Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 1. Heft.

I.

Die neueste Athetese des Philebos.

Von

Prof. Dr. **Apelt** in Weimar.

Die platonische Forschung wird nur zu oft vor Aufgaben gestellt, die einigermassen vergleichbar sind mit der des Tauchers in Schillers herrlicher Ballade. Von kecker Hand wird ein goldener Becher — hier irgend ein Juwel aus der platonischen Dialogenschatzkammer — in den Schlund hinabgeworfen: der Taucher muss sich nun finden, der ihn aus der Tiefe wieder emporholt. Allerdings ist der Lohn hier kein so verlockender wie derjenige, welcher dem lieblichen Edelknechte winkt — wofür auch glücklicher Weise das Mass der Lebensgefahr entsprechend geringer ist — aber es bleibt doch immer eine Art Anstandspflicht sowohl gegen die Manen des grossen Philosophen selbst wie gegen seine Erben d. h. gegen einen nicht geringen Teil der gebildeten Welt, ihm, falls eine ernstlichere Gefährdung seines Besitzstandes vorliegt, seinen Nachlass unverkürzt zu wahren.

Es ist der Philebos, dem die neueste Athetese gilt, ein Schicksal, das ihn nicht zum ersten Mal trifft. In seinen sonst in mancher Hinsicht schätzenswerten Platonstudien nämlich hat F. Horn vor einiger Zeit diesen Dialog einer Kritik unterzogen, welche die Unmöglichkeit darthun soll, ihn mit dem Namen Platons fernerhin in Verbindung zu lassen. Ich habe, ohne mich dort auf eine

Begründung meines Urteils einlassen zu können, bereits bald nach dem Erscheinen des Hornschen Buches in der deutschen Litteraturzeitung kurz meine Meinung über diesen Versuch des Verfassers ausgesprochen und würde auf die Sache nicht zurückkommen, wenn ich nicht beim Lesen einer neuerlichen Besprechung des nämlichen Buches von Seiten eines Leipziger Gelehrten auf die Aeusserung gestossen wäre, die Ausführungen Horns hätten seinen wie vermuthlich manches Andern Glauben an die Echtheit des Philebos stark erschüttert.

Dem gegenüber dürfte es zur Beruhigung etwa geängsteter Gemüter doch am Platze sein zu zeigen, was es mit den, wie es scheint, so imponirenden Einwürfen Horns gegen den platonischen Ursprung des Philebos eigentlich auf sich hat.

Von vorn herein hat der Philebos ein so entscheidendes ausdrückliches Zeugniß des Aristoteles und daneben eine Reihe von gleichfalls unzweideutigen Anspielungen für sich, dass man allen Grund haben würde, selbst die stärksten Anstösse, Widersprüche und Unebenheiten, falls sich dergleichen finden sollten, eher der Unachtsamkeit, vielleicht auch Altersschwäche Platons zuzuschreiben als der unzeitigen Geschäftigkeit eines Fälschers. Indess wir wollen vor der Hand von dem Zeugniß des Aristoteles vollständig absehen und uns nur fragen: finden sich im Philebos thatsächlich Mängel, welche mit dem, was uns als platonisch bekannt ist, unverträglich, finden sich Ansichten, die dem grossen Denker unter keinen Umständen zuzutrauen wären?

Dass der Philebos in formeller Beziehung auf der Höhe platonischer Kunst stehe, ist eine Ansicht, die zwar ehemals auch manchen eifrigen Verfechter gefunden hat, die aber gegenwärtig wohl nur von wenigen geteilt wird. Dass auch in der Gedankenführung manche Sonderbarkeiten und Unebenheiten vorkommen, soll gleichfalls bereitwillig zugegeben werden. Dass aber diese Mängel in einem Grade auftraten, der für Platon beispiellos und darum ein unwiderlegliches Zeugniß der Unechtheit sei, das ist eine Behauptung, die, um als haltbar zu gelten, besser bewiesen sein müsste als sie es ist. Folgen wir dem Urheber der Einwände nach der von ihm eingehaltenen Reihenfolge.

Das Thema des Dialogs ist bekanntlich die Frage nach dem wahren Lebensgut. Gleich zu Anfang treten uns die gegensätzlichen Meinungen, scharf formulirt, entgegen. Philebos, dessen Satz von Protarchos aufgenommen wird, behauptet, in Freude und Lust bestehe das wahre Gut für alle Geschöpfe, Sokrates dagegen, in dem Besitze und der Bethätigung der höheren Erkenntniskräfte. Der letztere deutet aber alsbald auf die Möglichkeit hin, dass es ein Drittes, Besseres gebe als Lust und Einsicht; dann würde von diesen beiden dasjenige den Vorrang haben, welches mit jenem Dritten näher verwandt sei. Um den Streit zum Austrag zu bringen, spitzt Sokrates die Sache so zu: man denke sich einerseits ein Leben der Lust rein für sich, ohne die höheren Erkenntniskräfte¹⁾ und anderseits ein Leben der reinen Erkenntniss, ohne jede Zugabe von Lust. Die erstere Zumutung nun findet Horn unzulässig und unlogisch, weil dadurch die specifisch menschliche Lust von vorn herein ausgeschlossen würde. „Das Leben, welches Sokrates schildert, sagt er, ist nach seinen eigenen Worten dasjenige einer Auster und kann darum nur einer Auster, aber nicht einem Menschen genügen.“

Wenn jemand, wie es hier Philebos gethan, eine paradoxe Behauptung aufstellt und noch dazu eine solche, die massgebender Grundsatz für unsere ganze Lebensauffassung sein soll, so ist es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des prüfenden Gegners, diese Behauptung bis in ihre äussersten Consequenzen zu verfolgen. Denn nur, wenn sie sich auch bis dahin bewährt, hat sie die Präsumpcion thatsächlicher Haltbarkeit für sich. Verfücht jemand gegen mich den Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, so werde ich ihm die denkbar crassesten Fälle der Anwendung dieser Maxime vor Augen rücken und ihn dadurch überführen. Genau dies ist es, was Platon hier thut. Er zeigt, wohin man kommt, wenn man schlechtweg die Lust, ohne Rücksicht auf *φρόνησις*, zum Princip

¹⁾ Ohne die höheren Erkenntniskräfte, sage ich. Denn die *αἰσθησις* muss man sich immer als Bedingung auch der niedrigsten Lust denken. Die Trennung in abstracto kann sich nur auf die höheren Erkenntniskräfte beziehen und so meint es Platon auch. Denn er spricht ausdrücklich nur von *φρόνησις*, *σοφία*, *μυῖα*, *ἐπιστήμη*, *λογισμολογία*.

