

Ueber die Einwürfe des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gegen Plato's Lehre von der Lust.

Wie Aristoteles dem klaren Bewußtsein, in der Philosophie einen neuen, von Plato weit abflührenden Weg betreten zu haben, durch eine scharfe Kritik der Grundlehren seines Meisters Ausdruck verlieh, so hat er diesen Gegensatz auch bei solchen Untersuchungen in schroffer Weise herausgekehrt, deren practische Ergebnisse keine erhebliche Abweichung von den entsprechenden Lehren des Plato zeigen. Dies findet sich besonders bei den Betrachtungen des Aristoteles über die Lust bestätigt, deren Wesen beide Philosophen ganz verschieden auffassen, obgleich sie zu ihr einen von den beiden durch die Hedoniker und Cyniker vertretenen Extremen gleich weit entfernten Standpunkt einnehmen. Eine wissenschaftliche Betrachtung der polemischen Beziehungen des Aristoteles auf Plato's Lustlehre ist daher für das Verständniß der eigenthümlichen Ansichten beider über diesen Gegenstand und des Verhältnisses derselben zu einander von besonderer Wichtigkeit.

Daß nun die beiden Abhandlungen des Aristoteles über die Lust in der Nikomachischen Ethik VII, c. 12—15 und X. c. 1—5, wo er die Meinungen seiner Vorgänger über diesen Gegenstand einer eingehenden Kritik unterwirft, auch Beziehungen auf Plato's Philebus enthalten, in welchem Dialoge die scharfsinnigsten und ausgedehntesten Untersuchungen über die Lust angestellt werden, wird allgemein zugestanden, doch gehen die Meinungen über den Umfang dieser Beziehungen auseinander. Es ist in dieser Hinsicht auch nicht leicht, das Richtige zu treffen. Denn wo Aristoteles gegen die auseinandergehenden Meinungen mehrerer Philosophen über ein einziges streitiges Gebiet zugleich zu Felde zieht, da wirft er, ohne sich auf eine genaue Beziehung des Urhebers der einzelnen Sätze einzulassen, diese oft ziemlich tumultuarisch durcheinander und überläßt es dem Leser, auszumitteln, auf wen oder welche Schrift das Einzelne zu beziehen ist. So auch hier. In der Abhandlung des 7. Buches wird Plato's Name gar nicht, in der des 10. nur ein einziges Mal genannt, so daß uns also die äußere Bezeichnung hier fast keinen Anhaltspunkt für die Beziehungen auf Plato giebt. Dazu kommt, daß Aristoteles sich keineswegs frei gehalten hat von einer schiefen und einseitigen Auffassung der Platonischen Philosophie. Denn wollte man diese allein aus den gelegentlichen Anführungen des Aristoteles construiren, so würde sie eine Physiognomie erhalten ziemlich unähnlich der, die uns aus Plato's eigenen Werken entgegenblickt. *) Auch dies kommt hier in Betracht. Es sollen nun zunächst aus jenen beiden Abhandlungen die Stellen, bei welchen Aristoteles Plato im Sinne gehabt zu haben scheint, kritisch aufgesucht und nackt ausgeschieden werden, damit dann zu einer zusammenhängenden erklärenden und beurtheilenden Darstellung der aus ihnen sich ergebenden Einwürfe gegen Plato's Lehre von der Lust geschritten werden könne.

Ehe jedoch das eigentliche Feld der Untersuchungen beschritten wird, ist noch eine Frage,

*) Zusammenstellungen solcher Stellen der Aristotelischen Schriften, welche Beziehungen auf bestimmte Platonische Schriften enthalten, finden sich bei Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina* p. 13—20 und Zeller, *Platonische Studien*, p. 201 ff., woselbst auch eine Reihe von Gesichtspunkten aufgestellt werden, nach welchen die schiefe Auffassung der Platonischen Lehren durch Aristoteles zu beurtheilen ist.

die schon von Anderen eine eingehende Berücksichtigung erfahren hat,*) in aller Kürze zu beantworten, ich meine die, ob die erste der genannten Abhandlungen aristotelischen Ursprungs sei.

Der auffallende Umstand nämlich, daß in derselben Schrift zwei Abhandlungen über den gleichen Gegenstand sich vorfinden, und zwar so, daß die eine nicht etwa als Ergänzung oder weitere Ausführung der anderen angesehen werden könnte, sondern daß jede die Untersuchung von vorn beginnt und umfassend durchführt, ohne die andere im Geringsten zu berücksichtigen, muß Zweifel an der Echtheit der einen von beiden erwecken. Nun ist aber unzweifelhaft, daß die Abhandlung des 10. Buches vor der des 7. entschieden den Vorzug verdient. Sie behandelt den Gegenstand ausführlicher, klarer und gründlicher, und die in ihr entwickelten Ansichten stehen in vollkommener Uebereinstimmung mit den sonst in der Nikom. Ethik aufgestellten ethischen Principien, insbesondere mit der unmittelbar darauf folgenden Behandlung der Eudämonie. Müßte also eine von beiden Abhandlungen weichen, so könnte es nur die im 7. Buche stehende sein, eine Vermuthung, die noch mehr Berechtigung zu gewinnen scheint durch den merkwürdigen Umstand, daß drei Bücher der Nikom. Ethik, nämlich das 5., 6. und 7., darunter also grade dasjenige, welches die fragliche Abhandlung enthält, wörtlich in der Eudemischen Ethik wiederkehren, wo sie das 4., 5. und 6. Buch ausmachen. Zöge man daraus die Folgerung, daß diese Bücher aus den Eudemien in die Nikomachien übertragen worden seien, so wäre die überflüssig und störend erscheinende Abhandlung entfernt. Da jedoch von Spengel in der erwähnten Schrift überzeugend nachgewiesen worden ist, daß die in Rede stehenden drei Bücher bis auf die fragliche Abhandlung ursprünglich den Nikomachien angehörten und erst später den Eudemien eingefügt wurden,**) so gewinnt schon damit die andere Ansicht, der ich folge, nämlich, daß mit jenen drei Büchern auch die Abhandlung von der Lust dem Aristoteles zuzuschreiben sei, viel an Wahrscheinlichkeit, da durch die Abtrennung derselben ein durch nichts auszufüllender leerer Platz in der Nikom. Ethik entstehen würde. Auch sind die für die gegentheilige Meinung vorgebrachten Gründe durchaus nicht überzeugend. Das hauptsächlichste Bedenken nämlich gegen die Echtheit jener Abhandlung, daß die hier entwickelten Ansichten den Behauptungen und Erweisungen der anderen widersprüchen, erweist sich als unbegründet, denn wenn man die Worte VII. 13: *ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ τὰυτὰ μὴ εἶναι ἀγαθόν μῆδὲ τὸ ἀρίστον* zzt. so gedeutet hat, Aristoteles wolle hier die Lust als *τὸ ἀρίστον* erweisen, so hat man übersehen, daß damit nur die für die gegentheilige Meinung vorgebrachten Beweisgründe als unhaltbar zurückgewiesen werden sollen und daß der Verfasser weiter unten deutlich zu verstehen giebt, daß er die Lust nur für ein *ἀγαθόν* gehalten wissen will.***) Was hier außerdem noch im Widerstreit mit der andern Abhandlung zu stehen scheint, betrifft Unwesentliches und läßt sich daraus erklären, daß bei Abfassung dieser Abhandlung den Ansichten des Verfassers noch die Abklärung und Durchbildung fehlte, die uns aus der spätern Bearbeitung desselben Gegenstandes entgegenblickt. Ueberhaupt trägt die erste Abhandlung mehr den Charakter des Entwurfmäßigen und Unfertigen an sich,†) ohne daß man sich der Ueberzeugung verschließen könnte, daß sie die gereiften Ansichten des Aristoteles bereits im Keime enthält. Ich begnüge mich, dies mit Wenigem zu erläutern: In der

*) Besonders von Spengel in der Schrift: Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, Abh. der Münch. Acad. III.

**) Vgl. Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie II. B. p. 1556. Zeller, Philosophie der Griechen, II. B. p. 73.

***) Vgl. hierüber Anton: Quae intercedat ratio inter Ethicorum Nicomacheorum librum VII. 12—15 et lib. X., 1—5. Gedani 1858. p. 15. 16.

†) Auch Spengel, dem hierin Brandis und Zeller folgen, will nicht die Möglichkeit ausschließen, daß die Abhandlung des 7. B. ein von Aristoteles später verworfener Entwurf sei.

ersten Abhandlung stellt sich Aristoteles den Gegnern der Lust viel schroffer entgegen, als in der zweiten. Während er hier die Bekämpfung der Gegner der Lust ebenso, wie der Vorkämpfer derselben sich zur Aufgabe macht, findet er es dort genügend, alle seine Waffen ausschließlich gegen die ersteren zu richten. Diese aber theilt er in drei Haufen, um dann jeden einzeln abzufertigen, während im 10. B. alle Ansichten der Gegner zusammengeworfen werden. Ergiebt sich hieraus, daß hinsichtlich des ethischen Werthes der Lust die Abhandlung des 10. B. einer milderen Auffassung huldigt, so zeigt auch hinsichtlich der Auffassung des Wesens derselben die spätere Arbeit gegen die frühere einen entschiedenen Fortschritt. Während Aristoteles im 7. B. in engem Anschluß an die den Gegnern beigelegte begriffliche Bestimmung der Lust als *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή* dieselbe als *ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξωσ ἀνεμπόδιστος* definit, faßt er im 10. B. ihr Wesen klarer und bestimmter in diesen Worten zusammen: *τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*. Das Nähere hierüber kann erst weiter unten beigebracht werden. Aus dieser abweichenden Fassung der Begriffsbestimmungen der Lust aber auf die Unechtheit der im 7. B. stehenden Abhandlung schließen zu wollen, wäre Unverstand. Vielmehr das Gegentheil folgt daraus. Gerade diese Abweichung redet am lautesten gegen die, welche in jener Abhandlung ein von einem Spätling nach dem Vorbilde der anderen mühsam gearbeitetes Machwerk erblicken. *) Der hätte ja geklärten Wein in Most umgewandelt. **)

