

Zum Verständnis der Aristotelischen Tragödie-Definition.

Es ist ein sattsam auffälliges, doch unschwer erklärliches Verhältnis, in dem die Theorie der Ästhetik in ihren geschichtlichen Anfängen der Praxis gegenübertritt: während Phidias und Polyklet das unerreichte Ideal plastischer Erhabenheit in ihren Götterbildern ihrem Volke gezeigt, Skopas und Praxiteles das Urbild der Schönheit in der schaumgeborenen Göttin der Liebe und die höchste Tragik des Menschengeschlechts in der Niobegruppe ihren Zeitgenossen vor Augen geführt, Äschylus und Sophokles den Hellenen die Musterbilder der tragischen Kunst geschaffen hatte, wagte es Platon, dieser radikalste Idealist, entgegen dem klaren Bewusstsein seines ganzen Volks den radikalsten Kampf gegen die Kunst aufzunehmen; für ihn, der als die Aufgabe seines Staats die Realisierung der Idee des Guten, die allgemeine und bleibende Verwirklichung des sittlichen Prinzips in der Menschheit ansah, hatte die Kunst nur Geltung als Sklavin des Guten; er sah in ihr ja auch nur das durch müßiges Spiel und nicht durch einen auf das Wesen zielenden Ernst hervorgebrachte Bild des Abbilds eines Urbilds, die realitätlose Darstellung nur des Scheins, die auf weiter nichts als auf Sinnenreiz und Sinnentäuschung hinziele.

Und doch lässt sich auf dem Fundament der Platonischen Ideenlehre leicht und sicher eine Theorie der Kunst von unendlich idealer Richtung aufbauen: denn ist nicht gerade das Bild des Abbilds einer Idee wenn nicht diese selbst, so doch eine diesem Urbild nahekommende Darstellung?

Und ist dann nicht die Kunst, indem sie bei der Abstraktion eines Bildes von einem Abbild die Fehler und Schlacken der Scheinwelt dieses Abbilds abstreift, die Darstellerin des Urbilds?

Aber Platon achtete wenig des Widerspruchs seines Volks gegen die moralische Härte seiner Anschauung und beharrte bei seinem Verdammungsurteil der Kunst; da war es sein grosser Schüler Aristoteles, der unbeschadet seiner Freundschaft¹⁾ und Verehrung für seinen grossen Lehrer den Fehdehandschuh aufnahm und die Kunst zu dem Thron führte, welcher ihr gebührt: in einem Satz sprang die Theorie der Ästhetik von der untersten Stufe zur höchsten Staffel. Noch für den heutigen Tag sind die von Aristoteles festgelegten Grundsätze für die Kunst von einer kanonischen Richtigkeit, und Lessing, der den Stagiriten für „den Euklid der Poetik“ erklärt, getraute sich von der Tragödie unwidersprechlich zu beweisen, dass sie sich von der Richtschnur des Aristoteles keinen Schritt entfernen kann, ohne sich ebensoweit von ihrer Vollkommenheit zu entfernen. Wie in allen Disciplinen, die des Stagiriten allumfassender Geist durchstreift und erhellt hat, so hat er auch in seiner Anschauung von der Kunst das Ganze der lebendigen Wirklichkeit, das wahre Dasein zu Grunde gelegt; sein unsterbliches Verdienst ist es, gezeigt zu haben, dass das Kunstwerk über der Realität steht, dass gerade durch die künstlerische Thätigkeit die Realität gereinigt und verklärt wird. Leider ist uns nicht des Aristoteles ganzes Werk über die Kunst erhalten, aber ein gütiges Geschick hat es doch gefügt, dass das dem Fluch der Vergessenheit