des Lebens macht, und er ist dazu vollkommen berechtigt. Denn Philebos und Protarchos haben ihren Satz ganz allgemein eingeführt ohne irgend eine nähere Bestimmung oder Bedingung der Lust, sie haben ihn ausdrücklich als giltig für alle Geschöpfe, *πᾶσι ζώοις* p. 11 B hingestellt. Und p. 60 A wird er ausdrücklich wieder mit den Worten aufgenommen *Φίληβος φησι τὴν ἡδονὴν σκοπεῖν ὁρθὸν πᾶσι ζώοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τοῦτου στοχάζεσθαι*. Aehnlich 66 D *Φίληβος τὰγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ πάντα*. Hätte Philebos die *φρόνησις* bei seiner Behauptung schon dunkel oder klar mitgedacht, so hätte er nicht von allen Geschöpfen reden, ja seine Behauptung überhaupt nicht in scharfen Gegensatz zu der des Sokrates stellen dürfen. Denn dann hätte ja Platon den Protarchos im Sinne Horns antworten lassen müssen oder können: deine Zumutung, mir ein Leben der Lust in abstracto für sich zu denken, hat für mich gar keinen Sinn; denn ich meine ja, dass zur Lust auch die Einsicht gehört und diese erst recht. „Gut“, hätte dann Sokrates geantwortet, „damit räumst du unzweideutig ein, dass ohne die *φρόνησις* die Lust nichts Menschenwürdiges sei: die menschliche Lust steht also unter der Bedingung der *φρόνησις* und der oberen Erkenntnisskräfte überhaupt; mithin ist die *φρόνησις* das Höhere, die Lust das von ihr Abhängige“. Allein so leicht macht es Protarchos dem Sokrates nicht. Sein Satz lautete vielmehr ganz allgemein, dass die Lust das allen Geschöpfen gute sei. Zu diesem Begriffe der Lust gehört offenbar die *φρόνησις* nicht; denn die Lust würde dann aufhören, eine Lust für alle Geschöpfe zu sein. Des Sokrates Ansicht zeichnet sich gerade dadurch vor jener aus, dass er von vorn herein das specifisch Menschliche vor Augen hat. Platon hat also vollkommen Recht, wenn er zeigt, wohin man kommt, wenn man schlechtweg die Lust zum Princip des Lebens macht.

Dieser Strick wäre also nicht recht tauglich den Platon zu erwürgen. Er ist, wie des Hudibras Strick, aus Sand gedreht. Und nicht besser ist das Material, aus dem die nächste Schlinge verfertigt ist. In der bekannten pythagorisirenden Stelle, in welcher Platon den Gegensatz des *ἄπειρον* und *πέρας* ergänzt zu den vier Gliedern des *ἄπειρον*, des *πέρας*, des aus beiden Gemischten und

der Ursache der Mischung, soll der Verfasser des Philebos den Widerspruch begangen haben, mit dem Grenzenlosen (der Lust) die Ursache der Mischung (den νοῦς) gemischt zu haben. Hören wir Horn selbst (p. 376ff.):

„Indem Sokrates diese Aufstellung (die obige Vierteilung) auf Lust und Erkenntniss anwendet, reiht er das aus diesen beiden gemischte Leben in die Kategorie des gemischten Seins, die Lust aber in die Kategorie des Grenzenlosen ein. Daraus würde folgen, dass die Vernunft als der zweite Bestandteil des gemischten Lebens in die Gattung des Begrenzenden gehören muss. Dies kann um so weniger zweifelhaft sein, als Sokrates (p. 27 D) ausdrücklich erklärt, das gemischte Leben müsse deshalb zur dritten Kategorie gerechnet werden, weil diese nicht aus beliebigen zweien (δυσὶν τινοῖν), sondern aus dem gesammten Grenzenlosen durch die Grenze gebundenen gemischt sei. Die Mischung muss also Grenzenloses und Begrenzendes enthalten und da das Grenzenlose in ihr die Lust ist, ergibt sich unabweislich, dass das Begrenzende nur die Vernunft sein kann. Sokrates aber setzt unbegreiflicher Weise die Vernunft in die Kategorie des Ursächlichen und macht dadurch diesen Abschnitt des Philebos völlig unverständlich. Denn das gemischte Leben, welches nach seiner ausdrücklichen Erklärung eine Mischung von Grenzenlosem und Begrenzendem sein soll, wird dadurch zu einer Mischung von Grenzenlosem und Ursächlichem, wenn nämlich die Annahme einer solchen Mischung gestattet wäre.“

Hätte Horn den Philebos mit etwas mehr Geduld und etwas weniger Voreingenommenheit gegen den Verfasser gelesen als er es gethan, so hätte er sehen müssen, dass der νοῦς, das eigentlich Ursächliche, hier die Weltvernunft, der göttliche νοῦς des Anaxagoras, der Demiurg des Timaeus, kurz die Gottheit ist. „Zu sagen“ heisst es p. 28 E, „dass Vernunft alles anordnet, ziemt dem, der den Weltbau und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaute und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.“ Und an anderer Stelle (30 D): „Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohnen ein eine königliche Seele und königliche Vernunft wegen der Kraft der Ursache.“ Von dieser herrschenden Weltvernunft ist der νοῦς in uns und mit ihm

die *φρόνησις* wohl zu unterscheiden: er ist nicht die oberste *αἰτία* selbst, sondern nur *αἰτίας ἐυγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* (31 A), ebenso wie das Feuer (und die übrigen körperlichen Elemente dem analog) in uns sich nährt und entsteht und beherrscht wird von dem allgemeinen Weltenfeuer (29 C). Angewendet nun auf die Welt des Guten ist *ἡδονή* das *ἄπειρον*, wozu *φρόνησις* das *πέρας* bringt (p. 63 B), durch dessen Beimischung das *ἀγαθόν* als *πεπερασμένον*, als *οὐσία μικτὴ καὶ γεγεννημένη* hervorgeht. Diese Mischung geschieht aber durch den *νοῦς* des Zeus, d. i. durch die Gottheit.

Die Unterscheidung zwischen göttlichem *νοῦς* und menschlicher *φρόνησις* hat Horn gar nicht in Anschlag gebracht bei seiner Rechnung, die demnach auch nicht stimmt. Die *φρόνησις*, d. i. der für das menschliche Handeln thätige *νοῦς*, bringt Mass, Gesetz und Ordnung in unser Thun, er ist allerdings nicht unmittelbar die Grenze selbst, aber er ist das Begrenzende, das die Grenze mit sich Führende, *τό πέρας ἔχον*. Man beachte wohl, dass Platon sich gerade dieses Ausdruckes, *τό πέρας ἔχον*, statt des blossen *πέρας* mit Vorliebe bedient (cf. p. 24 A, wo sich der Ausdruck zweimal, ebenso 26 B zweimal, ausserdem 27 E, wozu auch zu vergleichen p. 25 D der Ausdruck *περατοειδής*), natürlich nicht in dem Sinne des *πεπερασμένον* wie es manche haben auffassen wollen, sondern in dem sprachlich durchaus zulässigen Sinne, den wir ihm eben gaben. Badham that also meines Erachtens sehr Unrecht, wenn er dies *ἔχον* tilgte. Der menschliche *νοῦς*, hier, weil es das praktische Gebiet gilt, die *φρόνησις*, ist nicht die eigentliche und oberste Ursache der Mischung, sondern sie geht zu Lehen bei der Weltvernunft, 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 Grenze selbst genommen. Das ist nichts Auffälliges. Denn im menschlichen Seelenleben, um das es sich doch hier handelt, muss überall lebendige Kraft wirksam gedacht werden: eine Grenze ohne begrenzende Seelenthätigkeit ist hier undenkbar. Aber dass diese begrenzende Seelenkraft überhaupt vorhanden ist und als begrenzender Teil in die Mischung eingeht, das ist nicht das Werk

der menschlichen Seele — denn ihr kommt keine urschöpferische Kraft zu — sondern der göttlichen Vernunft, ein Verhältniss, das ganz erinnert an die Weltseele im Timaeus, welche die das Weltall und seine Teile umspannende und nach bestimmten Abmessungen ordnende Grenze, das *πέρας*, dabei zugleich beseelt wie die *φρόνησις*, aber doch nicht die urschöpferische Macht, die eigentliche *αἰτία τῆς μίξεως* ist. Es ist hier also im Grunde die eigene Unachtsamkeit, die zur Anklage, freilich zu einer nichts weniger als erdrückenden Anklage gegen Platon umgekehrt wird.

