust der Entleerung von Speise und Trank, aber nicht das Verlangen zu essen und zu trinken entstehen, und der mit diesem Leben beglückte Mensch müsste unfehlbar binnen einigen Tagen verhungern und verdursten. Aber alles diess muss zurücktreten neben der unerhörten Leistung, dass Sokrates als Ergebniss der Untersuchung einen Satz verkündet, dessen Unmöglichkeit er in derselben Untersuchung unmittelbar vorher erwiesen hat. Aus dem Gedächtniss, sagt er mit Recht p. 35 A, kann die Begierde nicht erklärt werden, denn der Mensch begehrt auch nach Dingen, die er zuvor nie erfahren hat; wenige Zeilen weiter aber spricht er aus, dass die Begierde „offenbar“ aus der Erinnerung entstehe, weil ein anderer Erklärungsgrund für sie nicht denkbar sei.

So ist diese Erklärung an sich beschaffen. Nun soll ihr Verhältniss zur platonischen Seelenlehre in Betracht gezogen werden. Von den drei Teilen der Seele, welche Platon unterscheidet, hat jeder nicht nur seine besondere Verrichtung, sondern auch seine besonderen Begierden (Staat IX c. 7). Unter ihnen aber zeichnet sich der dritte unterste Teil oder die Sinnlichkeit durch die Vielgestaltigkeit und Heftigkeit (πολυειδία, σφοδρότης Staat p. 580 E) seiner Begierden so sehr aus, dass er das begehrlische (ἐπιθυμητικόν)

schlechtweg oder auch wegen seines Trachtens nach Geld und Gut als dem Mittel zur Befriedigung seiner anderen Begierden das habsüchtige (φιλοχρήματον) genannt wird. Nun ist aber dieser Teil der Seele zugleich der gedankenlose (ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν p. 429 D) und das Gedächtniss hat nicht in ihm sondern im denkenden Teile der Seele seinen Sitz. Mithin ist nach Platon bei den zahlreichsten und heftigsten unserer Begierden die Mitwirkung des Gedächtnisses geradezu ausgeschlossen und die Zurückführung der Begierde auf das Gedächtniss bedeutet daher nicht weniger als die völlige Umstossung der platonischen Seelenlehre — ein Umstand, der gleich manchem anderen für sich allein geeignet wäre die Unechtheit des Philebos ausser Frage zu stellen.

Wir müssen uns nun erinnern zu welchem Zwecke Sokrates die Untersuchung über die Begierde eingeschaltet hat. Sie soll den Nachweis liefern, dass an dem ἕτερον εἶδος, d. h. an jener Art von Lust und Unlust, welche aus Hoffnung und Befürchtung entsteht, der Leib nicht beteiligt ist, sondern dass diese ganz der Seele χωρὶς τοῦ σώματος angehört. Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit dem ἓν εἶδος, d. h. mit jener Lust und Unlust, welche unmittelbar aus der Störung und Herstellung der Harmonie hervorgeht? Gewiss ist bisher nur, dass an ihr der Leib beteiligt ist, ungewiss aber, in welcher Weise. Ist auch hier die Seele das empfindende, der Leib nur das anregende, oder gehört diese Art von Lust ganz dem Leibe an? Mit anderen Worten: haben nach dem Philebos Leib und Seele ihr gesondertes Empfindungsleben oder gehört das ganze Empfindungsleben der Seele an? Der Herr Kritiker behauptet mit Bestimmtheit das letztere, der Verfasser des Philebos mit gleicher Bestimmtheit das erstere. Sokrates fasst später im Laufe der Untersuchungen über wahre und falsche Lust die eben besprochenen Erörterungen in folgender Weise zusammen (p. 41 B): wir haben vor kurzem ausgesprochen, dass wenn die sogenannten Begierden in uns sind (d. h. in den Vorgängen unseres Sinnenlebens), der Leib auf seine eigene Weise und abgesondert von der Seele in seinen Zuständen bestimmt wird (ὥγα ἄρα τότε τὸ σῶμα καὶ χωρὶς τῆς ψυχῆς τοῖς παθήμασι διαίληται). Er wendet also denselben bezeichnenden Ausdruck, welchen er vorhin für das

Verhältniss der Seele zum Leibe gebraucht hatte, nur noch verstärkt durch das kräftige *δίχα* auch auf das Verhältniss des Leibes zur Seele an, der Leib ist *δίχα καὶ χωρὶς τῆς ψυχῆς* sowie die Seele *χωρὶς τοῦ σώματος*, d. h. Leib und Seele haben ihr selbständiges Empfindungsleben und ihre selbständige Lust und Unlust. Demgemäss spricht Sokrates weiterhin ganz bestimmt von Lüsten des Leibes und stellt sie den Lüsten der Seele entgegen. So sagt er p. 46C, es gebe dreierlei Mischungen von Lust und Unlust, nämlich solche, welche nur im Leibe, und solche, welche nur in der Seele ihren Sitz haben, endlich aber, fährt er fort, werden wir auch solche finden, in welchen Lüste und Unluste der Seele und des Leibes sich mit einander mischen (*τὰς δ' αὖ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀνευρήσομεν λύπας ἡδοναῖς μιχθείσας*). Wenn möglich noch deutlicher ist der Ausspruch p. 47C, wo Sokrates die soeben erwähnte Mischung leiblicher und seelischer Zustände noch genauer als eine solche bezeichnet, in welcher die Seele dem Leibe entgegengesetztes zur Mischung beiträgt, nämlich Unlust zur Lust und Lust zur Unlust (*περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, ὡς σώματι ταναντία ἐυβάλλεται λύπην τε ἄμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην κ. τ. λ.*)¹⁾.