¹⁾ Ich zitiere die Poetik nach Vahlen (Berlin 1874), die Nikomachische Ethik nach Susemihl (Leipzig 1880). Vergl. hier Eth. Nic. I. 4 (1096 a 12): *προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γιγνομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δοξεῖτε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκτα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας ἄμφοιν γὰρ ὄντιον φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.*

entrissene Buch der Poetik uns die fast vollständige Untersuchung über die Tragödie, die Blüte der Poesie, bewahrt hat. Die Poetik enthält trotzdem dunkle und schwere Stellen genug, und deshalb hat sich an ihrer Erklärung und Deutung der Scharfsinn der Philosophen und der Philologen dieses Jahrhunderts versucht und eine reiche Litteratur zu Tage gebracht. Es würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem überschreiten, wollte ich eine auch nur beschränkte Anzahl von Deutungsversuchen hier anführen; doch kann ich es mir nicht versagen auf eine der neueren Untersuchungen auf diesem Gebiet mit wenigen Worten einzugehen; ich meine die im Jahre 1885 erschienene Schrift von A. Dehlen, Die Theorie des Aristoteles und die Tragödie der antiken, christlichen, naturwissenschaftlichen Weltanschauung. (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht).

Dehlen klagt darüber, dass seit Schillers Tode keinem Dichter eine Tragödie gelungen ist; kein Wunder sei's, denn wir besäßen ja auch nicht die richtige Theorie der Tragödie; „aber Staunen muss es erregen, dass Shakespear, Lessing, Goethe, Schiller Tragödien geschaffen haben, die noch heute die Gemüter erschüttern und erheben“ (S. 123). Alle diese Heroen „mit dem Blick des Genius“ haben die Theorie nicht gekannt, denn erst Dehlen hat sie endlich ans Licht gebracht und „die dunkle Stelle“ der Tragödiendefinition des Aristoteles „in allen ihren Teilen klar und hell“ (S. 5.) erleuchtet — und das ohne jede fremde Hilfe, ohne Berücksichtigung einer der vorhergegangenen Darlegungen der schwierigen Frage. Sein nun endlich gefundener Schlüssel zu der Aristotelischen Katharsis erschliesst ihm das Verständnis der „durch den Wechsel der Weltanschauung so bedeutend veränderten Tragödie“ jeder Zeit, denn diese bringt überall „zur Erscheinung die Reinigung von Leidenschaften, und durch Identifikation bewirkt sie solches auch bei uns“. (S. 5.) Und so quält dann Dehlen in die hehren Werke eines Äschylus und Sophokles, die „ihn zur Begeisterung hinreissen, aber nicht erheben können“, (S. 32) seine Theorie, „die Reinigung von Leidenschaften“ überall hinein — und ist's nicht anders, so auf dem abgekürzten aber sicheren Wege des sühnenden Todes. Des Äschylus „Agamemnon“ und „Choephoren“ sind nach seiner Ansicht wohl kaum Tragödien zu nennen, da die Katharsis des Orest ja erst in den Eumeniden eintritt. Und Dehlen merkt ja meist selbst, dass auf seinen Tragödienleisten sich nicht jedes jener unübertrefflichen Meisterwerke idealer Tragik aufschlagen lässt; auch ihm scheint es fast, „dass die Katharsis im „König Oedipus“, den Aristoteles in der Poetik nun aber gerade als das Muster einer Tragödie preist, „nicht genug ausgesprochen war, so dass Sophokles sich dazu verstand, in dem apotheosierenden „Oedipus auf Kolonos“ den Unbefriedigten eine ausgeführte Katharsis zu dichten“. (S. 11.) Und nun gar Euripides! Ihm, den Aristoteles den *τραγικώτατος* nennt, doch wohl, weil er's verstanden hat, die tragischen Empfindungen am stärksten zu erregen, ihm ist das Ziel der Tragödie nach Dehlen ganz entschlüpft, und „der Zweck des Kunstwerks (wie er es fasst, als Reinigung des Helden von Leidenschaften) nur in den „Phönizierinnen“ und in „dem rasenden Herakles“ geglückt.“ (S. 15.)