Noch leichter wird sich Platon gegen den nächsten Klagepunkt verteidigen können. Denn hier zeigt sich der blinde Eifer, mit dem der ganze Angriff unternommen ist, auf seiner Höhe. Platon unterscheidet im Philebos wie in der Republik (z. B. 485 D) körperliche und seelische Lüste, aber keineswegs in dem Sinne, als gehörten nur die letzteren der Seele, die ersteren ausschliesslich dem Körper; vielmehr ist alle Lust, als Lust, als Lustgefühl, lediglich Eigentum der Seele, und der Unterschied ist nur der, dass die körperliche Lust unmittelbar veranlasst und angeregt wird durch Zustände des Körpers, die seelische Lust dagegen (wie Erwartung, Hoffnung) ihren unmittelbaren Ausgangspunkt in der Seele (z. B. in dem Gefühle der Unlust) hat. (Bei weiterer Rückverfolgung der Ursachen wird man auch hier unter Umständen bald auf körperliche Zustände stossen.) Dass das Lustgefühl an sich ebenso wie die *ἐπιθυμίαι*, die Begierden, etwas Seelisches, Geistiges sind, darüber ist sich Platon völlig klar, eine Einsicht, mit der er manchen Neueren beschämen könnte und die wir ihm zum hohen Verdienste anrechnen. Die sinnliche Lust wird wohl körperlich angeregt, aber sie lebt in der Seele. Die Ursache liegt im Körper, die Wirkung selbst aber gehört der Seele. Bei der sinnlichen Begierde aber stellt Platon zwischen die körperliche Anregung und die begehrende Seelenthätigkeit noch die *μνῆμη* als notwendige Bedingung dazwischen, und indem er so in der *μνῆμη* den nächsten Grund derselben sieht, erklärt er sie als *τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς φυχῆς διὰ προσβολὰς γινόμενον εἶδος* (32 C).

Diese Auffassung des Wesens der Lust kündigt sich schon gleich im Beginne des Dialogs an, wo die Lust ebenso wie die *φρόνησις*

als ἔτις ψυχῆς τις καὶ διάθεσις vorläufig bezeichnet wird. Dann wird 32 AB die Definition von Unlust und Lust, als Störung einerseits und als naturgemässe Wiederherstellung andererseits ausdrücklich in Bezug auf das ἔμψυχον εἶδος gegeben. Ferner: Nicht der Körper hungert und durstet, sondern die Seele, wie 35 CD dargelegt wird. Und 55 B heisst es: „Wie? Ist es nicht unvernünftig, dass in Körpern und in vielen andern Dingen sich weder Gutes noch Schönes finden soll, sondern nur in der Seele und dass nun hier nur die Lust von dieser Art sein soll, während Tapferkeit, Besonnenheit, Geist und was alles sonst die Seele Gutes besitzt, es nicht wären?“ Danach sind auch selbstverständlich 46 BC und 50 D zu erklären, auf welche Stellen es nicht nötig ist näher einzugehen.

Dies ist Platons Lehre. Was aber lässt ihn Horn lehren? „Sokrates sucht, sagt er p. 380, eine Art von reiner Lust zu construiren, indem er die Zustände der Seele von denjenigen des Leibes strenge sondert und beide als völlig selbständig und sogar gegensätzlich einander gegenüberstellt. Er legt auf diesen Gedanken offenbar grossen Wert, denn er kommt in der Erörterung über wahre und falsche Lust auf denselben zurück und spricht ihn womöglich noch deutlicher aus. Dasjenige, was begehrt, sagt er p. 41 C, und zwar das den Zuständen des Leibes Entgegengesetzte begehrt, ist die Seele, dasjenige aber, was Schmerz oder Lust in sich aufnimmt, ist der Leib. Diese Theorie hat für den ersten Blick etwas Blendendes und scheint eine tiefe Einsicht in das Wesen der Lust zu offenbaren, genauere Betrachtung aber zeigt, dass sie unhaltbar ist und das Wesen der Lust völlig unverständlich macht. Sie läuft nämlich darauf hinaus, dass Lust und Begehren von einander strenge zu scheiden sind, dass wir in dem von Speise entleerten Leibe zwar die Empfindung der Unlust haben, aber nicht das Begehren zu essen, in der Seele dagegen dieses Begehren, aber ohne jede Empfindung von Unlust. Allein das Begehren muss notwendiger Weise ebendort seinen Sitz haben, wo die Unlust. Denn jedes Begehren ist ein Begehren nach Aenderung des gegenwärtigen Zustandes und kann daher unmöglich dort entstehen, wo dieser Zustand nicht als Unlust empfunden wird.“

Die Belegstelle, auf die sich Horn für diese seine Auffassung beruft, ist die oben durch den Druck hervorgehobene. Er hat es nur verabsäumt, den griechischen Originaltext daneben zu setzen. Wir holen das nach: Der Text lautet 41 C: Οὐκοῦν τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχὴ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων, τὸ δὲ τὴν ἀλγυδόνα ἢ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον. Das heisst: „Nicht wahr, das was nach Zuständen begehrt, die denen des Körpers entgegengesetzt sind, das war die Seele? Was aber den Schmerz oder irgend eine Lust durch Empfindung verursacht (darbietet), war der Körper?“ Also genau das, was wir oben als Platons Theorie kurz entwickelt haben. Die sinnliche Lust wird veranlasst durch den Körper, aber sie hat nicht ihren Sitz im Körper. Ursache und Wirkung sind eben etwas von einander Verschiedenes.

Wie ist nun Horn auf seine Uebersetzung und Deutung der fraglichen Worte gekommen, auf die er im Verlauf seiner Untersuchung als auf eine ganz besonders wichtige Errungenschaft wiederholt zurückweist? (p. 390. 406). Es scheint dadurch, dass er für *παρεχόμενον* las *παραδεχόμενον*. Aber das findet sich in keiner Handschrift und in keinem Druck, ist auch von Niemandem conjectirt worden, weil niemand so verwegen war, dem Platon durch eine solche Conjectur etwas ihm völlig Fremdes, seine wahre Ansicht ins gerade Gegenteil Verkehrendes aufzubürden. Auch Horn scheint diese Conjectur denn doch nicht gemacht zu haben, weil er sonst darüber ein Wort hätte mitteilen müssen. Es bleibt also nichts übrig als anzunehmen, dass er nicht weiss, was *παρεχόμενον* heisst. Und auf diese seine Unkunde hin bezichtigt er den Platon eines gröblichen Widerspruchs nicht nur mit der gesunden Vernunft, — denn diese fordert eben das, was die Philebosstelle in Wirklichkeit sagt — sondern auch (p. 381f.) mit der Republik, wo ganz richtig und wie wir hinzufügen können, völlig in Uebereinstimmung mit dem Philebos von αὐτὴ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνεσθαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί (p. 584 C) die Rede ist.