Es wird nach alledem nicht mehr zweifelhaft sein wie wir uns das *ἐν εἶδος* und das *ἕτερον εἶδος* der Lust und Unlust zu denken haben. Beide entstehen aus einem und demselben Vorgang, nämlich aus einer Störung der Harmonie; das *ἐν εἶδος* ist die unmittelbare Wirkung des Vorganges und hat im Leibe abgesondert von der Seele seinen Sitz, das *ἕτερον εἶδος* ist die durch Erinnerung und Begierde vermittelte Wirkung des Vorganges und hat in der Seele abgesondert vom Leibe seinen Sitz. Wie wenig diese Construction mit der Lehre Platons vereinbar ist, welche alles Empfindungsleben ausschliesslich der Seele zuweist, hat der Herr Kritiker in den zuvor angeführten Bemerkungen selbst anerkannt und ist übrigens jedem Kenner Platons ohne weiteres klar.

¹⁾ Der Wortlaut der Stelle ist bekanntlich streitig, doch wird der Grundgedanke, dass Leib und Seele entgegengesetztes in die Mischung bringen, durch den Streit um so weniger berührt, als diese Stelle nur dasjenige wiederholt, was schon die im Texte angeführte Stelle p. 46C ausgesprochen hatte.

IV. Wahre und falsche Lust.

Einen breiten Raum füllt im Philebos die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lust, welche Sokrates mit allen Mitteln der Ueberredung dem Protarchos annehmbar zu machen sucht. Der Herr Kritiker verwirft gleich mir diese Unterscheidung, er bezeichnet sie sogar als „selbstverständlich verfehlt und unhaltbar“, trotzdem behauptet er, dass sie nicht geeignet sei den Glauben an die Echtheit des Philebos zu erschüttern sondern dass sie diesen Glauben noch bestärken müsse. Er begründet diess (S. 11f.) damit, dass eine gewisse Vermischung der Gebiete der Lust und der Erkenntniss, des praktischen und intellectuellen Vermögens, eine Eigentümlichkeit Platons sei, durch welche dieser „zu den sonderbarsten Verzerrungen der Tatsachen gekommen“ sei. Platon suche für alle Erscheinungen und Betätigungen des Geisteslebens einen objectiven Maßstab zu finden und beurteile sogar die Werke der Dichter nach ihrer Wahrheit und Falschheit, obgleich dichterischer Wert und objective Wahrheit „völlig incommensurable Dinge“ seien. Ebenso halte er es mit der Lust. Er habe zwar „eine durchaus richtige Ahnung von Wert und Bedeutung der Lust und einer gewissen Rangfolge ihrer verschiedenen Aeusserungen“, aber er bestimme diese Rangfolge nicht bloss nach dem Werte, welcher für die Lust das eigentümliche Kriterium sei, sondern in Analogie mit der Erkenntniss nach dem Maßstabe der Wahrheit und Falschheit und meine „selbst die sinnliche Lust ihres subjectiven Charakters gewissermassen entkleiden und einem rein objectiven Maßstab unterwerfen zu können“.

Diese ganze Beweisführung ruht mithin auf dem Satze, dass Platon den Fehler begangen habe das praktische Vermögen mit dem intellectuellen, die Lust mit der Erkenntniss zu vermischen und beide an dem Maßstabe der Wahrheit und Falschheit zu messen, der doch nur für die Erkenntniss Geltung habe. Allein dieser Satz enthält eine logische Erschleichung, mit deren Aufdeckung die ganze Beweisführung den Boden verliert. Es wird nämlich an Stelle des Gegensatzes: praktisches und intellectuelles Vermögen, unvermerkt das andere gesetzt: Lust und Erkenntniss, als ob die Lust mit dem praktischen, die Erkenntniss mit dem

intellectuellen Vermögen zusammenfielen. Nun ist aber die Lust weder ein praktisches noch ein intellectuelles Vermögen, sie ist überhaupt kein Vermögen, denn ein solches, ob praktisch oder intellectuell, ist immer etwas actives, eine Fähigkeit sich handelnd oder denkend zu betätigen, die Lust dagegen ist etwas passives, ein Erregungszustand des Leibes oder der Seele, in welchem diese sich nicht tätig sondern leidend verhalten. Selbst wenn es also richtig wäre, dass Platon das praktische und das intellectuelle Vermögen mit einander vermischt habe, so wäre man noch keineswegs berechtigt zu behaupten, dass er diese Vermischung auch auf die Lust ausgedehnt und sich dadurch eines groben Denkfehlers schuldig gemacht habe. Der Hinweis auf Platons Verhalten zur Dichtkunst beweist hier gar nichts. Man mag es unangemessen finden den Wert eines Dichtwerkes nach seiner historischen Treue zu beurteilen, obgleich bekanntlich auch in neuerer Zeit darüber gestritten wird, inwieweit dem Dichter gestattet sei von der historischen Wahrheit abzuweichen. Aber wie immer man hierüber denken mag, so liegt doch in der Anwendung dieses Maßstabes auf ein Dichtwerk kein Denkwidrspruch, ich kann ohne mich eines solchen schuldig zu machen fragen, ob das was der Dichter schildert wahr oder falsch ist. Wol aber liegt ein solcher Widerspruch in der Anwendung dieses Maßstabes auf die Lust, denn die Einteilung derselben in wahre und falsche Lust heisst nichts anderes als: die Lust ist einzuteilen 1) in Lust, welche Lust ist, und 2) in Lust, welche nicht Lust ist. Wer dem Platon eine solche Denkungsweise zumutet, der darf sich nicht mit der Anführung einer Analogie begnügen, welche in Wahrheit gar keine ist, sondern er hat den direkten Nachweis zu führen, dass Platon die Kategorie „wahr und falsch“ auf die Lust angewandt habe, und zwar hat er diess nicht aus dem Philebos, dessen Echtheit untersucht wird, sondern aus anderen Schriften zu erweisen, weil er sonst in den Cirkel verfielen, erst aus dem Philebos die Echtheit einer gewissen Lustlehre und dann aus dieser Lustlehre die Echtheit des Philebos darzutun.