Dehlen glaubt auf diese Weise ohne jedwede Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur den Schlüssel für das Verständnis der Tragödiendefinition gefunden zu haben und hält an seiner Meinung auch noch in einem Aufsatz fest, den er sieben Jahre später in der Zeitschrift „Das Magazin für Litteratur“ 1892 No. 17. S. 267 unter dem Titel „Neue Werte für alte Worte“ veröffentlicht hat. Ich will und kann hier nicht auf diese gefissentlich alle grundlegenden Untersuchungen überschende Arbeit weiter eingehen, zumal dieselbe schon ihre gebührende Beurteilung in einer Untersuchung „Über Wesen und Wirkung der Tragödie“

(Leipzig, Haacke) von Metz gefunden hat, der den „wahren Todessprung der Auslegekunst“ Dehlens zuerst verurteilt. Aber gerade diese alle Vorarbeiten völlig vernachlässigende Untersuchung Dehlens dürfte durch ihren ganz misslungenen Erklärungsversuch klarlegen, dass ein Hinweis auf die wissenschaftlichen Forschungen unserer Philologen und Philosophen trotz „der ins Immense gewachsenen Katharsis-Litteratur“ (Bullinger) immer noch von nöten scheint.

Ich will deshalb im Anschluss an den Forscher, dessen Untersuchungen mir als die überzeugendsten erscheinen, die Grundbegriffe der Ethik des Aristoteles darlegen, welche zum Verständnis seiner Tragödiedefinition vorausgesetzt werden müssen. Den Grund für das richtige Verständnis der Aristotelischen Poetik, das in dem Verständnis der Definition der Tragödie gipfelt, hat Hermann Baumgart in seinen systematisch aufeinanderfolgenden Untersuchungen „Pathos und Pathema im Aristotelischen Sprachgebrauch“ (Kgsbg. 1873) „Der Begriff der tragischen Katharsis“ (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, Bd. 111, 1875, S. 81 ff.) und „Aristoteles, Lessing, Göethe über das ethische und ästhetische Prinzip der Tragödie“ (Lpzg. 1877) durch seine Forschungen über den Aristotelischen Sprachgebrauch gelegt und durch seine klare Widerlegung der Sollicitations-²⁾ und Entladungstheorie fest verankert. Seine Übersetzung der Tragödiedefinition, wie sie Aristoteles im sechsten Kapitel seiner Poetik aufstellt „*ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως . . δι' ἑλέου καὶ φόβου περαινουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν . .*“ „die Nachahmung einer Handlung, welche durch Mitleid und Furcht an den unvollkommenen Erscheinungsformen dieser Empfindungen die Läuterung vollzieht“ weicht weit von allen früheren Deutungen ab und begründet nach unwiderleglicher Beweisführung das allein richtige Verständnis von der Wirkung der Tragödie und so das der ganzen Aristotelischen Tragödiedefinition.

Unzweifelhaft richtig und unantastbar ist der Satz, den Lessing in seiner hamburgischen Dramaturgie bei der Erörterung von Mitleid und Furcht aufstellt, „Aristoteles will überall aus sich selbst erklärt werden“; ja, fast jede Disciplin, die der Geist des Stagiriten durcharbeitet, muss uns die Hilfsmittel zum vollen und klaren Verständnis der Poetik darleihen, von allen am meisten die Ethik, denn sie gerade erklärt uns, was unter der Läuterung der einzelnen Empfindungserscheinungen zu verstehen ist, und wie die der Tragödie eigentümliche Lust, die von Aristoteles so oft als *ἔργον τραγωδίας* betonte *ἀπὸ τραγωδίας οἰκεία ἡδονή*³⁾ aufzufassen ist; ich mache es mir deshalb zur Aufgabe: im Anschluss an Baumgart 1) die ethische Auffassung der Begriffe von Mitleid und Furcht, wie sie uns Aristoteles giebt, zu erörtern und 2) seine Lehre von der *ἡδονή* in soweit darzustellen, als sie zum Verständnis der *ἀπὸ τραγωδίας οἰκεία ἡδονή* erforderlich ist.