Im Verlauf seiner Untersuchung über diese Frage beruft sich Horn wiederholt auf die Worte Phil. 32 C ἀμέλεις λόγους τε καὶ ἡδονάς. Um Klarheit zu erlangen, wird es nötig sein, die ganze

Stolle herzusetzen: ἐν γὰρ τούτοις (nämlich den vorher beschriebenen Zuständen der Hoffnung und Furcht) οἶμαι, κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, εἰλικρινέσι τε ἑκατέροις γιγνομένοις, ὡς δοκεῖ, καὶ ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς, ἐμφανὲς ἔσεσθαι τὸ περὶ τὴν ἡδονήν, πότερον ὅλον ἐστὶ τὸ γένος ἀσπαστόν, ἢ τοῦτο μὲν ἑτέρῳ τινὶ τῶν προειρημένων δοτέον ἡμῖν γενῶν, ἡδονῇ δὲ καὶ λύπῃ, καθάπερ θερμῷ καὶ ψυχρῷ καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, τοτὲ μὲν ἀσπαστόν αὐτά, τοτὲ δὲ οὐκ ἀσπαστόν, ὡς ἀγαθὰ μὲν οὐκ ὄντα, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνια δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔστιν ὅτε φύσιν. Die durch den Druck hervorgehobenen Worte deutet Horn so, als sollten sie sagen, die ἐπιθυμία, als gehoffte Lust, werde die Lust ganz unvermischt, rein von Unlust, und umgekehrt die Unlust rein von Lust zeigen. Wäre dem so und gälten diese Worte ganz uneingeschränkt, so hätte Horn ganz Recht mit seiner Behauptung, dass sie im Widerspruch stehen mit dem, was folgt. Denn da wird gerade der unzweideutige Nachweis geführt, dass auch diesem nach Platon rein psychischem Gefühle der Lust sich allerhand Zustände von Unlust, zunächst körperlichen Ursprungs, beigesellen, ja weiterhin wird sogar gezeigt, dass auch rein psychische Lust mit rein psychischer Unlust auf mannigfache Weise gemischt erscheint. Scheinen jene Worte also von Seiten des Sinnes bedenklich, so sind sie es noch mehr von Seiten der Grammatik. Denn ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς ist grammatisch unhaltbar. Für die Erledigung der sachlichen Schwierigkeit lassen sich zwei Wege denken. Man kann nämlich εἰλικρινέσι und ἀμίκτοις, statt auf die völlige Trennung von Lust und Unlust, auf die Trennung von körperlicher und psychischer Lust beziehen. Im Vorhergehenden handelte es sich um körperliche Lust, wo Körper und Seele immer zusammen im Spiele sind, hier um angeblich rein psychische Zustände. Platon würde dann sagen: wir haben hier einen Fall vor uns, wo es sich um rein psychische Lust oder Unlust handelt und da wird uns vielleicht das Wesen beider völlig klar entgegentreten. Denn wir haben es da zu thun mit der Lust rein als Seelenbeschaffenheit, ohne körperliche verursachende Vorgänge. Die Erklärung darf nach den unmittelbar vorhergegangenen Worten τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον, gewiss als zulässig gelten. Will man sie aber nicht gelten lassen und

das εὐλκρινέσι καὶ ἀμύκτοις durchaus auf die Mischung von Lust und Unlust beziehen, so bleibt zweitens der Ausweg übrig, dies als eine bloss vorläufige, hypothetische Annahme des Sokrates zu betrachten, die im Folgenden als nicht stichhaltig erwiesen wird. Dafür könnten zu sprechen scheinen die gehäuften vorsichtigen Verklausulirungen οἷμαι, κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὥς δοκεῖ, die innerhalb zweier Zeilen in dem nämlichen Satz alle dicht hinter einander folgen. Das grammatische Bedenken aber zu beseitigen scheint es mir nicht einer Änderung der Worte selbst zu bedürfen, wie sie mehrfach versucht worden ist, sondern einer blossen Aenderung der Interpunction. Setzt man nämlich das Komma statt hinter ἡδονῆς hinter ἀμύκτοις, so kommt man zu folgender, meines Erachtens befriedigenden Erklärung: „es wird sich deutlich herausstellen, ob von Schmerz und Lust die letztere durchweg etwas Gutes ist, oder ob beide zuweilen wünschenswert, zuweilen es auch nicht sind“.

Man sieht, die Worte fügen sich ohne Zwang einer Erklärung, die nicht zu Ungunsten Platons ausfällt. Wenn wir sie geltend machen, so erfüllen wir damit nur eine Interpretenpflicht. Denn jeder Schriftsteller von gesundem Verstand hat das Recht zu verlangen, dass man ihn nicht mit Widersprüchen belaste, wo der Wortlaut es nicht geradezu fordert.

Was die Lustlehre anlangt, so gibt es allerdings einen Punkt, wo die Kritik Horns, abgesehen von vielem Schiefen im Einzelnen, im Allgemeinen doch berechtigt ist: das ist die Unterscheidung, welche Sokrates zwischen wahrer und falscher Lust macht. Diese, übrigens von Protarchos wiederholt abgelehnte und dadurch als eigenthümlich platonische Anschauungsweise im Dialog selbst gekennzeichnete Unterscheidung ist selbstverständlich verfehlt und unhaltbar. Allein sie spricht nicht wider Platon als den Verfasser, sondern gerade für ihn. Denn der hier begangene Fehler, nämlich eine gewisse Vermischung der Gebiete der Lust und der Erkenntniss (Vorstellung), des practischen und intellectuellen Vermögens, dergestalt, dass Gesichtspunkte und Merkmale wie hier das Merkmal der Wahrheit und des Irrthums, der Richtigkeit und der Falschheit, die thatsächlich nur für das letztere Vermögen Gültigkeit haben,