Einen solchen Nachweis hat der Herr Kritiker nicht erbracht, wol aber habe ich in meinen Platonstudien (S. 386—389) den

Gegenbeweis geführt, dass der Begriff der falschen Lust den Schriften Platons und insbesondere den Büchern vom Staate, mit welchen der Philebos sich so vielfach berührt, völlig unbekannt ist. Dieser Nachweis ist aber einer Erweiterung fähig, welche ich in Anbetracht der Bedeutung des Gegenstandes hier beifügen zu sollen glaube. Es kommen dabei hauptsächlich die interessanten Erörterungen der Capitel 9—11 im neunten Buche des Staates in Betracht, zum vollen Verständniss aber ist es nötig an den Inhalt der unmittelbar vorhergehenden Capitel in Kürze zu erinnern.

Sokrates betrachtet im neunten Buche des Staates die Lebensweise des Tyrannen und vergleicht sie mit der des wahren Königs um zu erkennen, welche von beiden die glücklichere sei. Zu diesem Ende untersucht er das Wesen der Lust und der Begierde. Er geht dabei von seiner bekannten Dreiteilung der Seele aus und stellt den leitenden Gedanken auf, dass jedem der drei Seelenteile eine besondere Art von Lust und ebenso eine besondere Art von Begierden und Trieben entspreche (τριῶν ὄντων — ψυχῆς μερῶν — τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μὲν φαίνονται, ἐνδὲς ἐκάστου μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμίαι τε ὁσαύτως καὶ ἀρχαί p. 580D). Der begehrlische Teil verlangt nach Sinnengenuss sowie nach Geld und Gut, der mutige Teil nach Herrschaft, Sieg und Ruhm, der vernünftige Teil nach Erkenntniss der Wahrheit. In jedem Menschen ist einer dieser Triebe der herrschende, es giebt daher auch drei Gattungen von Menschen (ἀνθρώπων τριττὰ γένη p. 581C), eine weisheitliebende, eine ehrgeizige und eine gewinnsüchtige Gattung mit der einer jeden von ihnen eigentümlichen Art von Lust. Da ferner jede dieser Menschengattungen ihrem Lustideal entsprechend ihr Leben einrichten wird, giebt es auch drei verschiedene Lebensweisen, und unsere Untersuchung wird zu entscheiden haben, welche von ihnen die beste ist. — So entwickelt Platon hier sein Problem, welches sich von dem des Philebos nur durch die genauere begriffliche Sonderung unterscheidet. Wo der Verfasser des Philebos nichts anderes wahrnimmt als den Gegensatz zwischen dem Leben der Lust und dem der Erkenntniss, da erkennt Platons schärferes Auge eine Dreiheit von Lebensanschauungen, nämlich die des Philosophen, des ehrgeizigen

Strebers und endlich dessen, der lediglich seinem Erwerb und Gewinn nachgeht. Er offenbart damit einen wunderbaren Tiefblick in das menschliche Seelenleben wie in die Structur der menschlichen Gesellschaft, die im grossen und ganzen bis auf den heutigen Tag sich in die von Platon unterschiedenen drei Gruppen gliedert.

Die Lösung des Problems unternimmt Platon zunächst (c. 8) von einem Gesichtspunkt aus, der für die Vergleichung mit dem Philebos nicht in Betracht kommt. Er weist nämlich nach, dass in dem Streite der drei Lebensanschauungen die Meinung des Philosophen die vertrauenswürdigste sei, weil dieser an Erfahrung wie an Verständniss allen anderen Menschen überlegen sei; auf das innere Wesen der Lust geht er hiebei nicht ein. Um so bedeutungsvoller für unseren Zweck sind dagegen die Erörterungen der nächsten Capitel (9—11). In diesen will Sokrates den Nachweis führen, dass alle andere Lust ausser der des Weisen nicht ganz wahr noch rein sei (*οὐδὲ παναληθὴς οὐδὲ καθαρὰ* p. 583 B). Sein Nachweis zerfällt in zwei Teile, in deren erstem er seinen Gedanken durch ein Gleichniss erläutert, während die eigentliche Beweisführung dem zweiten Teile vorbehalten ist.