Läßt sich nun die in Rede stehende Abhandlung dem Aristoteles nicht absprechen, so fragt sich nur noch, welche Stellung sie dem Ganzen der Nikom. Ethik gegenüber einnehme. Darauf läßt sich nun einfach so antworten: Aristoteles fand bei Abfassung dieses Werkes schon im 7. B. nach der Betrachtung der *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* für eine solche Untersuchung einen geeigneten Platz. Er glaubte, nachdem im Vorausgehenden ***) der Lust so häufig als eines zum sittlichen Handeln nöthigen Elementes gedacht, dem Leser seine Ansichten über Wesen und Werth derselben nicht länger schuldig bleiben zu sollen. Daß er im Ausgange der Abhandlung an die vorausgehende Betrachtung nicht streng anknüpft, findet eben darin seine Erklärung, daß es sich hier um eine selbstständige Untersuchung über Wesen und Werth der Lust, nicht aber um ihr Verhältniß zur *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* handelt, von welchem ja schon vorher geredet worden ist. Aristoteles rechtfertigt daher die Nothwendigkeit dieser Untersuchung nur durch Hinweisung auf die Wichtigkeit derselben für den Staatslehrer und für das Tugendleben des Einzelnen. Auch die Abhandlung des 10. B. knüpft nicht streng an das Vorausgehende an und wird in ähnlicher Weise eingeleitet. †)

Nach diesem Allen wird wohl der fraglichen Abhandlung ihr Platz nicht streitig gemacht werden können. Freilich mochte Aristoteles nach der vollkommeneren Arbeit des 10. B. beabsichtigen, jene zu streichen, ohne dies jedoch sogleich zu thun. Wenn nun seine Schüler bei der Durchsicht seiner Werke sie dennoch stehen ließen, so wurden sie dabei sicher von der Ueberzeugung geleitet, daß beide Abhandlungen des Meisters würdig seien. In der folgenden Untersuchung werden demnach beide berücksichtigt werden.

*) So unter Anderen H am p f e: De Eudæmonia, Aristotelis moralis disciplinae principio, p. 6.

**) Auch Anton sucht in der früher erwähnten Schrift zu erweisen, daß beide Abhandlungen, obwohl nach verschiedenem Plane gearbeitet, dennoch in ihren Grundansichten keine Bedenken erregenden Abweichungen zeigen. Seiner Ansicht schließt sich Kalmus: Aristotelis de voluptate doctrina. Progr. Pyritz, 1862, genau an. In gleicher Weise findet Pansch: De Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum I. VII, c. 12—15. et I. X., c. 1—5. Eatin, 1858. keinen erheblichen Unterschied zwischen den Grundansichten beider Abhandlungen heraus, kommt aber doch zu dem Resultate, daß beide nicht neben einander bestehen können.

***) Vgl. Nicom. E. VII., 6, 7.

†) Vergl. Anton a. a. D. p. 5.

Zur Beantwortung der Frage, was in beiden Abhandlungen auf Plato zu beziehen ist, haben wir zunächst beide einer zweckentsprechenden Musterung zu unterziehen. Dabei wird es sich empfehlen, mit der im 10. B. stehenden zu beginnen, da sie als die gereifteren Ansichten des Verfassers enthaltend bei etwa sich ergebenden Differenzen zwischen beiden maßgebend sein muß.

Das 10. Buch beginnt mit einer kurzen Erörterung der Nothwendigkeit, von der Lust in der Ethik zu handeln, eine Nothwendigkeit, die durch die große über den Gegenstand herrschende Meinungsverschiedenheit vermehrt werde. Dann werden die beiden extremsten Meinungen angeführt. Nach der einen wird die Lust für das Gute, nach der andern geradezu für ein Uebel erklärt. Im 2. Capitel wird, was die Vertreter dieser Meinungen zur Begründung derselben beigebracht, einer eingehenden Kritik unterworfen. Eudoxus macht für seine Meinung, die Lust sei das Gute, geltend: „1) Alle Wesen streben nach ihr, 2) ihr Gegentheil, der Schmerz, sei für alle ein Gegenstand des Abscheus, 3) dasjenige, was man nicht um eines Anderen willen erstrebe, sei ein an sich Begehrenswerthes; dieser Vorzug werde aber allgemein der Lust zugestanden, 4) sie mache, einem anderen Gute hinzugefügt, dieses noch wünschenswerther; der Werth des Guten könne aber nur durch sich selbst erhöht werden.“ Hieraus, bemerkt Aristoteles, ergebe sich aber nur, daß die Lust ein Gut, nicht, daß sie das Gute an sich sei, und fügt hinzu, daß auch Plato ebendaraus gerade das Gegentheil gefolgert habe, nämlich, daß die Lust nicht das Gute sei, da das angenehme Leben, mit Einsicht verbunden, begehrenswerther sei, als ohne dasselbe.

Das hier als Plato's Ansicht unter seinem eigenen Namen Angeführte bezieht sich offenbar auf Philebus p. 20 ff., wo dieser Gegenstand genau abgehandelt wird, indem zuerst der Begriff des Guten entwickelt und dann empirisch gezeigt wird, daß ein nur in Lust bestehendes Leben kein Gegenstand des Begehrens sein könne.

Darauf geht Aristoteles zu einer kritischen Untersuchung der von den Gegnern der Lust gegen die Ansicht, sie sei ein Gut, erhobenen Einwürfe. Zuerst machen diese geltend, was Eudoxus als Beweisgrund für seine Meinung vorgebracht, nämlich, daß Alles ihr nachgehe, ebendaraus ergebe sich das Gegentheil. Ferner sagen sie, wenn auch der Schmerz ein Uebel sei, dürfe man doch nicht folgern, die Lust sei ein Gut, da diese Begriffe sich keineswegs entgegengesetzt seien.

Von diesen beiden Einwürfen ist im Philebus nichts zu lesen. Wir brauchen indeß nicht weit zu suchen, um den Urheber derselben zu finden, denn im 7. B. c. 14, wo wir dem letzteren Einwurfe wieder begegnen, wird er ausdrücklich auf Speusipp zurückgeführt, auf den also wohl auch der vorhergehende zu beziehen ist.*) Daraus aber, daß wir über den Urheber dieses in beiden Abhandlungen zugleich vorkommenden Einwurfes völlige Gewißheit haben, schließen zu wollen, daß alle sowohl im 7., als auch im 10. B. vorkommenden Einwürfe der Hauptsache nach gegen Speusipp gerichtet seien, wie dies Spengel gethan hat, ist doch wohl recht übereilt. Denn wollte man auch zugeben, daß zwischen Aristoteles und Speusipp hinsichtlich der Auffassung des Wesens der Lust ein schrofferer Gegensatz bestand, als zwischen Aristoteles und Plato, da Speusipp die Lust in Ablehnung von Plato geradezu für ein Uebel erklärte, so wäre es doch undenkbar, daß Aristoteles hier, wo er die seiner Philosophie vorausgehenden Meinungen über diesen Gegenstand zu prüfen hatte, seinen Lehrer, dessen philosophische Sätze zu bekämpfen er doch sonst nicht blöde ist, fast ganz hätte übergehen sollen. Daß er aber von seinem Standpunkte aus mehr als genügende Veranlassung hatte, auch Plato's Ansichten von der Lust einer scharfen Kritik zu unterwerfen, wird sich weiter unten ergeben.

*) Spengel a. a. O. p. 523 ff.; Anton p. 13.

Auch der zunächst folgende Einwurf, die Luft sei keine Beschaffenheit (*ποιότης*) kann nicht auf Plato bezogen werden, da im Philebus p. 37 C. dem nicht widersprochen wird. Spengel, dem Brandis und Anton hierin beistimmen, will diesen Einwurf, wie den vorausgehenden, auf Speusipp beziehen.

Dagegen kann der nächste Einwurf, die Luft, weil sie das *μᾶλλον καὶ ἥττον* zulasse, sei ein Unbegrenztes und könne darum nicht das Gute sein, da dieses immer ein Begrenztes sei, zunächst nur auf Plato's Philebus bezogen werden. Denn hier wird nicht nur (p. 27) der Luft ausdrücklich das *μᾶλλον καὶ ἥττον* beigelegt, sondern auch auf diese ihre Eigenschaft, vermöge der sie dem Gebiete des Unbegrenzten anheimfalle, im Fortgange des Gesprächs wiederholentlich hingewiesen, und es werden daraus die entsprechenden Folgerungen hinsichtlich der Feststellung ihres ethischen Werthes gezogen. Noch klarer ergibt sich die Beziehung auf den Philebus aus dem zur Widerlegung des Einwurfs von Aristoteles herangezogenen Beispiele der Gesundheit, die gleichfalls dem Gradwechsel unterworfen sei und doch dem Begrenzten angehöre. Dieses Beispiel ist offenbar, damit Plato mit seinen eigenen Waffen geschlagen werde, aus Phil. p. 25 C. entlehnt, wo sie als Begrenztes bezeichnet wird.

Gegenüber solchen handgreiflichen Beweisen ist der Versuch Spengels, auch diese Ansicht von der Luft dem Speusipp zu vindiciren, unnütz. Er meint nämlich, dieser Einwurf könne zwar von Plato erhoben sein, es stehe aber zu vermuthen, daß auch Speusipp ihn nicht werde übergangen haben. Das mag sein. War aber auch Speusipp in diesem Stücke gleicher Meinung mit Plato, so hatte er sie doch von diesem erst entlehnt, und dann lag es, sollte ich meinen, Aristoteles wohl näher, den Meister, als den Jünger anzugreifen.