²⁾ Gegen Jakob Bernays, der durch sein Buch „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles von der Wirkung der Tragödie“ 1858 der Vater der berühmten Entladungstheorie wurde, und dem auch jetzt noch Überweg und besonders Leopold Schmidt in seiner „Ethik der Griechen“ (Berlin 1882) willig Heeresfolge leisten, wendet sich auch Adolf Stahr, Aristoteles und die Wirkung der Tragödie (Berlin 1859) und Leonhard Spengel, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* (Bd. IX. d. Abhdl. d. Münchener Akad. d. Wissenschaften 1859).

³⁾ Vergl. das 14. Kapitel der Poetik und besonders 1453 b. 9: . . οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν

I. Mitleid und Furcht nach der Nikomachischen Ethik.

Wie *ποίημα* — die That — als das *ἔργον* und *τέλος* der *ποίησις* — des Thuns — anzusehen ist, so ist die Folge der *πάθησις* — der Thätigkeit des Veränderens — das *πάθος* — der Vorgang der Veränderung, (Phys. 202. a. 23: *ἀναγκαῖον γὰρ ἴσως εἶναι τινὰ ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα τοῦ δὲ πάθος*) und wie Bonitz im 5. Hefte seiner Aristotelischen Studien betont, ist es hauptsächlich der Vorgang einer unwillkürlich erfahrenen Einwirkung; zunächst bezeichnet also *πάθος* den Vorgang der Veränderung, dann ist es aber auch die allgemeine Bezeichnung der hervorgebrachten Veränderung selbst.

Jedem *πάθος* dient als Voraussetzung ein *ὑποκείμενον*, an dem es stattfindet; selbstständig kann ein *πάθος* nicht existieren, es bedarf als seines Wirkungsobjekts entweder der *ἔλη*, der *οὐσία* oder der *ψυχή*. Insofern es die letzte zum Substrat hat, spitzt sich seine Bedeutung zu der dem allgemeinen Sprachgebrauch geläufigsten Bezeichnung einer spezifischen Veränderung der Seele nach der Seite der Lust oder der Unlust zu, und Baumgart macht in seiner Untersuchung über Pathos und Pathema darauf aufmerksam, wie wenig unser deutsches Wort „Leidenschaft“ dieser Bedeutung entspricht, und um wieviel treffender es durch Empfindung ersetzt werde. Unter den Beispielen für den Begriff der *πάθη τῆς ψυχῆς* zählt Aristoteles im 4. Kapitel des 2. Buchs der Nikomachischen Ethik, in dem er den Gattungsbegriff der Tugend feststellt, auch *ἔλεος* und *φόβος*, Mitleid und Furcht, auf: Ethic. Nic. 1105. b. 19. ff.: *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία εἰσὶν, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις . . .* Empfindungen, Anlagen, Beschaffenheiten . . . *λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν . . . φόβον . . . ἔλεον . . . ὅλως οἷς ἐπιτεταί ἡδονῇ καὶ λύπῃ, δυνάμεις δὲ, καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, ἕξεις δὲ, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς . . .* Anlagen das, wonach wir dieser Empfindungen fähig und ihnen geneigt genannt werden, Seelenbeschaffenheiten das, wonach wir uns den Empfindungen gegenüber wohl oder übel verhalten.