Im ersten Teile seines Nachweises geht Sokrates von der Erfahrungstatsache aus, dass uns die Befreiung von einer Unlust als Lust, das Aufhören einer Lust als Unlust erscheint. Daraus könnte, sagt er, die Meinung entstehen, Lust und Unlust seien nichts positives, sondern es sei immer nur die Herstellung des Normalzustandes, welche uns das eine Mal als Lust, das andere Mal als Unlust erscheine. Aber das ist nicht richtig, denn es giebt auch Lüste, die ohne vorhergegangene Unlust entstehen und deren Aufhören keine Unlust zurücklässt; nach beiden Richtungen kann die Lust am Wolgeruch als Beispiel dienen. Folglich sind Lust und Unlust nicht nur etwas negatives, sondern etwas positives, und wenn trotzdem der blossе Wiedereintritt des Normalzustandes uns manchmal als Lust, manchmal als Unlust erscheint, wenn wir also dieses negative für etwas positives halten, so muss dem eine Täuschung zu Grunde liegen. Diese werden wir durch folgenden Vergleich erkennen. Denken wir uns im Raume ein

Oben, ein Unten und eine Mitte zwischen beiden, und denken wir uns ferner einen Menschen, der das Oben nie kennen gelernt hat, sondern sich immer nur zwischen der Mitte und dem Unten hin und her bewegt. Wenn ein solcher sich von der Mitte nach abwärts bewegt, so wird er mit Recht glauben, sich nach dem Unten zu bewegen, wenn er aber von da wieder zur Mitte aufsteigt und diese erreicht hat, so wird er glauben das Oben erreicht zu haben, weil er das wahre Oben nicht kennt und daher die Mitte für das Oben hält. Ebenso verhält es sich mit Lust und Unlust. Diejenigen Lüste, welche nur in der Befreiung von Unlust bestehen, gleichen der Bewegung von unten bis zur Mitte, die Höhe wahrer Lust wird von ihnen nicht erreicht; wahre Lust ist nur die von vorhergehender Unlust unabhängige Bewegung von der Mitte nach oben. Von der ersteren Art sind die meisten und grössten jener Lüste, welche durch den Leib zur Seele gelangen, und zwar nicht nur diese Lüste selbst, sondern auch die in Gestalt von Furcht und Hoffnung ihnen vorhergehenden Empfindungen, doch kann auch in den Zuständen des Leibes reine Lust vorkommen, wie das Beispiel der Lust am Wolgeruch beweist.

Diess der erste Teil des Nachweises. Schon aus diesem ist klar zu ersehen, wie Platon sich das Verhältniss der nicht ganz wahren zur wahren Lust denkt. Beide Arten von Lust sind eine Bewegung und zwar eine Bewegung nach aufwärts. Aber in der aus Unlust entstehenden Lust kommt diese Bewegung zum Stillstande, bevor sie den ganzen Weg zurückgelegt hat, sie führt nicht bis an das oberste Ziel, sondern bleibt auf einer Mittelstufe stehen, während die oberste Stufe nur der wahren und reinen Lust zugänglich ist. Die Täuschung, welche dabei unterläuft, besteht also nicht darin, dass wir eine nur scheinbare Bewegung für eine wirkliche halten, denn wir bewegen uns wirklich und zwar nach aufwärts — sondern sie besteht darin, dass wir den mittleren Punkt, auf dem wir angekommen sind, für den Höhepunkt halten, weil wir den wahren Höhepunkt nicht kennen. Man kann daher im Sinne Platons die nicht ganz wahren Lüste als die unteren, die wahren aber als die oberen bezeichnen, und das nicht ganz wahre an jenen ist nicht, dass sie zu sein scheinen was sie nicht sind,

sondern dass sie den Begriff der Lust nicht erschöpfen, dass sie also wie schon der Name sagt nicht die ganze Wahrheit, sondern nur einen Teil der Wahrheit enthalten.

Was nun Sokrates bisher durch ein Gleichniss erläutert hatte, das wird im zweiten Teile seines Nachweises aus dem Begriffe der Lust dargetan. Betrachten wir nunmehr, fährt er fort, die Sache auf folgende Weise (*ὥδέ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει* p. 585A). Wir befinden uns zuweilen in Betreff des Leibes wie der Seele im Zustande der Leerheit; Hunger, Durst und anderes dieser Art sind Leerheiten des Leibes, Unwissenheit und Unverstand sind Leerheiten der Seele. Wenn wir nun dem Leibe Speise oder der Seele Einsicht zuführen, so ist das eine wie das andere eine Art von Anfüllung, und mit demjenigen erfüllt zu werden, was der Natur geziemt, ist Lust. Nun haben aber Einsicht und Tugend weit mehr Anteil am reinen Sein (*καθαρὰς οὐσίας* p. 585B) und an der Wahrheit als Speise und Trank, und ebenso die Seele weit mehr als der Leib. Wenn wir also der Seele Einsicht zuführen, so wird dasjenige, welchem selbst schon ein wahrhafteres Sein zukommt, auch noch mit einem wahrhafter seienden angefüllt, und daher muss die mit dieser Anfüllung verbundene Lust eine wahrhaftere und seiendere sein; wenn wir dagegen den Leib mit Speise anfüllen, so wird das weniger seiende mit einem weniger seienden erfüllt, und daher ist auch die damit verbundene Lust weniger verlässlich und wahr (*ἀπιστοτέρα καὶ ἥττον ἀληθῆς* p. 585E). Demzufolge werden der begehrlische und mutartige Teil der Seele, wenn sie sich selbst überlassen ihren Begierden nachgehen, niemals andere als die Lüste der niederen Gattung erlangen, zu wahrer Lust aber, soweit sie solcher überhaupt fähig sind (*ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν* p. 586D), werden sie nur dann gelangen, wenn sie sich von dem vernünftigen Seelenteile leiten lassen; somit wird nur diejenige Lebensweise, in welcher die ganze Seele den Anordnungen des philosophischen Teiles folgt, allen drei Teilen die ihnen eigentümliche beste und wahrste Lust gewähren. Dieser Lebensweise steht der blindlings seinen Launen folgende Tyrann am fernsten, der König am nächsten, und daher wird dieser ein unvergleichlich lustvolleres Leben führen als jener.