auch auf das erstere übertragen werden, ist echt platonisch, so platonisch, dass gerade er, vorausgesetzt auch die sonstige Zweifelhafteigkeit des Dialogs, auf Platon als den Verfasser deutlich hinweisen würde. Die Gesetze der Erkenntniss bilden für Platon schliesslich die höchste Norm. Denn die Gegenstände der Erkenntniss tragen den Charakter des Objectiven; wir können uns über sie wohl im Irrthum befinden, aber das ändert nichts an ihrer wahren Beschaffenheit, die durch Berichtigung des Irrthums erkannt werden kann. Dies Moment des Objectiven giebt in den Augen Platons der Erkenntniss ihre herrschende Stellung auch im Gebiete des Aesthetischen und der Ethik, für welche letztere bei Platon die Einsicht bekanntlich mehr Bedeutung hat als die besondere Beschaffenheit der Thatkraft (des Willens). Platons Geist ist immer nach dem Objectiven hin gerichtet und nichts liegt mehr im Zuge specifisch platonischen Denkens, als das Streben einen objectiven Wertmesser für alle Erscheinungen und Bethätigungen des Geisteslebens sich zu bilden. Man denke z. B. an den Maassstab, mit dem er im zehnten Buche der Republik die nachahmende Dichtung rücksichtlich des angeblichen Grades ihrer Wahrheit beurteilt und zugleich verurteilt: die dichterischen Erzeugnisse sind um drei Grade von dem wahren Sein entfernt und darum steht es schlimm genug um ihre Wahrheit und — um ihren Wert. Es werden hier also völlig incommensurabele Dinge, dichterischer Wert und objective Wahrheit, an einander gemessen. Platon ist so in dem Bestreben, objective Normen für alles aufzustellen, zu den sonderbarsten Verzerrungen der Thatfachen gekommen. Es liegen bei ihm gewissermaassen zwei Seelen im Kampf mit einander: weitschauender philosophischer Seherblick einerseits, ein gewisser schematisirender Rationalismus anderseits, dichterische Intuition und Gestaltungsgabe einerseits, eine gewisse dürre Systematisirungssucht anderseits. Daher gewisse Widersprüche, wie u. a. der folgende: Platon zeigt z. B. Rpl. 472 D die durchaus richtige Anschauung von den Werken der Kunst als idealisirenden Schöpfungen des Geistes, die geradezu die Bestimmung haben bis zu einem gewissen Grade von der sinnlichen Wahrheit abzuweichen. Allein diese Unbefangenheit des Urteils dauert nur

so lange, als er sich nicht in den Zwang classificirender Theorie begiebt. Wo er ins Theoretisiren und Systematisiren verfällt, wie im zehnten Buch der Republik, da wird gerade das Abweichen von der Wahrheit, auch der sinnlichen Wahrheit, zum Fehler und Vorwurf für die Kunst.

Aehnlich auch in unserem Falle. Platon hat eine durchaus richtige Ahnung von Wert und Bedeutung der Lust und einer gewissen Rangfolge ihrer verschiedenen Aeusserungen. Aber sobald er diese Rangfolge bestimmen will, bezieht er sie nicht bloss auf ihren Wert, als das ihnen eigenthümliche Kriterium, sondern sofort auch auf eine angebliche Wahrheit und Falschheit derselben, in Analogie mit der Wahrheit und Falschheit der Erkenntniss. Eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, die zu einer Vergewaltigung der Thatsachen führt. Platon meint selbst die sinnliche Lust ihres subjectiven Charakters gewissermaassen entkleiden und einem rein objectiven Maassstab unterwerfen zu können. Man mache unter den uns bekannten griechischen Philosophen denjenigen ausfindig, der einen derartigen Versuch nach der ganzen Tendenz und der besonderen Art der Ausführung in ähnlicher Weise, wie er im Philebos vorliegt, hätte machen können. Das zu leisten wäre höchstens derjenige im Stande gewesen, dem Platon seine Ansichten in den Mund legt, nämlich Sokrates, sonst niemand.

Stimmen wir, wenn auch aus ganz anderen Gesichtspunkten, als sie für Horn bestimmend sind, in die Verurteilung der Uebertragung von Kriterien, die nur der Erkenntniss zukommen, auf das Lustgefühl ein, so finden wir, wie schon oben angedeutet, um so mehr Veranlassung zum Dissens im Einzelnen. Es würde ermüdend und unfruchtbar sein, auf alle diese Einzelheiten einzugehen. Nur einiges sei hervorgehoben.

Platon sagt p. 38 C, die δόξα entstehe jedesmal aus Wahrnehmung und Gedächtniss. Das Gedächtniss schreibt in das Buch unserer Seele gewisse Reden ein. Hat dieser Schreiber richtig geschrieben, dann ist die Vorstellung richtig, im anderen Falle falsch. „Man wird, sagt nun Horn p. 384, nicht umhin können, diese Darstellung geradezu als eine Platttheit zu bezeichnen, denn sie sagt schlechterdings nichts anderes als: meine Vorstellung ist

richtig, wenn ich richtig vorstelle, und falsch, wenn ich falsch vorstelle.“ Aber man stelle daneben, was Platon wirklich (p. 39 C) sagt: „ist das Gedächtniss treu und zuverlässig, so sind es auch unsere Urteile (δόξα und λόγος).“ Gedächtniss und Urteil sind nicht dasselbe und damit schwindet die angebliche Tautologie.

Für die Richtigstellung ferner der langen Ausführungen über das Verhältniss der Lustlehre des Philebos zu der des Antisthenes erlaube ich mir Horn auf Zellers Bemerkungen zu verweisen in der Phil. d. Gr. II, I⁴ 308,1. Dadurch wird sich auch ein Teil der Missverständnisse erledigen, die ihm in der Beurteilung des Verhältnisses des Philebos zur Republik untergelaufen sind. Ich meinerseits hebe nur noch den wiederholt gegen Platon gemachten Vorwurf hervor, dem gemäss er sich insofern widersprechen soll, als nach p. 33 B die Lebensweise, welche weder Lust noch Unlust kennt, sondern ausschliesslich der Einsicht gewidmet ist, als die göttliche hingestellt, dagegen später genau dieselbe Lebensweise (soll wohl heissen Lebensansicht rücksichtlich der Lust) als hervorragendstes Beispiel falscher Lust angeführt werde. Thatsächlich handelt es sich um zwei sehr verschiedene Standpunkte. Die zweite Lebensansicht nämlich bezieht sich auf einen Gleichgewichts- oder Nullpunkt zwischen (sinnlicher) Lust und Unlust, der denjenigen, welche dieser Ansicht huldigen, als wahrhafte Lust erscheint: eben in dieser Einbildung besteht die Falschheit ihrer Lust. Die Götter dagegen sind über Lust und Schmerz überhaupt erhaben, also auch über jene Einbildung. Selbst die Antistheniker, die von den Vertretern jenes zweiten Standpunktes wohl zu unterscheiden sind und die Lust überhaupt verwerfen, haben mit dem Götterstandpunkt nichts gemein. Denn sie sind dem wechselnden Spiel von Lust und Unlust durchaus nicht enthoben wie die seligen Götter; sie spüren diese Vorgänge an ihrem Leibe wie sie jeder Mensch an sich spüren muss (ὡς ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν ἔρμηνεύειν 43 A) und darum erklären sie ausdrücklich die Lust als Entweichen der Unlust. Sie geben also eine Definition der Lust, halten sie aber für nichts Gesundes (p. 44 D), sehen sie vielmehr für etwas Negatives und den obigen Gleichgewichtspunkt noch nicht für etwas Positives, nicht für wirkliche Lust an, die sie überhaupt

leugnen. Eben darum kann man von ihnen für den Begriff der falschen Lust manches lernen, wie Platon meint.