Auch die zunächst aufgeführte den Gegnern der Luft zugeschriebene Behauptung, ihr Wesen bestehe in Bewegung und Werden, während doch das Gute ein in sich Vollkommenes sei, steht in unleugbarer Beziehung zu Plato's Philebus. Denn hier wird, nachdem p. 20 erwiesen, daß das Gute ein *τέλειον* sei, die Luft in ein Werden gesetzt (p. 53) und so erwiesen, daß sie zum Guten in einem unauflöselichen Gegensatz stehe (p. 60 B). Nun ist allerdings Plato nicht der Urheber dieser Meinung, die vielmehr (p. 53) auf gewisse *κοιφολί*, unter denen Aristipp und sein Anhang zu verstehen sind, zurückgeführt wird, allein Plato macht sie sehr bereitwillig zu der seinigen, um daraus das Gegentheil von dem, was Aristipp damit hatte beweisen wollen, zu folgern. Selbstredend kann also Aristoteles hier nicht an den Begründer der Ansicht gedacht haben. Nun wird freilich, daß die Luft auch Bewegung sei, im Phil. nicht erwähnt, und hieraus will Spengel wiederum schließen, daß an unserer Stelle eine Beziehung auf Plato nicht stattfinde. Denn nach seiner Ansicht müßte im Phil. die Luft auch als Bewegung bezeichnet sein, sollte wirklich Plato und kein Anderer gemeint sein. Es ist aber zunächst gar nicht nöthig anzunehmen, daß Aristoteles an unserer Stelle nur an Plato und nicht vielmehr auch an dessen Schüler, die jene Lehre von ihm aufnahmen und fester begründeten, gedacht habe. Diente aber der Satz, daß die Luft Werden sei, Plato als Hauptstützpunkt für seine Ansicht von ihrem geringen ethischen Werthe, wie dies aus dem Philebus sich ergibt, so hatte doch wohl Aristoteles Grund genug, mit der Anführung dieses Satzes auf Plato sich zu beziehen. Wer sieht ferner nicht, daß der Satz, die Luft sei Werden, zu dem, sie sei Bewegung, in engster Verwandtschaft stehe? Spengel findet es freilich wahrscheinlich, daß auch dieser letztere von Speusipp herrühre, der ihn aus dem Platonischen *μᾶλλον καὶ ἥττον* aufgenommen habe. Allein damit sagt er selbst, daß die Ansicht, die Luft sei dem *μᾶλλον καὶ ἥττον* unterworfen, den Keim dieser, sie sei Bewegung, schon in sich trage, wie denn Plato wirklich, zwar noch nicht im Phil., aber in der Republik p. 583 ausdrücklich die Luft auch als Bewegung bezeichnet.

Demnächst führt Aristoteles gleichfalls mißbilligend die Ansicht an, daß der Schmerz in dem Mangel dessen, was die Natur fordere, die Lust dagegen in der entsprechenden Ausfüllung bestehen solle. Dasselbe wird Phil. p. 32. 35. erörtert, worauf die Bemerkungen des Aristoteles um so sicherer zu beziehen sind, als die hier genannte Ansicht mit der eben besprochenen, die Lust sei Werden, in enger Verbindung steht. Dies deutet Aristoteles selbst an, wenn er unmittelbar darauf zu erweisen sucht, daß, wo die Lustempfindung sich nicht auf einen vorausgehenden Mangel oder Schmerz zurückführen lasse, auch kein Werden Statt finde. (*ἄλλοι γὰρ εἰσὶν αἱ τε μαθηματικαὶ — τίς οὐδ' αὐτὰ γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.*) Daß aber Plato den in Rede stehenden Satz, wenn er auch zunächst nur auf die körperliche Lust Anwendung findet, doch auf diese nicht beschränkt, ergibt sich aus Phil. p. 51, wo er auch den reinen Lustgefühlen einen Mangel, der aber *ἀναισθητος* und *ἄλυστος* sei, vorausgehen läßt, eine Ansicht, die, weil sie aus der Betrachtung der ein analoges Verhältniß zeigenden körperlichen Lust ihr Licht erhält, im Philebus nicht ausgeführt zu werden brauchte, der wir aber in der Republik p. 585 wieder begegnen, wo erklärt wird, daß auch Unwissenheit und Unverstand ein Zustand der Leere sei, durch deren Ausfüllung die Seele die reinste und wahrste Befriedigung finde. *)

Als letzten Einwurf der Gegner führt Aristoteles an, man weise auf die niedrigen Lüfte hin, um an ihnen zu zeigen, daß die Lust mit Unrecht ein Gut genannt werde. Daß auch dies ohne Bedenken auf Plato bezogen werden könne, erhellt aus Phil. p. 46, wo diese Art der Lust in ihrer ganzen Häßlichkeit mit Meisterhand gezeichnet wird.

Hiernächst geht Aristoteles zu einer zusammenhängenden Darlegung seiner eigenen Ansichten von der Lust über, in welcher an geeigneten Stellen die schon im vorausgehenden Theile der Abhandlung gelegentlich versuchte Widerlegung der gegnerischen Ansichten noch weiter ausgeführt wird.

Wir haben nun auch die Abhandlung des 7. Buches in derselben Weise, wie die des 10. zu untersuchen. Hier werden (Cap. 12) zunächst drei Meinungen über die Lust aufgezählt: 1) keine Lust sei gut, weder an sich, noch beziehungsweise; denn Lust und das Gute sei nicht dasselbe; 2) einige Lustgefühle seien gut, die meisten aber verwerflich; 3) wären auch alle gut, so sei darum die Lust doch nicht das Beste. Die erste Meinung soll sich auf folgende Gründe stützen: 1) die Lust sei Werden; 2) der Mäßige fliehe sie; 3) der Vernünftige trachte nach Schmerzlosigkeit, nicht nach dem Angenehmen; 4) die Lust sei dem vernünftigen Denken hinderlich; 5) es gäbe keine Kunst der Lust; 6) Kinder und Thiere streben ihr nach. Für die zweite Meinung wird vorgebracht, es gäbe auch schändliche und schädliche Lüfte, für die dritte endlich, die Lust sei nicht Endziel, sondern Werden.

Die zur Unterstützung der ersten Meinung aufgezählten Beweisgründe, besonders der erste, führen uns darauf, anzunehmen, daß Aristoteles Plato schon den Bekennern der ersten Meinung zugezählt habe. Die Form, in der diese vorgetragen wird, scheint freilich unserer Annahme zu widersprechen, da Plato die reinen Lustgefühle nicht verwirft. Doch dürfen wir daran keinen Anstoß nehmen, da die Fassung des Satzes die Grundansicht der entschiedeneren Gegner der Lust, (Antisthenes, Speusipp, Plato)***) zusammenzufassen bestimmt ist. Auch das Schlußglied des Satzes, wo es heißt, Lust und das Gute seien nicht dasselbe, spricht dafür, daß Aristoteles unter Anderen hier auch Plato im Auge hatte. Denn grade diesen Satz sucht Plato im Philebus mit Aufwendung vieler Mittel zu erweisen, und er findet sich dort p. 60 klar und entschieden ausgesprochen.

*) Vgl. Kalmus, Platon über die Lust. p. 24.

**) Daß Plato von Aristoteles den entschiedeneren Gegnern der Lust beigezählt wird, ergibt sich schon aus dem Inhalte der Abhandlung des 10. Buches und wird später noch näher begründet werden.

(Σωφράτης δὲ — δύο καθάρτερον τὰ ὀνόματα [sc. ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ εἶναι φησιν], καὶ τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχουσιν.*)

Was nun die zweite der im Eingange der Abhandlung aufgeführten Meinungen über die Lust anlangt, so wird sie zwar auch im Philebus vertreten und es findet sich in dem zu ihrer Widerlegung von Aristoteles Beigebrachten Einiges, was an den Phil. anklingt, doch dieses untermischt mit Plato fremden Zusätzen, so daß also hier wohl nur eine entferntere Beziehung auf diesen anzunehmen sein wird. Dagegen muß bei der dritten Meinung Aristoteles Plato im Sinne gehabt haben. Denn sie betrifft eine im Philebus umfangreich abgehandelte Principienfrage, obgleich der dort geführte Beweis, daß die Lust nicht das Beste sei, nicht einzig und allein auf den Satz gestützt wird, die Lust sei Werden, das Gute aber Vollendung. Auch die Protasis: „εἰ καὶ πᾶσα ἀγαθὸν“ ist befremdend, doch da sie bei der späteren Anführung des Satzes nicht wiederkehrt, so hat Aristoteles sicher kein Gewicht auf sie gelegt.

Es erübrigt nun noch, die für die erste Meinung vorgebrachten bereits oben aufgezählten Begründungssätze näher in's Auge zu fassen. Es sind folgende:

1) Jede Lust sei durch die Sinne vermitteltes, zur Harmonie des natürlichen Seins zurückführendes Werden und stehe darum in keiner Verwandtschaft zum Guten, welches immer Endziel und Vollendung sei. (πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητήν, οὐδεμίαν δὲ γένεσις συγγενῆς τοῖς τέλεισιν.) Demselben Einwurfe begegneten wir bereits in der andern Abhandlung, und bezieht sich das dort Gesagte, wie ich nachzuweisen versucht habe, auf den Philebus, so muß auch wohl das hier Gesagte, wenn es auch in etwas anderer Form, als dort, auftritt, ebendahin bezogen werden. Spengel findet freilich gerade an der Form, in welche der Einwurf hier gekleidet ist, den Beweis, daß Aristoteles die Beziehung auf Plato ferngelegen haben müsse, weil die Wortverbindung „γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν“, auf die der Verfasser besonderes Gewicht zu legen scheine, da dieselbe im folgenden Kapitel wiederkehrt, im Philebus nicht zu finden ist. Allein dieser Zusatz ändert das Wesen des Satzes nicht, da die γένεσις doch γένεσις bleibt. Was soll aber dieser Zusatz? Aristoteles hat offenbar zwei Sätze, die im Phil. getrennt behandelt werden, nämlich daß die Lust Werden und daß sie Rückkehr zur Harmonie des natürlichen Seins (Ausfüllung) sei, hier zu Einem vereinigt, da er sehr richtig sah, daß beide wesentlich zusammenfallen. In der andern Abhandlung dagegen fand er es passender, sie zu trennen, obgleich auch dort bei ihrer Widerlegung der eine nicht streng vom andern geschieden wird. Der Ausdruck „αἰσθητήν“ wird später eine besondere Erklärung finden.