Mit diesen Ausführungen hat Sokrates das Wesen und den Unterschied der wahren und nicht ganz wahren Lust auf ihren begrifflichen Grund zurückgeführt und es ist nun klar zu erkennen, warum die unteren Lüste einerseits wirkliche Lüste, andererseits aber nicht ganz wahre Lüste sind. Jede naturgemässe Anfüllung ist Lust, und da die Natur des Leibes unbedingt erfordert, dass dieser von Zeit zu Zeit mit Speise und Trank erfüllt wird, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese Anfüllung wirkliche Lust ist. Da aber dem Leibe selbst sowie den Dingen, mit welchen er erfüllt wird, nur ein minder vollkommenes Sein zukommt, so kann auch die Anfüllung sowie die mit ihr verbundene Lust nur eine unvollkommene sein. Mit diesem Worte ist denn auch der Gedanke Platons auf das genaueste bezeichnet: es giebt vollkommene und unvollkommene Lust und diese Einteilung schliesst alle anderen in sich, welche von Sokrates im Laufe der Untersuchung erwähnt wurden. Die vollkommene Lust ist die ganz wahre und reine, die unvollkommene die nicht ganz wahre und unreine, jene ist die Lust des vernünftigen Seelenteiles oder des Weisen, diese die Lust der unteren Seelenteile oder des Unweisen. Zu den unvollkommenen Lüsten ist nach der nunmehr gegebenen Begriffsbestimmung gleich den anderen Sinnenlüsten auch die Lust am Wolgeruch zu rechnen, welche Sokrates vorher als ein Beispiel reiner Lust angeführt hatte. Denn wenngleich sie ohne vorhergehende Unlust entsteht, die Seele sich also in ihr von der Mitte nach oben bewegt, so ist sie doch nur eine Anfüllung des Leibes und gehört mithin nach der bestimmten Erklärung des Sokrates zur unvollkommenen Art. Sokrates schaltet deshalb in den zweiten Teil seines Nachweises die ausdrückliche Bemerkung ein, dass die beiden unteren Seelenteile nur in beschränktem Masse an wahrer Lust teilhaben können (ὡς ὅτιν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν p. 586 D).

Man wird gegenüber dieser Lusttheorie vor allem den Vorwurf zurückweisen müssen, dass Platon vom Werte der Lust und von der Rangfolge ihrer verschiedenen Erscheinungen nicht mehr als „eine richtige Ahnung“ gehabt habe. Selbst wenn man dieser Theorie nicht in allen Teilen zustimmen sollte, wird man ihr das Zeugniß nicht versagen können, dass sie an Klarheit und Be-

stimmtheit nichts zu wünschen übrig lässt. Auf Grund der Lehre von den drei Seelenteilen und seiner ontologischen Ansichten ordnet Platon das ganze Gebiet des menschlichen Trieblebens und stellt an die Spitze den Begriff der vollkommenen Lust des obersten Seelenteiles mit den Merkmalen der vollkommenen Wahrheit, Reinheit und Dauerhaftigkeit; unter ihr stehen die Lüste der übrigen Seelenteile, welche in dem Masse, als sie diesem obersten Begriffe sich nähern, mehr oder minder wahr, aber niemals ganz wahr sein können. Diese Einteilung stellt sich also zugleich als eine mit Rücksicht auf den Lustwert geordnete Stufenfolge der einzelnen Lüste dar. Deshalb ist insbesondere die Bemerkung unzutreffend, dass Platon die Rangfolge der Lustarten nicht bloss nach ihrem Wert als dem ihnen „eigentümlichen Kriterium“, d. h. nach ihrer Fähigkeit dem Menschen Befriedigung zu gewähren, sondern auch nach ihrer angeblichen Wahrheit und Falschheit bestimmt habe. Vielmehr hat er im Eingange wie am Schlusse seiner Untersuchung mit deutlichen Worten gesagt, dass für ihn gar keine andere Rücksicht massgebend sei als die auf den „Wert“ der einzelnen Lustarten. „Wenn nun“ sagt Sokrates p. 581 E „die verschiedenen Lüste und Lebensweisen mit einander im Streite sind, nicht darüber wie man schöner oder hässlicher, edler oder unedler, sondern gerade darüber wie man vergnügter und schmerzloser lebe, wie sollen wir erkennen, welche von ihnen am wahrsten spricht?“ Und ebenso giebt er am Schlusse dem Leben des königlich gesinnten Mannes nicht deswegen den Vorzug weil er schöner oder edler, sondern weil er vergnügter, und zwar siebenhundertneunundzwanzigmal vergnügter lebt als der Tyrann (p. 587 B, E).