Nachdem Platon die verschiedenen Arten der Lust sehr eingehend, die der Erkenntniss kurz abgehandelt hat, geht er an das Hauptgeschäft, die beste Mischung beider, als Grundlage des wünschenswertesten Lebens. Diese Mischung findet ebensowenig Gnade in den Augen Horns wie alles Frühere. Dass ausser der Dialektik auch andere, nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Kenntnisse hereingezogen werden, will ihm nicht zu Sinn. Ja die Darstellung erscheint ihm nicht nur direct unplatonisch, sondern sogar ausdrücklich gegen Platon gerichtet. „Es ist, heisst es p. 396. Platons feststehende Ansicht, dass Dialektik oder Philosophie und Vertrautheit mit irdischen Dingen nichts mit einander zu schaffen haben und dass es geradezu das Schicksal und Kennzeichen des Philosophen ist auf Erden verlacht zu werden, was aber nicht hindert, dass sein Leben das allein glückselige und wünschenswerte und kein anderes damit zu vergleichen ist. Mit dieser Auffassung sind aber die angeführten Aussprüche im Philebos einfach unvereinbar. Es ist undenkbar, dass Platon die Ansicht vertreten habe, dass die Philosophie erst der Ergänzung durch die Künste des irdischen Treibens bedürfe um ihren Anhängern ein wünschenswertes Leben zu sichern, es kann vielmehr kaum zweifelhaft sein, dass auch diese Stelle des Philebos eine Polemik gegen den platonischen Standpunkt darstellen soll.“

Platon war gewiss ein Idealist, aber er war nicht blind gegen die Forderungen und Erscheinungen des praktischen Lebens. Selbst in der Republik, die doch ausdrücklich bestimmt ist, das Ideal des Staates zu zeichnen, müssen die idealen philosophischen Staatsleiter, wie sie sich von der Erkenntniss der sinnlichen Dinge allmählich und stufenweis zur denkenden Betrachtung der Idee erhoben haben, so auch wieder hinabsteigen in die Niederungen des Lebens, sie müssen mit praktischen Wissenschaften wie der Kriegskunst u. s. w. vertraut sein. Die Kunst des Messens, Rechnens und Wägens wird im zehnten Buche der Republik als unerlässliches Mittel gegen die Täuschungen der Sinne empfohlen u. s. w. Also selbst der Philosoph kommt nach Platon nicht mit der blossen Dialektik aus.

Aber will denn Platon im Philebos bloss das ἀγαθόν für seine Berufsgenossen schildern? Will er nicht das allgemein menschliche Gut, ja noch umfassender τί ποτ' ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν p. 64 A darstellen? Oder besteht etwa die Menschheit nach Platon aus lauter Philosophen?

Selbst das wird dem Platon verübelt und als absurd hingestellt (p. 397), dass er die Lüste redend einführe, denn es werde damit den Lüsten zugemutet, dass sie denken und erkennen und zwar das Wesen der Erkenntniss selbst erkennen sollen und wie die Lüste dies fertig bringen sollen, sei kaum zu begreifen. Dann durfte also Platon doch auch nicht die Gesetze im Kriton redend einführen. Denn sind denn diese etwa denkende und erkennende Wesen? Zu so wunderlichen Ausstellungen kommt man, wenn man sich einmal in die Rolle des stets verneinenden Geistes hineinbegiebt.

Weiter will es Horn nicht gefallen, dass neben den wahrsten Arten der Erkenntniss und Lust die Wahrheit noch einen besonderen Bestandteil der Mischung bilden soll. Denn sie sei ja schon in ihnen enthalten. Um dies Verhältniss begreiflich zu machen, könnte man sich auf den Timaeus berufen, wo der dritte Bestandteil der Mischung lediglich eine Zusammensetzung aus den beiden ersten ist. Aber man hat das nicht einmal nötig. Denn die ἀλήθεια ist doch von wahrer Einsicht insofern noch zu unterscheiden, als sie für Platon neben ihrer subjectiven Bedeutung nicht selten auch die des Objectiven, Gegenständlichen, hat. Sie ist bei Platon nicht immer bloss Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserer Erkenntniss, sondern öfters auch der Gegenstand der Erkenntniss selbst. So wird denn die ἀλήθεια in der Republik unmittelbar mit dem ὄν zusammengestellt, ἀλήθειά τε καὶ ὄν z. B. Rpl. 501 D. 508 D.

Ein Haupttrumpf ferner, den Horn ausspielt, ist der p. 398 f. angestellte Vergleich zwischen der Bestimmung des ἀγαθόν im Philebos und der Idee des Guten in der Republik. Dieser Vergleich, der nach Horn zu einem zwar nicht unlösbaren, aber doch höchst auffälligen Widerspruch führt, indem im Philebos das ἀγαθόν nicht eine Idee sei, sondern sich aus dreien zusammensetze, ist von

vornherein verfehlt. Denn im Philebos handelt es sich an erster Stelle um das menschliche ἀγαθόν, daneben auch um das ἐν τῷ παντί ἀγαθόν. Was das letztere sei — man könnte dabei vielleicht an etwas mit der Weltseele Zusammenhängendes denken — bleibe dahingestellt, aber beides ist wohl zu unterscheiden von der Idee des Guten, der Gottheit. Denn diese ist ja offenbar der königliche νοῦς im Philebos, die Ursache der Mischung, das überweltliche Princip. Man darf sich hier nicht durch das Wort ἰδέα täuschen lassen. Wenn es 64 A heisst τί ποτ' ἐν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντί πέφυκεν ἀγαθόν καὶ τίν' ἰδέαν αὐτὴν εἶναι μαντευτέον, so ist ἰδέαν hier nicht die Idee, sondern Gestaltung (Form, Art). Das geht klar daraus hervor, dass αὐτὴν grammatisch auf gar nichts anderes sich beziehen kann, als auf das vorhergehende μῖξιν καὶ χρᾶσιν. Dadurch aber ist die Bedeutung „Idee“ ausgeschlossen, ganz ebenso wie bei der Mischung im Timaeus 35 A καὶ τρία λαβὼν ὄντα αὐτὰ συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμιχτον οὔσαν εἰς ταῦτόν ξυναρμόττων βίᾳ. Wenn es also weiterhin (65 A) heisst: εἰ μὴ μῖξ δυνάμεθ' ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σύντρισι λαβόντες, καλλεῖ καὶ ἑμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ κ. τ. λ., so ist auch da durchaus nicht von Ideen im specifisch platonischen Sinne die Rede (ebensowenig wie bald darauf p. 67 B mit den Worten ἡ τοῦ νικῶντος ἰδέα die Idee gemeint ist, sondern die Form dessen, was den Preis davonträgt), vielmehr steht ἰδέα hier in unzweideutiger Rückbeziehung auf das τιν' ἰδέαν von p. 64 A, und dadurch hebt sich der ganze angebliche Widerspruch.