2) wird geltend gemacht, daß der Mäßige die Lust fliehe. (ἔτι ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς.) Hierin könnte man eine Beziehung auf Phil. p. 45 erblicken, allein dort wird nur gesagt, daß der Mäßige rücksichtlich der Lust den Grundsatz befolge: „Halte Maß!“ Auch erhellt

*) Anton a. a. O. p. 6 sucht seine Ansicht, daß Aristoteles hier fast ausschließlich auf Antisthenes Bezug nehme, gleichfalls aus der Form des Schlußgliedes zu erweisen, indem er darin eine Anspielung auf die dem Antisthenes eigenthümliche Art der Begriffsbestimmung, wonach keinem Dinge ein von seinem Begriffe verschiedenes Prädikat beigelegt werden dürfe, findet. (Vgl. Zeller, Philosoph. der Griechen. II. A. p. 210.) Doch liegt eine solche Anspielung nicht auf der Hand. Daß aber das Schlußglied bei der folgenden Widerlegung des Satzes nicht wieder erwähnt wird, kann nicht auffallen, da diese Worte nur einen begründenden, nicht aber einen den Inhalt des vorausgehenden Satzes erweiternden Zusatz enthalten. Auch nimmt es Aristoteles in dieser entwurfmäßigen Abhandlung mit dem Ausdrucke nicht zu genau. Denn unmittelbar nach Aufzählung der drei Hauptmeinungen wird die erste schon wieder in abweichender und auf Plato ungleich passenderer Fassung aufgeführt, indem es heißt: ὁλος μὲν οὖν οὐκ ἀγαθὸν (sc. εἶναι τὴν ἡδονήν,) ὅτι —. Wollte man sich aber ganz streng an die Form halten, so würde der Satz nicht einmal auf Antisthenes passen, da auch er die keine Neue hervorruhenden Lustgefühle für zulässig erklärt.

aus dem, was Aristoteles im folgenden Kapitel gegen die aus diesem Satze zu ziehenden Folgerungen vorbringt, daß er in diesem Punkte mit Plato gleicher Meinung ist. Aristoteles kann also hier nur an solche gedacht haben, die unter dem *σώφρων* den die Lust überhaupt Fliehenden verstanden.

3) weist man darauf hin, daß der Vernünftige nicht Lust, sondern Schmerzlosigkeit erstrebe. (*ἐν τῷ φρόνιμῳ τὸ ἄλγος διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.*) Dieser Satz findet sich in gleicher Form im Phil. nicht. Es wird dort p. 43 nur der Satz des Antisthenes, daß das schmerzlose Leben das Angenehmste von Allem sei, angeführt, um darauf die Meinung zu stützen, daß das Gefühl der Lust oft aus Täuschung entspringe. Aristoteles scheint daher hier vorwiegend an den Urheber dieses Satzes gedacht zu haben.

4) sagt man, daß die Lust das vernünftige Denken beeinträchtige. (*ἐν ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί.*) Dies wird im Philebus p. 63 allerdings nur von den gemeinen und starken Lüften behauptet. Deshalb läßt sich wohl annehmen, daß Aristoteles hier mehr Antisthenes im Sinne hatte, der durch allgemeine Anwendung dieses Satzes über die Lust das Verdammungsurtheil aussprach. Bedenkt man aber, daß Aristoteles so sehr geneigt ist, was Plato mit einer Beschränkung ausgesprochen, als allgemein hin aufgestellt anzunehmen, so darf man in jenen Worten wohl auch eine entferntere Beziehung auf ihn finden.

Die beiden zuletzt aufgeführten Begründungssätze, nämlich 5) die Lust sei nicht Gegenstand einer Kunst (*ἐν τέχνῃ οὐδεμίᾳ ἡδονῆς*) und 6) Kinder und Thiere jagen ihr nach (*ἐν παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς*) sind im Philebus gar nicht zu finden, sie sind also mit Bezug auf andere Gegner der Lust, auf welche, ist nicht zu ermitteln, hingestellt. An den Umstand aber, daß Aristoteles bei dieser ganzen Abhandlung mehrere Gegner vor sich hatte, zu erinnern, mag genügen, um der Ansicht derer entgegenzutreten, die aus dem Schweigen des Plato im Philebus über diese beiden Punkte schließen wollen, die Abhandlung des 7. Buches sei überhaupt gar nicht gegen Plato gerichtet.

Ergebniß der bisherigen Untersuchung ist, daß die Abhandlung des zehnten Buches eine größere Reihe bestimmter, ausschließlicher Beziehungen auf Plato's Philebus aufzeigt, die des siebenten dagegen nur Weniges enthält, was eine einseitige Berücksichtigung des Plato verriethe.*) Daß aber einzelne Platonische Sätze in beiden Abhandlungen erwähnt und einer eingehenden Kritik unterworfen werden, zeigt schon zur Genüge; daß Aristoteles einer entschiedenen Abweichung seiner Grundansichten über die Lust von denen Plato's sich bewußt war, obgleich die durch die Untersuchungen beider Philosophen über diesen Gegenstand erzielten practischen Resultate keine erheblichen Differenzen zu zeigen scheinen. Denn beide sind ebenso weit entfernt von der Ansicht der Cyniker, welche der Lust auch nicht den geringsten sittlichen Werth einräumten, wie von der des Aristipp und seiner Anhänger, welche in dem ausschließlichen Streben nach ihr das vollkommenste menschliche Leben fanden; beide erkennen nach einer strengen Trennung der wahren und reinen Lustgefühle von den falschen und unreinen nur den ersteren die Berechtigung zu, Element des höchsten menschlichen Gutes zu werden; beide kommen also darin überein, daß sie als die edelste Lust die ansehen, die von dem edelsten Menschen in seiner edelsten Thätigkeit empfunden wird. Um demnach Grund und Zweck der gegen Plato's Lustlehre gerichteten Kritik des Aristoteles recht zu würdigen, haben wir uns die Grundansichten beider Philosophen über das Wesen der Lust in Kurzem zu vergegenwärtigen.

Wie die ganze Platonische Philosophie verschiedene Entwicklungsstufen durchmachte, so sind auch seine Ansichten über Wesen und Werth der Lust erst allmählig zur Reife gelangt. In den

*) Wie besonders in dieser Hinsicht beide Abhandlungen auseinandergehen, ist von Anton a. a. O. p. 15. 16 besprochen worden.

dem Philebus vorausgehenden Dialogen, besonders im Gorgias, wird das Angenehme aus dem sittlichen Leben des Menschen überhaupt noch ausgeschlossen. Eine tiefere Würdigung der menschlichen Natur offenbarte jedoch Plato das Unzureichende einer solchen einseitigen Auffassung der in das sittliche Leben so tief eingreifenden Lustgefühle. Diesen neu gewonnenen Standpunkt vertritt der Philebus, dessen Zweck die Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes durch Herausbildung seines Begriffes aus der Idee des Guten ist.*) Den alten Streit, ob auf Lust oder vernünftige Einsicht des Menschen höchstes Streben gerichtet sein müsse, konnte Plato von seinem Standpunkte aus nur dann auf eine den höchsten Anforderungen der Wissenschaft genügende Weise zu schlichten hoffen, wenn er über die mannigfaltigen, sich widersprechenden Bestrebungen der Menschen hinaus den Blick in das Reich des ewigen, unwandelbaren Seins, d. h. zur Idee des Guten erhob. Ihre dem menschlichen Geiste faßbaren Attribute der Wahrheit, Schönheit und Harmonie sollen den höchsten Maßstab für die Beurtheilung des ethischen Werthes jener Dinge bilden, die von den Menschen so verschieden gewürdigt werden. Nun findet sich, daß die Lust, als Gattung betrachtet, weil sie an das Stoffliche gebunden ist und fester Maßbestimmung sich entzieht, dem Gebiete des Unbegrenzten (*ἄπειρον*) anheimfällt und darum, wie der Stoff selbst, der Idee schroff gegenübersteht. Alles, was dem Gebiete des Unbegrenzten zugehört, erhält erst dann Beziehung zur Idee, wenn es durch das die Mitte zwischen beiden behauptende Princip des Maßes, welches darum als Grenze (*πέρας*) bezeichnet wird, ein harmonisches Verhältniß mit anderen, höheren Mischungselementen einzugehen befähigt wird. Denn die Idee als höchste zweckthätige Ursache, die darum auch im Phil. *αἰτίον* genannt wird, sucht auf solche Weise die ihr schroff gegenüberstehende Sinnenwelt zum schönen Gleichmaß zu gestalten. So ergibt sich diejenige Art des Daseins, die von Plato als *μικτόν γένος* bezeichnet wird und die in reiner, ihrem Begriff entsprechender Gestaltung das vollkommene menschliche Leben darstellen soll. In ihm nimmt unbestritten die Vernunft in ihren verschiedenen Bethätigungen den ersten Platz ein, von den Arten der Lust aber finden nur diejenigen eine Stelle, die die Harmonie des menschlichen Daseins zu befördern geeignet sind.