Somit ist, wie es scheint, der Beweis erbracht, dass die in den Büchern vom Staate aufgestellte Einteilung in wahre und nicht ganz wahre Lust mit der philebischen Einteilung in wahre und falsche Lust nichts gemein hat. Demgemäss gelangen die beiden Werke auch in der Beurteilung der einzelnen concreten Lüste zu ganz verschiedenen Ergebnissen, was hier noch in aller Kürze angedeutet werden soll. Die Lüste, welche aus der Wiederherstellung der gestörten Harmonie des Leibes entstehen; also die

Mehrzahl der Sinnenlüste, sind nach dem Philebos wahre, wenn auch nicht reine Lust; nach den Büchern vom Staate dagegen gehören sie zu der nicht ganz wahren Gattung. Besonders bezeichnend ist aber die verschiedene Beurteilung der Erwartungszustände, welche in Gestalt von Hoffnung und Furcht diesen Lüsten vorhergehen. Der Philebos enthält einen umständlichen Nachweis dafür, dass diese Zustände zum Unterschiede von den eigentlichen Sinnenlüssen reine und wahre Lust oder Unlust enthalten; dagegen erklären die Bücher vom Staate, dass sie den unmittelbaren Sinnenlüssen völlig gleichstehen (*κατὰ ταῦτ' ἔχουσιν* p 584 C), mithin weder wahr noch rein sind. Endlich sei in diesem Zusammenhange nochmals auf die verfohlten Aussprüche des Philebos über das sogenannte mittlere Leben hingewiesen. Ich habe schon in meinen Platonstudien (S. 388) bemerkt, dass dieses mittlere Leben des Philebos etwas anderes ist als der mittlere Zustand, von welchem die Bücher vom Staate sprechen. Der philebische Sokrates meint damit einen dauernden Lebenszustand, welcher von Lust und Unlust, also von jeder Störung und Wiederherstellung ganz unberührt bleibt, so dass das Leben in völliger Apathie verfließt, mit Einem Worte: das kynische Lebensideal. Die Bücher vom Staate hingegen sprechen, wie soeben auseinander gesetzt, von derjenigen Mittelstufe, welche nach Aufhebung einer vorhergegangenen Störung wieder erreicht wird. Wenn nun die Bücher vom Staate (IX p. 585 A) sagen, dass ein solcher Zustand nur durch den Gegensatz gegen die vorhergegangene Unlust als Lust empfunden wird, sowie das Graue neben dem Schwarzen demjenigen hell erscheint, der das Weiße nicht kennt, so ist das ein scharfsinniger und treffender Ausspruch. Wenn hingegen der Philebos das in Apathie verfließende Leben als das hervorragendste Beispiel falscher Lust bezeichnet (p. 42 C f.), so ist das nicht nur an sich unverständlich, sondern es wird damit auch der Gedanke der Kyniker entstellt. Denn diese wussten ganz gut, dass ein solches Leben kein Leben der Lust sei, und sie priesen es gerade darum, weil sie die Lust für etwas verderbliches hielten, ein Gedanke, welchen der Stifter der Schule bis zu dem bekannten Satze zuspitzte, dass er lieber von Sinnen sein als Lust empfinden möchte (*μᾶλλον μὲν ἢ*

ἡσθαίην Diog. Laert. VI, 3). Es ist also ganz verkehrt den Kynikern vorzuwerfen, dass sie falsche Lust für die wünschenswerteste hielten.

V. Dialektik.

Als ein besonders charakteristisches Merkmal des Philebos habe ich die in dem Werke trotz aller schönen Phrasen kundgegebene Geringschätzung der Dialektik bezeichnet (Platonstud. S. 359, 406). Der philebische Sokrates behauptet, dass die Dialektik oder die Kenntniss des Wahren nicht genügt um dem Menschen ein glückliches Leben zu verschaffen, sondern dass er dazu auch der Kenntniss der falschen, d. h. irdischen Dinge bedarf, weil er sonst sich lächerlich machen und nicht einmal seinen Weg nach Hause finden würde. Die Ansicht Platons (Theät. c. 24 u. 25, Staat VII c. 2 u. 3) ist aber eine ganz andere. Auch Platon ist sich darüber klar, dass der Philosoph mit den irdischen Dingen ungeschickt verfahren und deshalb verlacht werden wird, aber er ist weit entfernt ihn deswegen zu bedauern und erklärt vielmehr, dass mit diesem Lachen nur die Lacher sich lächerlich machen und dass der Philosoph trotz seiner Ungeschicklichkeit das glücklichste Leben führt. Der Gegensatz der beiden Standpunkte ist einleuchtend und im Wesen der platonischen Denkungsweise tief begründet. Dennoch leugnet ihn der Herr Kritiker und meint (S. 15), dass auch nach Platon der Philosoph mit der blossen Dialektik nicht auskomme, denn auch er müsse von der Betrachtung der Idee „wieder hinabsteigen in die Niederungen des Lebens“ und zu diesem Ende werde ihm in den Büchern vom Staate die Beschäftigung mit praktischen Wissenschaften wie mit der Kriegskunst und den Künsten des Messens, Rechnens und Wägens empfohlen.