„Nachdem Sokrates, heisst es dann weiter p. 400, die drei Eigenschaften der besten Mischung festgestellt hat, untersucht er, ob Lust oder ob Einsicht mehr von diesen Eigenschaften an sich habe und dadurch dem Besten näher verwandt und das Vorzüglichere sei bei Göttern und Menschen (p. 65 B). Die Antwort lautet, dass mit allen drei Eigenschaften die Einsicht auf das Innigste verbunden sei, während die Lust ihnen fremd und sogar feindlich gegenüberstehe; die Lust, heisst es da ausdrücklich, sei das trüglichsste, maassloseste und oft auch das hässlichste von allen Dingen (p. 65 C—E). Diese Erwägungen, an dieser Stelle vorgebracht, sind von allem sonderbaren, was wir bisher im Philebos

vernommen haben, das Sonderbarste, denn durch sie wird das ganze Ergebniss des Gespräches geradezu auf den Kopf gestellt. Wenn es so um Lust und Einsicht steht, dann ist es der bare Unsinn beide mit einander zu verquicken, denn die Einsicht könnte dadurch an den drei Eigenschaften, welche in ihrer Verbindung das Gute bilden, nur den empfindlichsten Schaden leiden und die mit Lust gemischte Einsicht wäre nothwendig um vieles weiter vom Guten entfernt als die Einsicht für sich allein.“

So verzweifelt, wie es Horn darstellt, steht es denn doch mit dieser Stelle nicht. Denn es gilt hier die ursprüngliche Frage des Dialogs, die Frage nach dem Wertverhältniss von Lust und Einsicht, zu entscheiden. „Und nun, Protarchos, heisst es demgemäss p. 65 A, dürfte wohl jeder ohne Unterschied in der Lage sein zwischen der Lust und der Erkenntniss als Richter aufzutreten, welche von beiden mit dem höchsten Gut die nähere Verwandtschaft und bei Männern sowohl als Göttern die grössere Ehre habe.“ Das war ja eben das ursprüngliche Thema, wie p. 11 E f. und die Wiederaufnahme der Frage p. 60 B zeigen. Also was wäre da „Sonderbares“, wenn die Lust in ihrer Ungebundenheit, als ἀπειρον, erscheint? Musste sie es nicht, wenn sie der φρόνησις für sich gegenüber gestellt wird? Andererseits hindert das doch nicht, dass sie in gebundenem Zustand in der Mischung — von der hier unmittelbar nicht die Rede ist — einen Zusatz zur φρόνησις darstellt, welcher der letztern erst die Vollendung zum eigentlichen ἀγαθόν giebt. Ein an sich sehr übelriechender Stoff kann, verbunden mit einem wohlriechenderen, des letzteren wohlriechende Kraft vielleicht bis zum Ideal steigern, wenn überhaupt man von einem Idealgeruch zu reden berechtigt wäre.

Wir kommen nunmehr zu der berühmten, oder, wenn man will, berüchtigten Gütertafel. Ich gebe zu, dass für den, welcher in angeregter Kampfeslaune an den Philebos herangeht, diese Gütertafel wohl etwas zum Angriff Anreizendes haben kann. Aber wenn der Schriftsteller auch, auf den ersten Blick wenigstens, ein unwirsches und abwendiges Gesicht zeigt, so soll man doch nicht gleich mit dem Säbel rasseln, sondern zunächst ihn freundlich fragen, was er denn eigentlich will, wie er es denn meint. Vielleicht lässt er sich begütigen und giebt uns einige Auskunft, die

zu einer Verständigung führen kann. Platon hat auch in andern Dialogen, namentlich der späteren Zeit, manches Barocke, das sich bei näherer Betrachtung doch als ganz sinnvoll erweist, sobald man es im Zusammenhang mit den speciellen Voraussetzungen des betreffenden Dialogs so wie mit dem allgemeinen Untergrund platonischer Weltanschauung betrachtet. Auch hier gilt das Wort Lachmanns: „sein Urteil befreit nur, wer sich willig ergeben hat“. Horns Kritik macht zuweilen den Eindruck, als handle es sich bei Platon um einen Schriftsteller, der ohne Weiteres an einem unserer Zeit entnommenen und für diese gültigen Maassstabe gemessen werden könne. An unserer Stelle übrigens wendet er einen Maassstab an, der weder platonisch noch modern, sondern überhaupt unstatthaft ist. Platon unterscheidet hier fünf Bestandteile des Guten, die er in bekannter Folge nach Maassgabe ihres Wertes oder Ranges so ordnet, dass das Maass an erster Stelle, die Lust an letzter Stelle steht. „Es sei, sagt nun darüber Horn p. 401, vor allem bemerkt, dass mit Rücksicht auf den Begriff des Guten die Aufstellung einer solchen Rangordnung schon an sich höchst bedenklich ist. Das Gute muss das Hinreichende und Vollendete sein und demjenigen, der es besitzt, nichts mehr zu wünschen übrig lassen. Würde aber eines jener fünf Elemente, und wäre es auch das unterste, fehlen, so wäre das was übrig bleibt, nicht mehr das Vollendete, das heisst nicht mehr das Gute. Demnach sind alle fünf Elemente unentbehrlich um das Gute zu bilden und da es eine Steigerung der Unentbehrlichkeit nicht giebt, so ist die Aufstellung jener Rangordnung mit dem Begriffe des Guten kaum in Einklang zu bringen.“

Die Thatsache, dass alle Ingredienzien für eine bestimmte Mischung gleich unentbehrlich sind, hindert nicht, dass diese Bestandteile, für sich betrachtet, ein sehr verschiedenes Rang- oder Wertverhältniss unter einander haben. Es kommt nur darauf an, ein absolutes Mass zu finden. In unserem Falle haben wir ein solches absolutes, höchstes Mass an den drei bestimmenden Eigenschaften der Mischung. An ihnen gemessen lässt sich der Wert der Bestandteile bestimmen. Der an sich wertloseste Bestandteil kann an sich hinter dem Werte anderer Bestandteile unendlich

zurückstehen, ohne darum für die Mischung entbehrlicher zu sein als jene. Kurz, Unentbehrlichkeit für die Mischung und eigener, selbständiger Wert sind sehr verschiedene Begriffe. Also: die Lust, weil an sich, in freiem Zustand, den bestimmenden Eigenschaften der Mischung am fernsten stehend, wird eben darum, wenn es auf ein absolutes Rangverhältniss der Bestandteile ankommt, auch in der Gebundenheit die unterste Stufe einnehmen.

Weiter findet Horn in der Tafel das Verhältniss der zweiten Stufe zur ersten unklar. Hier liegt in der That eine Schwierigkeit vor. Einige Aufklärung könnte eine Stelle des Politicus zu geben scheinen, von der ich nicht weiss, ob sie schon von irgend jemand zur Aufhellung unserer Philebosstelle herangezogen worden ist. Pol. 283 Dff. wird nämlich zwischen einem absoluten Mass d. i. dem den Zweck der Sache begrifflich bestimmenden Mass (κατὰ τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν) und einem relativen Mass κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν unterschieden. Das erstere also geht offenbar auf die Dialektik, welche letztere das Einzelne unter Begriff und Idee ordnet und ihm so zugleich seinen notwendigen Zweck bestimmt, das andere auf mathematische (rein-anschauliche) Bestimmungen. Für das erstere Gebiet nun ist die Uebereinstimmung unserer Philebosstelle mit der des Politicus so auffällig, dass man allen Grund hat, sie auf die nämliche Sache zu beziehen. Man vergleiche Polit. 284 E ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων und Phil. 66 A ἀλλὰ πρῶτον μὲν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν αἰδίων ἡρῆσθαι φύσιν. Auch hinsichtlich der zweiten Stufe sprechen die ersten Prädicate für Uebereinstimmung mit dem Politicus, denn das σύμμετρον des Philebos entspricht dem πρὸς ἄλληλα des Politicus und auch das καλόν, als das anschaulich Schöne, könnte dahin gerechnet werden, indem für Platon hier nach 51 C vor allem die mathematischen Figuren (εὐθύ, περιφερές, κύκλος u. s. w.) in Betracht kommen. Die weiteren Bestimmungen, das τέλειον und ἱκανόν, fügen sich dem zwar nicht unmittelbar, mittelbar aber doch insofern, als alle sinnliche Gestaltung, und somit auch Zweckmässigkeit und Vollkommenheit,