Diese dialectische Grundlegung des Wesens der Lust zeigt schon, daß Plato selbst noch in dem Dialoge, der sie als vom höchsten menschlichen Gute unabtrennbar zu erweisen bestimmt ist, diese ihre Stelle ihr nur mit Widerstreben einräumen konnte. Hieraus ergeben sich nun folgende Sätze: Die Lust an sich nimmt als dem Gebiete des Unbegrenzten angehörig den Gradwechsel des *μᾶλλον καὶ ἧσσον* an. Sie sträubt sich gegen die von der Idee ihr aufgedrungene harmonische Gestaltung, sie ist das die Harmonie des gewordenen Seins fort und fort störende, die Grenze zu durchbrechen strebende Element, ist daher Ursache mannigfacher die Thätigkeit des höheren Mischungselementes beeinträchtigender und behinderender Erregungen, da sie als unreine und körperliche Lust zur Unmäßigkeit und Ausschweifung führt. Als solche ist sie auch unwahr, indem sie meist aus einer vorausgehenden Unlust entspringt und mit einer solchen zugleich auftritt. Aber auch da, wo sie das ihr vorgezeichnete Maß nicht überschreitet, ist ihr Ursprung doch in einer durch die Begierde zum Bewußtsein kommenden Störung des physischen Zustandes, deren Ausgleichung sie herbeiführt, zu suchen. Hiernach kann auch der Schmerz als ein die natürliche Harmonie beeinträchtigender Mangel, die Lust als die entsprechende Ausfüllung bezeichnet werden. Daraus folgt denn auch, daß sie Werden sei, da sie an sich nichts Bleibendes ist und der Harmonie und Vollkommenheit des Seins fernsteht. Nach allen diesen Bestimmungen erweist sich die Lust in ihren meisten Arten als unwahr, maßlos und häßlich, steht also als Gattung außer Verwandtschaft zur Idee des Guten, welche die Attribute der Wahrheit, Harmonie und Schönheit in sich begreift. Nur einige Arten

*) Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio. Stallbaum, Proleg. ad Platonis Philebum p. 23.

derselben, nämlich die reinen sinnlichen (z. B. das Sehen) und die nur der Seele angehörigen unterliegen jenen ihren ethischen Werth herabdrückenden Bestimmungen nicht oder doch nur zum Theil. Sie sind daher auch aus dem vollkommenen menschlichen Leben nicht zu verbannen. Doch wird ihnen, weil sie einer der Idee nicht verwandten Gattung angehören und nur durch Eingehung eines harmonischen Verhältnisses mit dem höheren Mischungselemente der Vernunftthätigkeiten Werth erhalten, unter den höchsten menschlichen Gütern nur die letzte Stelle eingeräumt.

Dies sind die Grundzüge der auf Wesen und Werth der Lust bezüglichen Betrachtungen Plato's im Philebus. Die hier ausgesprochenen Ansichten mußten nun bei Aristoteles den entschiedensten Widerspruch finden, da er zwar in einzelnen Stücken mit Plato übereinstimmt, aber dennoch Wesen und Werth der Lust ganz anders auffaßt, und da der Weg, auf welchem er zu seinen bezüglichen Ansichten gelangte, dem von Plato eingeschlagenen geradezu entgegengesetzt ist.

Wie er die Ideenlehre überhaupt verwarf, so konnte er besonders auf dem Gebiete der Ethik, die es nicht mit dem Erkennen, sondern den Grundsätzen des Handelns zu thun hat, in der Aufstellung der Idee des Guten als Maßstab für das sittliche Handeln und die Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes nur ein ganz unfruchtbares Beginnen erkennen. Daher fühlt er sich schon im Eingange seiner Ethik (Nic. Eth. I. 4.) gedrungen, die Platonische Idee des Guten anzufechten, indem er nachzuweisen sucht, daß ihr das Vermögen, ethisches Prinzip zu werden, gänzlich abgehe. Denn da das Gute ein so manigfaches sei, daß es sich in allen Kategorien vorfinde, so könne das einige ideelle Gute nicht Maßstab sein für das im menschlichen Leben gegebene vielfache Gute. Die Ethik habe ja nicht den Zweck, das Gute an sich, sondern nur das von dem Menschen durch vernünftige Bildung und Verwendung der in seiner Natur liegenden sittlichen Mittel zu verwirklichende Gute zu bestimmen. So trennt Aristoteles die Ethik als practische Wissenschaft von der theoretischen scharf ab, während Plato keine andere Behandlung der Ethik kennt, als die streng wissenschaftliche, auf die obersten Principien seines Systems gegründete, eine Behandlung, die also auch zu allgemein gültigen, unumstößlichen Resultaten führen sollte. Aristoteles dagegen nimmt für die Ergebnisse seiner Untersuchungen auf dem Gebiete der Ethik nur die Wahrscheinlichkeit in Anspruch. (Nic. Eth. I., 1; VII., 1 fin.) Nicht auf metaphysischen Principien sucht er also dieselbe aufzubauen, sondern auf allgemeinen Erfahrungssätzen, die sich aus dem sittlichen Bewußtsein des Menschen ergeben. Hinsichtlich der Werthbestimmung der Lust geht er darum von der Thatsache aus, daß alle Menschen nach ihr streben. Die Gegner der Lust hatten diesen Erfahrungssatz angezogen, um damit ihren ethischen Werth herabzusetzen. (Nic. Eth. X., 2.) Aristoteles dagegen folgert, wonach Alle streben, das sei schon ein Gut. Wie der Lebenstrieb seine Berechtigung habe, so auch der Trieb nach Lust. Denn der Lebenstrieb sei seinem Begriffe nach gleich der Lebenslust. (Nic. Eth. X., 5) Die Lust erweist sich ferner als nothwendiges Substrat des ethischen Handelns, da dieses auf einer aus der Beherrschung oder richtigen Leitung der stets Lust oder Schmerz hervorrufenden Affecte zu gewinnenden tugendhaften Fertigkeit (*ἔτις*) beruht. Der sittliche Grundsatz hat zu bestimmen, worüber der Mensch sich freuen soll und worüber nicht, (Nic. Eth. X., 1) mithin ist das Sichfreuentönnen Bedingung für das tugendhafte Handeln. Soll dieses nicht äußerlich und zufällig sein, so muß ihm ein dasselbe förderndes und mit ihm auf's Engste verwachsenenes Empfinden entsprechen, welches eben die Lust ist. Ihr Vorhandensein bei einer tugendhaften That ist also Zeichen der erlangten und zum bleibenden Besitz gewordenen tugendhaften Beschaffenheit. So tritt die wahre Lust (denn jede andere Art der Lust beruht auf Täuschung) in die innigste Beziehung zum sittlichen Handeln, indem sie diesem den Charakter des Ungehinderten gewährt, d. i. entgegenstehende Strebungen in sich absorhirt (*ἀνεμπόδιος*), ja sie fällt, wie mit der Thätigkeit selbst, so mit dem Ziele derselben geradezu zusammen und drückt als naturgemäßer Abschluß

ihr das Siegel der Vollendung auf. Sie ist darum um so edler, je edler diese ist, und es lassen sich so viele Arten der Lust unterscheiden, als es Kraftthätigkeiten giebt.

Aus dieser Gegenüberstellung der Grundansichten beider Philosophen über die Lust ergibt sich also, daß Aristoteles genügende Veranlassung hatte, Plato auf diesem Gebiete zu bekämpfen. Beide finden für ihre Untersuchungen einen ganz verschiedenen Ausgangspunkt, der Gegensatz ihrer Systeme bricht sich auch auf diesem practischen Gebiete Bahn. Der einseitige Idealismus und die strenge Consequenz wissenschaftlicher Begründung mußten Plato dahin führen, die Lust dem Guten schroff gegenüberzustellen und als ihr Gegner aufzutreten, während sein Bestreben, zugleich den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins gerecht zu werden, ihn theilweise wieder zu ihrem Freunde machen. Daraus ergibt sich nun bei ihm ein gewisses Schwanken in Hinsicht auf die Feststellung ihres ethischen Werthes. Es gelingt ihm nicht, auf wissenschaftlichem Wege ihr eine Stelle unter den höchsten menschlichen Gütern auszumitteln.*) Sie erscheint ihm selbst in ihren reinsten Arten als ein zum vollkommenen Leben des Menschen nur um der Harmonie willen Hinzukommendes, für sie konnte er daher streng genommen den Namen eines Gutes nicht in Anspruch nehmen. Aristoteles dagegen wird, von Erfahrungssätzen ausgehend, die in tiefer Würdigung der menschlichen Natur ihren Grund haben, energisch darauf hingedrängt, für die Lust in die Schranken zu treten. Er kümmert sich nicht um die Ableitung ihres Begriffes aus den höchsten Principien des Systems, nur ihre Bedeutung für das practische Handeln faßt er in's Auge und findet hieraus erst das Eigenthümliche ihres Wesens. So gewinnt er für seine Untersuchung festen Boden und ein sicheres Ziel und bewahrt seiner Beweisführung zumeist Klarheit und Consequenz. Er konnte darum, ohne befürchten zu müssen, Zweifel an der sittlichen Reinheit seiner Lehre zu erwecken, die Lust geradezu als ein Gut bezeichnen, da sie mit dem höchsten Gute des Menschen nach seiner Ansicht zusammenfällt. So stellt sich in Hinsicht auf die Feststellung des ethischen Werthes Aristoteles seinem Meister schroff gegenüber. Ein nicht geringerer Gegensatz findet aber zwischen beiden auch bezüglich ihrer Wesensbestimmung Statt. Während sie von Plato streng von der tugendhaften Thätigkeit gesondert und auf ein besonderes Vermögen im Menschen, wofür ihm freilich noch der Ausdruck fehlt, zurückgeführt wird, fällt sie nach der Auffassung des Aristoteles mit der Thätigkeit so eng zusammen, daß sie fast nur noch als deren Qualität, nicht aber als Aeußerung einer besonderen *Ἔξις* oder *δύναμις* der Seele erscheint. Hiernach mußte Aristoteles besonders folgende Sätze des Plato zu widerlegen sich gedrungen fühlen: 1) daß die Lust überhaupt kein Gut sei, 2) daß sie, weil dem Gradwechsel des *μᾶλλον καὶ ἧττον* unterworfen, dem Unbegrenzten angehöre, 3) daß sie Werden, und 4) daß sie Ausfüllung eines Mangels sei. Denn in diesen Sätzen fand Aristoteles die eigenthümliche Ansicht des Plato über Wesen und Werth der Lust am entschiedensten ausgesprochen. Um diese Sätze dreht sich daher auch besonders die Kritik der oben besprochenen beiden Abhandlungen, so weit sich dieselbe auf Plato bezieht. Was hier sonst noch Beziehungen auf diesen verräth, betrifft Untergeordnetes. Es sollen nun die besonderen Einwürfe des Aristoteles gegen die genannten Platonischen Sätze aufgeführt und besprochen werden.