Diese Einwendungen treffen aber die Sache nicht. Es ist gewiss, dass die genannten Künste auch nach Platon dem Philosophen notwendig sind, und zwar nicht nur dann, wenn er in die Niederungen des Lebens hinabsteigt, sondern auch dann, wenn seine Seele denkend „das All durchschweift, die Erde in ihren Höhen und Tiefen ausmisst (γεωμετροῦσα), den Lauf der Sterne erforscht und die Natur alles Seienden zu ergründen sucht“ (Theät. p. 173 E). Aber gegen das Lachen der unvernünftigen Menge

können ihm diese Künste nichts helfen, denn die Ungeschicklichkeit, wegen der er verlacht wird, hat ihren Grund nicht in dem Mangel dieser Künste, sondern in etwas ganz anderem. Sie ist, wie Platon des ausführlichsten auseinandersetzt, die unvermeidliche Folge davon, dass sein an die Klarheit der Gedankenwelt gewöhntes Auge ihm zunächst den Dienst versagen muss, wenn es in die Verworrenheit der Erdendinge versetzt wird und dass es geraumer Zeit bedürfen wird um seine Sehkraft dem irdischen Dunkel (τῷ παρόντι σκότῳ) wieder anzupassen (Staat VII p. 517 A, D). Das Lachen der Menge hat daher für den Philosophen durchaus nichts beschämendes oder beängstigendes, es ist vielmehr nur ein Beweis dafür, dass er in einer reineren Welt zu leben gewohnt ist. Eben deshalb aber giebt es für ihn auch kein Abhilfsmittel dagegen, denn dieses könnte der Natur der Sache nach nur darin bestehen, dass er in den „Niederungen des Lebens“ sich wieder häuslich niederliesse, d. h. dass er aufhörte Philosoph zu sein, weil er sonst bei jeder Rückkehr aus seinen Höhen dem albernen Lachen aufs neue begegnen müsste.

VI. Die Idee des Guten.

Wol noch wichtiger als das eben besprochene Bedenken ist dasjenige, welches sich aus der Haltung des Philebos gegenüber der Idee des Guten ergibt. Wenn wir das Gute, heisst es im Philebos p. 65 A, nicht in Einer Idee erfassen können, so wollen wir es in dreien erfassen, nämlich in Schönheit, Ebenmass und Wahrheit, und wollen sagen, dass diese als Eines und als das Gute (τοῦτο οἶον ἔν, τοῦτο ὡς ἀγαθόν ἔν) unsere Mischung zur guten machen. Ich habe in meinen Platonstudien (S. 398f.) auseinandergesetzt, dass hiemit die Idee des Guten, diese Grundsäule der platonischen Lehre beseitigt und durch eine Dreiheit von Ideen ersetzt ist, so dass von ihr nichts mehr übrig bleibt als ein leerer Name. Der Herr Kritiker aber bestreitet diess; das Wort „Idee“, sagt er S. 17, sei in der angeführten Stelle wie auch anderwärts von Platon nicht in seinem specifischen Sinne gebraucht, es bedeute hier nur „Gestaltung (Form, Art)“ und damit hebe sich der ganze angebliche Widerspruch; es sei deshalb auch der von mir angestellte

Vergleich zwischen dieser Philebosstelle und der Darstellung des Guten in den Büchern vom Staate (VI c. 17 f.) „von vorneherein verfehlt“.

Es kommt demnach alles darauf an, wie in der angeführten Stelle des Philebos das Wort „Idee“ zu verstehen sei. Nun liegt es aber auf der Hand, dass das Wort hier gar nichts anderes bedeuten kann als die Idee im specifischen Sinne oder das Wesen-an-sich des Guten. Nachdem Sokrates die richtige Mischung zwischen Lust und Erkenntniss gefunden hat, untersucht er, was in ihr dasjenige Etwas sei, welches sie zu der guten und von allen begehrten mache. Dieses Etwas ist nicht einer von den Bestandteilen der Mischung — denn sonst wäre dieser Bestandteil und nicht die Mischung das Gute — und schon daraus ist klar, dass es nichts anderes sein kann als die von den Bestandteilen verschiedene Wesenheit des Guten, welche in einem bestimmten Mischungsverhältniss der Bestandteile ihren Ausdruck findet. Diess wird noch deutlicher durch dasjenige, was Sokrates in seiner weiteren Prüfung von Lust und Erkenntniss sagt. Er will nämlich feststellen, inwieferne Lust und Erkenntniss, jede für sich, dem Guten verwandt seien, er bestimmt aber diese Verwandtschaft nicht nach dem Verhältniss, in welchem die eine und die andere in der Mischung enthalten ist, sondern nach ihrem Anteil an eben demselben Etwas, welches die Mischung selbst zur guten macht. Nicht weil die Erkenntniss in der Mischung enthalten ist, sondern weil sie, ganz abgesehen von der Mischung, an Schönheit, Ebenmass und Wahrheit grossen Anteil hat, ist sie dem Guten nahe verwandt, und weil die Lust von diesen drei Ideen sehr wenig an sich hat, steht sie dem Guten ferne (Phil. p. 65 B—E). Alles diess findet endlich entscheidende Bestätigung in den Ausdrücken, deren sich Sokrates in der Eingangs erwähnten Stelle bedient. Wir wollen das Gute, sagt er, das wir in Einer Idee nicht erfassen können, in der Dreiheit von Schönheit, Ebenmass und Wahrheit erfassen, und wollen sagen, dass diese drei als Eines (οὐόν ἓν) und als das Gute die Mischung zur guten machen. Deutlicher kann er nicht aussprechen, dass zunächst die einheitliche Idee des Guten aufzusuchen wäre, und dass er nur weil er diese nicht zu finden

weiss eine Dreiheit als Einheit genommen an ihre Stelle setzt um in Ermangelung der wahren Einheit wenigstens eine scheinbare Einheit herzustellen. Nur gewaltsame Deutung oder vielmehr Missdeutung kann aus dieser Stelle etwas anderes herauslesen wollen.