auf mathematischen Verhältnissen beruht. Man kann also darunter nach dem Vorgange mancher Forscher, die Erscheinung des Masses in der sinnlichen Anschauung verstehen.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit werden wir die ganze Abstufung recht wohl begreiflich finden. Von der Stellung der Lust war oben schon die Rede, der νοῦς (wohl verstanden der menschliche, was Horn p. 402 wieder völligkennt) und die φρόνησις haben erst die dritte Stelle, denn sie sind nicht das Mass selbst, sondern nur die Träger der Idee und des Mathematischen, daneben freilich auch die Empfänger des sinnlichen Stoffes, den sie durch jenes Göttergeschenk, jene θεῶν δόσις (p. 16 C) zur massvollen und schönen Gestaltung überführen sollen. Idee und Mathematisches sind das Höchste, was νοῦς und φρόνησις in sich bergen; in ihnen liegt gewissermassen die Bürgschaft der göttlichen Abkunft der φρόνησις.

Horn nimmt weiter Anstoss daran, dass die ἀλήθεια, eine der Grundbestimmungen der Mischung, in der Gütertafel keinen besonderen Platz gefunden hat. Meines Erachtens gehört sie, gemäss ihrem, wie oben angedeutet, teils objectiven, teils subjectiven Charakter, ebenso zur ersten wie zur dritten Stufe und konnte eben darum nicht einer einzelnen zugewiesen werden. Ihre Mitbeteiligung an der letzteren Stufe scheint auch durch den Wortlaut angedeutet zu werden 66 B. τὸ τοῖνον τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεῖς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις. These words, bemerkt dazu Badham nicht übel, are introduced with a certain bye-purpose of shewing that this νοῦς owes its place to the Truth of which it is the realisation.

Die einzelnen Wissenschaften endlich und Künste (τέχναι), sowie die richtigen Meinungen erscheinen dann auf der vierten Stufe, als Ergebnisse der Denkhätigkeit, als ihre Anwendung nach unten, nach der irdischen Seite hin, nicht aber als Arten der Denkhätigkeit, wie Horn p. 403 behauptet, um dem Platon damit wieder einen angeblichen Widerspruch anzuheften.

Damit haben wir alle wesentlichen Punkte erledigt. Horns ganze Argumentation stellt sich demnach dar nicht als eine Ueberführung des Verfassers des Philebos, sondern als ein Zeugnis

eigener Uebereilung. Wollten wir so unhöflich gegen ihn sein, wie er es gegen Platon ist, so könnten wir vielleicht seine Abhandlung als „einen mit völlig unzulänglichen Mitteln unternommenen und darum höchst schülerhaft geratenen Versuch“ (p. 408) bezeichnen. Allein dazu sind wir zu gut gezogen.

Hätte Horn dem von ihm kritisirten Werke — nicht etwa so viel Wohlwollen als er ihm Uebelwollen entgegenbringt, sondern — nur ein ganz klein wenig Freundlichkeit zugewandt, so würde er gefunden haben, dass der Philebos die weitaus gehaltvollste und gereifteste Lustlehre vor Aristoteles enthält, eine Lehre, die trotz vieler Unzulänglichkeiten und Schiefheiten im Einzelnen, doch eine Weite und Schärfe des Blickes zeigt, die den königlichen Philosophen verrät. Platon hat hier vor allem, ganz wie in der Republik, die noch vielen Neueren überlegene, von Horn freilich auf das Gründlichste verkannte Lehre von dem geistigen Wesen der Lust, im Unterschied von ihrer körperlichen Anregung. Er entwickelt über die Natur der sinnlichen Lust Anschauungen, die, verwandt mit denen der Antistheniker, aber ohne deren herbe, lustfeindliche Grundstimmung, nahe herankommen an die Lehre Kants, der gemäss das sinnliche Vergnügen nichts anderes als Aufhebung des Schmerzes, also etwas Negatives, gleichwohl aber nichts Verächtliches ist, da, ganz wie bei Platon, das Vergnügen definirt wird als Gefühl der Beförderung, Schmerz als das eines Hindernisses des Lebens (cf. Phil. 31 D. 32 AB). Und noch bedeutender will es uns scheinen, dass er, wohl der erste unter den Griechen, eine reine, uninteressirte Lust anerkannte, das Wohlgefallen an schönen Formen (51 C) und die Lust am Wissen (52 A), ja das Wohlgefallen und die Lust an allem Tugendhaften, *σωφρονεῖν* und der *ἐμπύσσα ἀρετή* (63 E.), womit er sich weit erhob über das, was der Grieche gemeiniglich unter *ἡδονή* zu verstehen pflegte: es ist das kantische Gefühl des Schönen, sowie das Wohlgefallen am Guten, die Achtung, zu dem er sich damit bereits durchfand. Nicht als ob die Griechen die Lust am Schönen vor ihm nicht gekannt hätten — das zu behaupten wäre baare Thorheit — aber dass er sie wissenschaftlich als eine Art der *ἡδονή* erwies, ihr Verhältniss zu den übrigen Arten genau untersuchte

und, so weit es mit seinen Mitteln möglich war, feststellte, das ist das Neue und Bedeutende. Und wenn er das Wohlgefallen am Schönen auch vornehmlich auf mathematische Figuren bezieht, also auf Formen, die wegen der Armuth der Anschauung in ihnen und der Regelmässigkeit der Zeichnung eines wesentlichen Elementes der Schönheit entbehren, nämlich einer gewissen Mannigfaltigkeit und Fülle der Formen, so hindert das nicht anzuerkennen, dass Platon hier, dem Grundgedanken nach, durchaus als ein Vorläufer Kants erscheint. Denn worauf er damit abzielt, das ist die uninteressirte Lust.

Vor diesen grossen Verdiensten und Lichtseiten seiner Lehre verschwinden die Mängel im Einzelnen, die z. T. von Aristoteles schon berichtet sind, wie namentlich die Auffassung der Lust als γένεσις, die offenbar veranlasst ist durch die Analogie mit den körperlichen Vorgängen der φθορά und ἀναχώρησις (32 B.), die sich als ein Werden darstellen. Ueber das Unhaltbare der Unterscheidung von wahrer und falscher Lust haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Hier sei insbesondere noch hervorgehoben die wunderliche Erklärung für die Lust der Komödie. Das sind Einseitigkeiten und Verirrungen, die wir gern in Kauf nehmen bei dem Studium einer Untersuchung, die ebenso reich ist an Originalität wie an wirklich bedeutenden und dauernd wertvollen Ergebnissen. Den Philebos dem Platon absprechen heisst ihm versagen, worauf er vollen Anspruch hat: die Anerkennung seines Geistes-eigentums bei der Nachwelt. Dass es gleichwohl geschieht, darüber wird sich derjenige nicht wundern, der einigermaßen mit der Geschichte solcher Athetesen vertraut ist. Wohl aber darf man sich wundern, dass ein solcher Versuch, unternommen mit Mitteln, wie sie oben gekennzeichnet wurden, in weiteren Kreisen gläubige Aufnahme findet.