Um die Frage zu beantworten, ob die Lust das Gute sei, sucht Plato im Phil. p. 20 nach den wesentlichen Bestimmungen desselben und findet, daß es in sich vollkommen und sich selbst genügend sei, daß darum Alles ihm nachstrebe, während es selbst keines Anderen bedürfe, um diese seine Bestimmungen zu höherer Potenz zu erheben. Darum könne die Lust nicht das Gute sein. Denn für sich allein ohne Beimischung der erkennenden Vernunft müßte sie als das Allerunvollkommenste erscheinen. Auf diese Erörterung ist, wie oben gezeigt wurde, zu beziehen, wenn Aristoteles

*) Zeller, Philosophie der Griechen II. A. p. 559.

in der Nikom. Ethik X., 2 sagt, Plato habe aus dem Satze des Eudoxus, die Lust, einem Gute beigelegt, mache dasselbe begehrenswerther, gerade das Gegentheil von dem, was Eudoxus im Sinne hatte, gefolgert, nämlich daß die Lust nicht das Gute sei. Denn das angenehme Leben werde mit der Vernunft im Bunde wünschenswerther. Sei aber das Gemischte das Bessere, so könne die Lust für sich nicht das Gute sein. Hiergegen tritt Aristoteles mit der Bemerkung auf, daß, wenn dem so sei, auch nichts Anderes, was durch Hinzufügen eines Anderen an Werth gewinne, den Namen des Guten verdienen. Mit dieser Bemerkung will er freilich der extremen Meinung des Eudoxus nicht das Wort reden, wohl aber anerkennen, daß die Lust berechtigt sei, in dem höchsten menschlichen Gute einen Platz zu finden. Diesen Gedanken weiter auszuführen, unterläßt er an dieser Stelle. Er wirft nur noch die Frage auf, was denn dieses einige, sich aller Zusätze entäußernde Gut für die Menschen sei, worin eben die Andeutung liegt, daß ein solches nicht existirt. Das höchste Gut soll zwar auch nach seiner Meinung in sich vollkommen und nicht um eines Andern willen anzustreben sein, aber dennoch, weil es das Höchste für die Menschen ist, die Fähigkeit besitzen, durch innerliche Aufnahme anderer Güter, deren es freilich nicht bedürftig ist, anzuwachsen, ohne damit aus der Einheit seines Begriffes herauszutreten. So weiß Aristoteles, mit Plato in Hinsicht auf die Wesensbestimmungen des höchsten Gutes vollkommen einverstanden, doch dessen Begriff so zu dehnen, daß sich die Lust demselben von selbst einfügt, ohne es damit zu einem bloßen Aggregat zu machen.

Plato bestimmt ferner, im Phil. p. 27, um das Wesen der Lust zu charakterisiren, daß sie das *μᾶλλον καὶ ἧττον* zulasse, folglich in das Gebiet des Unbegrenzten gehöre, woraus sich dann ergibt, daß sie dem höchsten Gute, welchem feste begriffliche Gestaltung zukomme, durchaus fernstehe. Hierauf bezieht sich, wie oben gezeigt wurde, Aristoteles in der Nikom. Eth. X., 2 mit den Worten: *λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον*. Gegen diese Ansicht macht er geltend: Urtheile man so aus der Empfindung der Lust, so gelte offenbar dasselbe auch von den Tugenden z. B. der Gerechtigkeit, da man auch in höherem oder geringerem Grade gerecht sein könne. Ziehe man dagegen jene Folgerung aus der Beschaffenheit der Lust, so beachte man nicht, daß es reine und gemischte (nämlich mit Schmerz gemischte) Lustgefühle giebt. Und wenn nun auch in der Gesundheit, die doch ein Begrenztes sei, der gleiche Gradunterschied sich finde, warum solle es mit der Lust sich nicht ebenso verhalten? Es finde sich ja nicht bei allen Menschen dasselbe Gleichmaß des physischen Zustandes, ja dieser bleibe sich nicht einmal in demselben Menschen stets gleich, sondern es sei hier ein fortwährender Gradwechsel wahrzunehmen.“

Es fragt sich nun, was Plato damit meinte, daß er der Lust das *μᾶλλον καὶ ἧττον* beilegte und sie so in das Gebiet des Unbegrenzten verwies. Unter diesem versteht er die nicht durch einheitliches Maß gebundene Vielheit des Stofflichen, welches erst durch die aus der Idee sich entwickelnde Grenze (*πέρας*) zu begrifflich unterscheidbaren Einzelsubstanzen wird. Die Lust nun scheint er deshalb in dieses Gebiet gestellt zu haben, weil er an ihr den Mangel quantitativer und qualitativer Bestimmtheit wahrnahm. Denn sie tritt meist mit Unlust verbunden auf. Was dem Einen als Lust erscheint, ist für einen Andern oft das Gegentheil, und übertriebene Lust verkehrt sich oft in Schmerz. Mit dem Stofflichen erscheint sie ihm auch deshalb in enger Verwandtschaft zu stehen, weil sie in dem niederen Theile der Seele zur Erscheinung kommt. Sie steht darum, als Gattung gefaßt, dem Guten schroff gegenüber. Aristoteles nun lenkt in seinem Gegenbeweise von dem von Plato eingeschlagenen Wege dialectischer Begründung ab. Statt zu beweisen, daß Plato durch Ueberweisung der Lust an das Gebiet des Unbegrenzten deren Wesen zu eng mit der Materie verknüpft und dadurch von der höheren Thätigkeit der Vernunft einseitig abgetrennt hatte, räumt er der Lust das Mehr und Weniger ein, zeigt aber, daß derselbe Gradwechsel auch bei Dingen Statt habe, die ohne Zweifel

dem Gebiete des fest Begrenzten angehören, wie z. B. bei den Tugenden, unbekümmert um den wahren Sinn des Platonischen *μᾶλλον καὶ ἥττον*, da dieses nur solchem beigelegt werden kann, welches nach einem Begrenzenden außer sich verlangt, während gerade die Tugend, weil sie auf der Vernunft beruht und darum in enger Verwandtschaft zur Idee steht, die Grenze in sich selbst hat. Denn es kann zwar Jemand in höherem oder geringerem Grade die Gerechtigkeit ausüben, der Begriff der Tugend ändert sich aber damit nicht. Das gerechte Handeln bleibt stets etwas Gutes. Ganz anders aber verhält es sich mit der Lust. In ihr kann man auch zu weit gehen und findet dann Schmerz, im tugendhaften Handeln dagegen kann nie ein den Begriff aufhebendes Züviel Statt finden. Daß Aristoteles den Begriff des *μᾶλλον καὶ ἥττον* in einem andern Sinne, als Plato auffaßte, ergibt sich auch aus dem von ihm für seinen Zweck herangezogenen Beispiele der Gesundheit. Diese bezeichnet Plato im *Phil.* p. 25. E. als etwas aus inniger Vereinigung des Unbegrenzten mit der Grenze hervorgehendes fest Begrenztes, findet also ihr Wesen in dem vollkommenen Gleichgewicht der Körperverhältnisse, welches auch die geringste krankhafte Affection ausschließt. Von einem Mehr oder Weniger kann daher nach Plato nur bei dem Unbegrenzten der Krankheit, nicht aber bei dem vollkommenen, harmonischen Zustande der Gesundheit die Rede sein.

Da Plato die Lust in das Gebiet des Unbegrenzten gesetzt hatte, so konnte er sie auch, wenn nach *Phileb.* p. 52 ff. alle Dinge entweder unter die Kategorie des Seins oder unter die des Werdens fallen, nur in der letzteren finden. Es ist nun oben bereits erwähnt worden, daß Plato diesen Satz von Aristipp aufgenommen hat, da er sich mit seiner Theorie der Lust sehr wohl verbindet, sowie auch zu erweisen versucht wurde, daß auf diesen Satz Plato's Aristoteles sich in folgenden Stellen bezieht: *Nic. Eth. X., 2: τέλειόν τε τὰγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελείς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γενέσιν ἀποκαίρειν πεισῶνται.* VII., 12: ὄλος μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γενέσις ἐστὶν εἰς γένειν αἰδητή, οὐδεμίᾳ δὲ γενέσει συγγενὴς τοῖς τέλεισιν. Mit dem Satze, die Lust sei Werden, hängt auf's Engste zusammen, wie gleichfalls bereits angedeutet, der, daß der Schmerz in einem Mangel dessen, was die Natur fordert, die Lust aber in der entsprechenden Ausfüllung und Rückkehr zur natürlichen Harmonie best. he. Diesen letzteren Satz hatte Plato im *Phileb.* p. 32. 35. zu erweisen versucht, worauf Aristoteles in der *Nic. Eth. X., 2* mit folgenden Worten Bezug nimmt: *καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λῆπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ γένειν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν.*

Beide Sätze dienen Plato als Hauptstützpunkte für seine Meinung von dem geringen ethischen Werthe der Lust. Wenn er nun auch den einen, daß die Lust Ausfüllung sei, im *Phileb.* nur aus der Analyse der körperlichen Lust, den anderen dagegen, daß die Lust Werden sei, gar nicht erweist, da er nach den Voraussetzungen seines Systems das Werden wissenschaftlich zu erweisen überhaupt außer Stande war, so mußte ihn doch sein Standpunkt, consequent gefaßt, dahin führen, jene beiden Sätze, ihrem Wesen nach, wenn auch nicht in ganz gleicher Form, auf alle Arten der Lust auszudehnen. Daß damit nicht zu viel gesagt ist, ergibt sich aus der *Republik* p. 585 und 586, wo er auch die reine Lust aus einer Leere und einem Bedürfniß entspringen und zur Ausfüllung mit etwas wahrhaft Seiendem hinführen läßt. Im Anschluß an die angezogene Stelle und an die auf diesen Satz bezüglichen Erörterungen im *Philebus* läßt sich Plato's Ansicht etwa so fassen: Jede Lust hat ihren Ursprung in einem Mangel oder einer Leere und führt durch Beseitigung dieses Zustandes zur Harmonie oder Vollkommenheit. Bei der niederen sinnlichen Lust ist dies die natürliche Harmonie der Körperverhältnisse, also kein wahrhaftes Sein, indem das so geschaffene Gleichmaß immer wieder dem Wechsel unterworfen ist und das gestillte Bedürfniß sich fort und fort erneuert. Auch geschieht hier die Ausgleichung der den Körper betreffenden Störung nur auf Geheiß der in der Natur waltenden harmonischen Zweckthätigkeit, an welcher das empfindende