Vergleicht man nunmehr diese Stelle mit der Darstellung des Guten in den Büchern vom Staate — ein Vergleich, der in meinen Platonstudien nur angedeutet ist — so findet man, dass beide Werke in einem ganz eigentümlichen Verhältnisse zu einander stehen. Es handelt sich nicht nur in beiden um das Wesen des Guten, sondern auch die genauere Formulirung der Frage ist in beiden Werken dieselbe. Auch in den Büchern vom Staate (p. 506 B) lautet die an Sokrates gerichtete Frage dahin, ob die Lust oder die Erkenntniss das Gute sei. Aber die Uebereinstimmung reicht noch weiter. Merkwürdiger Weise giebt Sokrates auch in den Büchern vom Staate die Erklärung ab, dass keines von jenen beiden das Gute sei, sondern ein von ihnen verschiedenes Drittes. Darüber freilich, was dieses Dritte sei, gehen die beiden Werke weit auseinander. Nach dem Philebos ist es jenes seltsame dreitheilige Gemisch von Erkenntniss, Lust und Wahrheit, welches wieder durch eine andere Dreiheit, nämlich durch Ebenmass, Schönheit und Wahrheit die Qualität des Guten erhält. In den Büchern vom Staate dagegen wird nur soviel gesagt, dass das Gute das erhabenste aller Dinge, der Grund alles Seins und Bestehens, aller Wahrheit und Erkenntniss ist und dass es an Ursprünglichkeit und Kraft (*πρᾶξαις καὶ δυνάμει* p. 509 B) noch das Sein übertrifft: sein Wesen aber zu bestimmen erklärt sich Platon zur Zeit unvernünftig. Erwägt man nun die auffallende Uebereinstimmung beider Werke in der Grundlegung der Untersuchung, erwägt man ferner, dass der Philebos gerade dasjenige zu leisten unternimmt, was Platon nicht geleistet hatte, nämlich die Bestimmung des Wesens des Guten, so wird man der Vermutung einige Berechtigung zuerkennen, dass der Verfasser des Philebos durch diesen Abschnitt der Bücher vom Staate zu seiner Arbeit angeregt wurde und dass er auch auf diesem Punkte darauf ausging, die Mängel Platons oder das, was er für solche ansah, zu verbessern. Die Verbesserung

ist freilich so ausgefallen, dass sie den Beifall Platons kaum gefunden hätte.

VII. Die Rangliste.

Es konnte nach allem vorhergegangenen nicht anders erwartet werden als dass der Herr Kritiker auch in Betreff der am Schlusse des Philebos entworfenen Rangliste der Elemente des Guten mein Urteil verwerfen und die Liste in allen Punkten zu verteidigen suchen würde. Ich glaube jedoch mich hierüber in meinen Platonstudien (S. 401f.) zur Genüge ausgesprochen zu haben und will demnach hier nur auf Einen Punkt von allgemeinerer Bedeutung mit wenigen Worten eingehen. Ich habe bemerkt, dass die Aufstellung einer solchen Rangliste überhaupt mit dem Begriffe des Guten unverträglich sei, denn das Gute müsse das schlechthin vollendete sein, diese Vollendung aber würde aufgehoben, wenn auch nur Eines seiner Elemente fehlte und daher könne von einer Rangordnung unter diesen nicht die Rede sein. Der Herr Kritiker erwidert, dass mehrere Dinge, die für eine Mischung „gleich unentbehrlich“ seien, doch für sich betrachtet von sehr verschiedenem Werte sein können; Unentbehrlichkeit für die Mischung und eigener selbständiger Wert seien eben sehr verschiedene Begriffe und somit werde die Lust, weil an sich, in freiem Zustande den bestimmenden Eigenschaften der Mischung am fernsten stehend, wenn es auf ein absolutes Rangverhältniss ankomme „auch in der Gebundenheit die unterste Stufe einnehmen“. — Gegen die Prämissen des Herrn Kritikers ist nichts einzuwenden, um so mehr aber gegen die daraus gezogene Folgerung. Gerade weil Unentbehrlichkeit für die Mischung und selbständiger Wert ganz verschiedene Begriffe sind, hat derjenige, dem es obliegt eine gewisse Mischung herzustellen, nicht nach dem selbständigen Werte eines Dinges, sondern nur nach seiner Tauglichkeit für die Mischung zu fragen. Nun kann es allerdings Grade der Tauglichkeit geben; ist diese aber wie in unserem Falle bis zur Unentbehrlichkeit, d. h. bis bis zum denkbar höchsten Grade der Tauglichkeit gesteigert, so hören alle Abstufungen auf und es kann nicht davon die Rede sein, dass ein für die Mischung unentbehrlicher Bestandteil in dieser eine höhere oder tiefere Stufe einnehmen werde.

Die erneute Ueberschau des Philebos hat mithin Ergebnisse geliefert, durch welche das in meinen Platonstudien ausgesprochene Urteil in allen Punkten bestätigt wird. Die Zerfahrenheit und Gedankenschwäche des Werkes sowie die Unvereinbarkeit desselben mit demjenigen, was wir als den Urbestand der platonischen Lehre kennen, sind aufs neue deutlich zu Tage getreten und so darf denn die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen werden, dass es diesem Werke am längsten vergönnt war sich mit einem Namen zu schmücken, dessen es in keiner Hinsicht würdig ist.