Subject nur leidend und sinnlich wahrnehmend Theil nimmt. Die wahre Lust dagegen führt, an eine freie Kraftäußerung der Seele sich eng anschließend, über die Harmonie des natürlichen Zustandes hinaus zu höherer Vollkommenheit hin, welche ein bleibender, wahrhafter Besitz der Seele, ein wahrhaft wirkliches Sein ist (Republik p. 586). Diese Lust hat daher nichts mit der Ausgleichung einer gestörten Harmonie zu thun, sie ist frei von Unlust und entsteht nicht aus wirklich gefühltem, sondern unbewußtem Mangel; insofern das mit der Unvollkommenheit gesetzte Vermögen der Entwicklung zur Vollkommenheit allerdings als Mangel oder Leere bezeichnet werden kann. Hiernach konnte und mußte Plato auch den andern Satz, daß die Lust Werden sei, auf alle Arten der Lust ausdehnen. Denn da allen Dingen entweder *γένεσις* oder *οὐσία* zukommt, die *γένεσις* aber immer um der *οὐσία* willen eintritt, (Phileb. p. 54), so kann die Lust nur in einer *γένεσις* bestehen. Bei der körperlichen Lust ist dies von selbst klar, (von dieser giebt es auch Aristoteles zu), da diese stets mit einem Vergehen verbunden ist und zu keinem bleibenden Besitz führt. Aber auch die reine Lust ist bei dem Ringen nach Vollkommenheit selbst nicht das Bleibende, sondern nur das aus innerer Harmonie der Seele entspringende, die Zweckmäßigkeit der sittlichen That für das Subject und das innerliche Mitgeriffensein desselben bestätigende Gefühl. Sie hat vor der unreinen Lust hauptsächlich den Vorzug, daß das ihr gegenüberstehende Sein ein wahrhaft wirkliches ist. Sie ist darum auch selbst wahr, da in den Dingen dann Wahrheit ist, wenn ihr Werden am Sein Theil nimmt. *) Doch ist auch die reine Lust selbst noch nicht *οὐσία*, da sie ja mit dem Endziel der sittlichen That nicht zusammenfällt.

Wie nun freilich auch diese Art der Lust unter das Gebiet des *ἄπειρον* falle, da dieses, wie wir gesehen haben, ursprünglich auf eine Verbindung mit dem Stofflichen hinweist, darüber ist uns Plato die Aufklärung schuldig geblieben. Jedenfalls aber ist es seine Meinung gewesen, daß auch die reinsten Arten der Lust nur dem niederen Theile der Seele angehören, daher auch die Gottheit, die als das Allervollkommenste keinen Uebergang zu größerer Vollkommenheit kennt, der Lustempfindung baar ist.

Es sind nun die Einwürfe des Aristoteles gegen die beiden in Rede stehenden Sätze des Plato und die daraus sich ergebenden Folgerungen zu besprechen. Schon in der Abhandlung des 7. Buches setzt er der aus Plato's Grundansicht von der Lust sich ihm ergebenden, wenn auch im Philebus nicht mit gleichen Worten ausgesprochenen Definition derselben als *γένεσις εἰς φῦσιν αἰδητήν* seine eigene, sie sei *ἐνέργεια τῆς κατὰ φῦσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστος* entgegen. Ueber den Ausdruck *γένεσις εἰς φῦσιν* ist schon früher gesprochen worden. Mit ihm faßt Aristoteles den wesentlichen Inhalt der beiden in Rede stehenden Sätze zusammen und hebt damit Plato's eigenthümliche Auffassung des Wesens der Lust als eines Unvollendeten, dem leidenden Theile der Seele Zugehörigen und zur Harmonie des natürlichen Seins erst Hinführenden richtig hervor. Der Ausdruck *αἰδητή* aber ergab sich Aristoteles aus der Beobachtung, daß Plato die Lust insbesondere durch Ueberweisung derselben an das Gebiet des Unbegrenzten eng an die sinnliche Natur des Menschen geknüpft hatte, wie denn auch Plato wenigstens im Philebus seine Sätze fast nur durch Analyse der sinnlichen Lust erläutert. Dem gegenüber setzt nun Aristoteles das Grundwesen der Lust in Thätigkeit, die einer bleibenden, vollkommenen Beschaffenheit der menschlichen Natur entspricht (*ἐνέργεια τῆς κατὰ φῦσιν ἕξεως*), also nicht aus Mangel oder Störung der natürlichen Harmonie hervorgeht. Nur die falsche Lust hat darum ihr Ziel außer sich, die wahre dagegen in sich selbst (*καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως*). Diese ist also auch nicht an die Sinne gebunden, da sie vielmehr das ungehinderte, d. i. entgegenstehende

*) Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio p. 14.

Strebungen ausschließende unmittelbare Ergreifen des Zweckes der Thätigkeit, welche damit zu einer innerlichen wird, darstellt (*ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος*.)

Nun springt allerdings als ein Mangel der Aristotelischen Begriffsbestimmung die fast gänzliche Verschmelzung des Lustgefühls mit der Thätigkeit in's Auge. *) Dieses Mangels scheint Aristoteles, nachdem er noch in der Abhandlung des 7. Buches die Lust geradezu Thätigkeit genannt hatte, später sich bewußt geworden zu sein, indem er in der schönen Definition des 10. Buches sie nur noch als das der Thätigkeit als ihre naturgemäße Vollendung Hinzukommende bezeichnet. Daß er aber dennoch an dieser unrichtigen Auffassung festhalten wollte und mußte, wenn nicht das ganze Gebäude seiner Lustlehre zusammenstürzen sollte, ergibt sich aus einer späteren Stelle (Nic. Eth. X., 5.), wo er sagt, die Lust sei so eng mit der Thätigkeit verbunden, daß beide nicht mehr unterscheidbar seien und Zweifel offen bleibe, ob nicht Thätigkeit und Lust ganz dasselbe sei. Aristoteles ist hiernach weit entfernt, die Lust auf einen besonderen Theil der Seele zurückzuführen,**) womit freilich nicht recht übereinstimmen will, daß er sie an einer andern Stelle (Nic. Eth. X., 4.) aus dem Einklange des Thätigen und Leidenden entstehen läßt. Hiermit hängt ein weiterer Mangel der Lustlehre des Aristoteles zusammen, nämlich, daß er das Gebiet der Lust zu eng faßt. Denn da er außer Stande war, auf die sinnliche Lust den Begriff der Thätigkeit anzuwenden, so erklärt er diese überhaupt für nur scheinbare Lust, ohne doch sich hierin überall consequent zu bleiben, eine ganz natürliche Folge davon, daß er das bei diesen auftretende Empfinden, durch welches ihre Verwandtschaft mit der reinen Lust zu Tage tritt, nicht wegleugnen konnte. Auch findet ja, was Aristoteles gegen die Meinung seiner Gegner, die Lust sei Bewegung, so gewichtig hervorhebt, nämlich daß sie ein in jedem Augenblicke Vollkommenes, in sich selbst Befriedigendes sei, auch auf die niedrige Lust Anwendung. Gerade diese Erscheinung mußte ihn belehren, daß die Lust nicht in Thätigkeit, sondern in einem Leiden besteht, da eben dem Leidenden der Blick auf das Endziel verschlossen bleibt.

Gegen den Satz, die Lust bestehe in der Rückkehr zur natürlichen Harmonie (Ausfüllung), macht Aristoteles ferner (Nic. Eth. X., 2.) geltend: „Mangel und Ausfüllung seien körperliche Zustände. Wenn die Lust in einer der Natur entsprechenden Ausfüllung bestehe, so müsse das, worin diese vor sich gehe, die Lust empfinden; also der Körper. Dies sei aber nicht der Fall; mithin bestehe die Lust selbst nicht in Ausfüllung, sondern sobald eine solche im Körper geschehe, empfinde man Lust. Jene Meinung scheine aus der Beobachtung derjenigen Lustgefühle sich ergeben zu haben, die man bei dem Zusichnehmen von Nahrungsmitteln empfinde, da diesem allemal ein mit Unlust verbundenes Bedürfniß vorausgeht. Dies letztere finde aber nicht Statt bei den durch die höheren Sinne oder durch die Seele allein vermittelten Lustgefühlen. Wovon sollten diese wohl ein Werden sein, da ihnen doch kein Mangel vorausgegangen sei?“

Im 3. Capitel des 10. Buches, wo Aristoteles zur Entwicklung seiner eigenen Ansichten über das Wesen der Lust schreitet, vergleicht er dieselbe mit dem Sehen. „Wie dieses in jedem Zeitpunkte seiner Art nach vollendet sei, so auch die Lust. Also sei sie ein Ganzes, in sich Abgeschlossenes und insbesondere keine Bewegung. Denn dessen Wesen bestehe darin, daß es in einer Zeitfolge Statt finde und auf ein Ziel losgehe. Es seien also an ihr eine Reihe unvollendeter und

*) Auch Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre p. 52 hebt diesen Mangel hervor, indem er sagt: Die Verknüpfung der Thätigkeit und Lust erscheint bei Aristoteles nur willkürlich und fast zufällig.

***) Deutlich erklärt er sich im 7. Buche c. 13 gegen die Herleitung der Lust aus einer *δύναμις*, indem er, um den Satz zu widerlegen, die Lust sei nicht Gegenstand einer Kunst, erklärt, daß diese es überhaupt nur mit einer *δύναμις* zu thun habe.

von einander verschiedener Theile wahrzunehmen. Die Lust dagegen bedürfe nicht des Durchganges durch die Zeit, sondern ergebe sich als ein in jedem Augenblicke Vollendetes.“

Gegen die Ansicht, die Lust sei Werden, bemerkt er (X., 2): „Nicht aus Zufälligem entsteht etwas, sondern woraus etwas entsteht, darin findet es auch sein Vergehen, und was Lust erzeugt, dasselbe müßte, wenn diese schwindet, Schmerz verursachen.“*) Im 7. Buche e. 13 giebt er zu, daß einige Lustarten (nämlich die körperlichen), mit einem Werden verbunden sein könnten, läßt aber das Wesen der anderen in Thätigkeit und Vollendung bestehen. Sie kämen zur Erscheinung, nicht wenn etwas wird, sondern wenn wir von etwas handelnd Gebrauch machen (*οὐδὲ γινόμενον συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένον*.)

Einer besonderen Erklärung bedürfen diese Einwürfe nach dem Voraufgeschickten nicht. Nur wenige Bemerkungen mögen daran angeknüpft werden. Die Auffassung der Lust als Thätigkeit bestimmt Aristoteles, sogar von der niedrigen Lust, daß sie geradezu Ausfüllung und Werden sei, in Abrede zu stellen. Auch sie ist ihm nicht gleich einer bloßen sinnlichen Erregung, sondern vielmehr die durch eine solche Erregung hervorgerufene Thätigkeit der Seele. Darum machte er Plato gegenüber geltend, daß der Mensch nur bei Gelegenheit einer Ausfüllung Lust empfinde, führt also sehr richtig das Innenwerden ihrer Empfindung auf den inneren Sinn zurück. Diesem ganz analog behauptet er von der gleichen Art der Lust, daß sie nur mit einem Werden verbunden (*μετὰ γένεσεως*), nicht selbst Werden sei, während er bei der reinen Lust die Momente der Ausfüllung und des Werdens gar nicht finden kann, da sie nach seiner Auffassung so mit der Thätigkeit verschmilzt, daß sie selbst als etwas Vollendetes erscheint. Ein solches gänzlich Verwachsen der Thätigkeit mit der Lust, wo diese nicht mehr Aeußerung eines besonderen Seelenvermögens, sondern genau genommen nur Qualität der ersteren sei, ist aber undenkbar, woraus sich ergibt, daß die der Lust zugeschriebene Vollendung nur eine scheinbare ist. Aristoteles überträgt eben das, was nur der Thätigkeit eignet, auf die sie begleitende Lustempfindung. Diese aber trägt weder die Kennzeichen

*) *Γένεσις τε πῶς ἂν εἴη; δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχόν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίγνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι καὶ οὗ γένεσις ἢ ἡδονή, τοῦτου ἢ λύπη φθορά.* Diese jedenfalls in der Fassung unklare Stelle ist verschiedenartig erklärt worden. Die Auslegungen der Alten, die Bell im Commentar zu dieser Stelle aufführt, gehen über die im Schlusssatz liegende Schwierigkeit zu leicht hinweg. Unter den Neuern hat Hampt (a. a. D. p. 20) die Worte „*οὗ γένεσις ἢ ἡδονή κτ.*“ erklärt: quod ex voluptate oritur, id dissolvitur in dolorem, indem er annimmt, Aristoteles habe mit unmittelbarer Beziehung auf Plato's Philebus sagen wollen: „Plato läßt die *αἰσία*, die aus der Lust wird, im Widerspruche mit dem angeführten physischen Gesetze, in Schmerz und nicht in Lust sich auflösen, beweist also damit selbst, daß die Lust nicht in Werden bestehen könne.“ Diese Erklärung des Schlusssatzes widerspricht aber dem klaren Sinn der Vorderstätte. Es handelt sich ja nicht um das, was aus der Lust wird, sondern um das, woraus die Lust wird. Auch läßt sich hier eine besondere Beziehung auf Plato schwerlich annehmen. Die Schwierigkeit hebt sich, sobald man im Auge behält, daß Aristoteles hier an der irrigen Ansicht festhält, daß Lust und Schmerz geradezu entgegengesetzt seien und kein Mittleres zwischen ihnen Statt habe. Dies hebt auch Kalmus bei seiner Erklärung dieser Stelle (*Aristotelis de voluptate doctrina p. 20*) richtig hervor. Aristoteles sagt also: „Das Werden setzt immer einen bestimmten Stoff voraus, der näher dahin zu bestimmen ist, daß das dem Werden naturgemäß folgende Vergehen zu gleichem Stoffe zurückführt. Es müßte also auch alles Lust Bewirkende bei ihrem Vergehen das Gegentheil, nämlich Schmerz bewirken. Dies ist jedoch nicht der Fall, da die Lust (mit Ausnahme der körperlichen, bei welcher Aristoteles das Werden zugiebt,) gar nicht zum Schmerz führt, sondern zur Vollendung einer Kraftthätigkeit, in der sie Ende und Ziel findet.“ Die irrige Ansicht übrigens, daß Lust und Schmerz geradezu entgegengesetzt seien, hatte schon Speusipp zu widerlegen versucht, indem er gegenüber der Meinung, die Lust sei ein Gut, weil ihr Gegentheil, der Schmerz, ein Uebel sei, aussprach, daß auch ein Uebel einem Uebel entgegengesetzt sein könne. Gegen diese Behauptung des Speusipp seine Kritik zu richten, hatte daher Aristoteles besondere Veranlassung. Er thut dies, wie oben gezeigt wurde, im 7. Buche e. 14.

der Thätigkeit, noch die der Vollendung an sich. Sie wird nicht durch einen aus freier Wahl hervorgegangenen Zweck bestimmt. Sie beruht nur auf der zufälligen Uebereinstimmung zwischen einem Object und einer im Subject ruhenden Empfänglichkeit für dasselbe, wodurch ein harmonisches, volle Befriedigung gewährendes Verhältniß herbeigeführt, welches dem Empfindenden als etwas Vollendetes erscheint, ohne es zu sein, da er das Ende des lustvollen Zustandes nicht absieht. Dadurch nun, daß Aristoteles diese Seite des Wesens der Lust, daß sie etwas Vollendetes sei, so sehr betont, lockert er unwillkürlich das ihm so wesentlich erscheinende innige Verhältniß zwischen ihr und der Thätigkeit und läßt die eudämonistische Seite seiner Ethik stark hervortreten. Bei einer solchen Auffassung nämlich kann die Lust leicht als etwas für sich Bestehendes und die Thätigkeit Ueberwiegendes erscheinen, während doch, wo der Begriff des Guten rein gefaßt wird, die die tugendhafte That begleitende Lustempfindung nie eine einen besonderen Zweck in sich tragende Selbstständigkeit erlangen darf. Allzu hart und ungerechtfertigt erscheint freilich der Tadel, den Schleiermacher (Kritik der bisher. Sittenl. p. 241) gegen Aristoteles ausspricht, wenn er sagt, „er habe den Begriff des Guten gänzlich verdorben durch die eigenthümliche Art, wie er der Lust eine Stelle neben dem Handeln eingeräumt, indem er die eigenthümliche Lust nicht durch das allmähliche Fortschreiten einer jeden Handlung begleitet, sondern dieselbe nur am Ende erblickt und auf das Wohlgerathen, auf die gänzliche Erreichung des äußeren Zweckes bezogen habe.“ Hiergegen bemerkt Brandis (Geschichte der Griech.-Röm. Philosophie III. p. 149) mit Recht, daß Aristoteles ja immer das Verwachsensein der Lust mit der inneren Thätigkeit hervorhebt, sie also unmöglich auf den äußern Zweck könne bezogen haben.

In den im Vorausgehenden behandelten Einwürfen des Aristoteles gegen Plato's Lustlehre erschöpft sich der zwischen beiden auf diesem Gebiete herrschende Gegensatz. Die noch erübrigenden Einwürfe betreffen untergeordnete Streitpunkte. Nur noch eines Einwurfs soll hier gedacht werden, der sich auf den schon oben aufgedeckten Mangel der Aristotelischen Lustlehre, daß in ihr das gemeinsame Gebiet der Lust umfassende Bestimmungen vermisst werden, bezieht. Gegen die Ansicht derer nämlich, die durch Hinweisung auf die niedrige sinnliche Lust zeigen wollten, daß die Lust kein Gut sei, unter denen, wie oben gezeigt wurde, auch Plato mit einbegriffen ist, macht er geltend (Nic. Eth. VII., 13., X., 2.) „diese Lust sei gar nicht wirklich angenehm, weil sie aus einem krankhaften Zustande dessen, der sie empfinde, entstehe, wie ja auch nicht wirklich angenehm sei das, was dem Kranken also erscheint.“ Daß auf diese Lustart aber der Begriff des Angenehmen keine Anwendung mehr finde, konnte Aristoteles unmöglich erweisen, da eben das, was er als ein besonderes Kennzeichen der reinen Lust hervorhebt, daß sie etwas den Empfindenden in dem Augenblicke der Empfindung vollkommen Befriedigendes sei, auch von jener Lust ausgesagt werden kann. Fast scheint Aristoteles in diesem Punkte Plato an sittlichem Ernst noch zu überbieten. Doch dürfen wir hierin strenge Consequenz von ihm nicht erwarten. Nur wo es sich um Feststellung seiner eigenthümlichen Ansicht von der Lust gegenüber den Behauptungen der Gegner handelt, ist er geneigt, die genannte Lustart aus dem Gebiete des Angenehmen überhaupt auszuschneiden, während er an anderen Stellen sie wieder in den Kreis seiner Betrachtungen hineinzieht, wie wir dies bei seinen Einwürfen gegen die zuletzt besprochenen Platonischen Sätze gesehen haben. Auch widmet er ihr im 7. Buche c. 15 eine eigene Betrachtung, in der sie als dem Erfolge nach gut bezeichnet wird. Da übrigens die in Rede stehende Lust die stärkste und unmittelbarste ist, so war Plato, und wen sonst Aristoteles hier im Auge hatte, gewiß berechtigt, um den ethischen Werth der Lust überhaupt festzustellen, auf jene sich zu berufen.