Unter *πάθη* haben wir also absolute Begriffe zu verstehen, zu denen in uns die Anlage ruht oder nicht, während *ἕξεις* das Verhalten der Seele diesen Empfindungen gegenüber bezeichnet, ganz abgesehen davon, ob dasselbe ein richtiges oder ein unrichtiges ist. Wenn uns nun eine jede Empfindung in ihrer richtigen oder unrichtigen Stärke denkbar erscheint, so müssen wir sie uns auch in einer absteigenden und einer aufsteigenden Reihe von Empfindungen, in denen sich jede einzelne von der anderen durch den Grad ihrer Stärke unterscheidet, vorzustellen imstande sein: d. h. jede richtige Grundempfindung ist nach zwei Seiten hin von Gruppen unrichtiger Empfindungen eingeschlossen, nach der Seite des Zuviels und nach der des Zuwenigs. Aristoteles spricht darüber im 5. Kapitel des 2. Buchs. 1106. b. 16 ff.: *Λέγω δὲ τὴν ἡθικὴν, αὐτὴ γὰρ ἐστὶν περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον . οἷον καὶ φοβηθῆναι . . . καὶ ἐλεῆσαι . . . καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἐστὶν καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον . . .*

Von diesen Abstufungen der Grundempfindung hat die Sprache nur den am meisten in die Augen fallenden, den in hervorragender Weise auftretenden eine eigene Benennung zuerteilt; und Aristoteles macht wiederholt darauf aufmerksam, wie die Sprache bei vielen Grundempfindungen in der Bezeichnung von *ὑπερβολή* — Übermaass — und *ἔλλειψις* — Mangel — unvollkommen ist: namenlose — *ἀνόνημα* — nennt er diese Seelenvorgänge. Insofern ist also Mitleid eine Empfindung, und zwar, wie Aristoteles in der Rhet. 1386. b. 13. ausspricht, ein *πάθος ἡθους χρηστοῦ*, eine gute Regung, welche bei den verschiedenen Individuen, je nachdem sie sich durch ihre Anlage für das *πάθος* des Mitleids, durch allzu leichte Zugäng-

lichkeit, durch allzu grosse Abschliessung oder durch die Existenz des richtigen Maasses für die Empfindungsaufnahme unterscheiden (*πῶς διακείμενοί ἐσμεν*), verschieden nach der Seite der *ὑπερβολή* wie nach der der *ἔλλειψις* zu Tage treten kann; und diese zu beiden Seiten des Grundgefühls stehenden Empfindungsgruppen tragen entweder andere Namen als das Grundgefühl oder sind garnicht benannt. Der Begriff des Mitleids gehört dem Sprachgebrauch nach an und für sich der mittleren Sphäre der Empfindungsbeschaffenheiten an, während das *πάθος* der Furcht sich eher der Gruppe des fehlerhaften Zuviels zuneigt; aber nichtsdestoweniger ist auch bei diesem *πάθος* die Abstufung des Zuviels, des Zuwenigs und der richtigen Mitte vorhanden. Die Furcht tritt ebenfalls in den mannigfachsten Modifikationen in den ihrer Anlage nach verschiedenen Individuen auf. Nun ist aber nicht allein in uns die Anlage zu den beiden Grundempfindungen vorhanden, „sondern diese *δύναμις* ist auch schon in uns in irgend einer bestimmten Form durch das Leben verwirklicht: d. h. in unserer Seele ist eine bestimmte Erscheinungsform einer der beiden Grundempfindungen zu Tage getreten“, — und dies ist ein *πάθημα* der Empfindung des Mitleids oder der Furcht.

Und so bezeichnet dann Aristoteles die Masse der in den einzelnen Objekten von einander verschiedenen Erscheinungsformen, die sowohl aus den Empfindungen der Skala des Zuviels als aus denen von der Sphäre des Zuwenigs, ja auch aus den Empfindungen der *μεσότης* entsprungen sein können, in Beziehung auf die Grundempfindungen mit dem Ausdruck *τὰ τοιαῦτα παθήματα*. Es ist das unbestrittene Verdienst Baumgarts, für das Wort *πάθημα* die richtige Definition gefunden zu haben; Bonitz war in seinen „Aristotelischen Studien“ nach genauer Untersuchung aller Stellen zu dem falschen Ergebnis gelangt, dass *πάθος* und *πάθημα* gleichbedeutend seien; Baumgart wies ihm dagegen durch Betrachtung seiner eigenen Deduktionen unwiderleglich nach, dass *πάθος* der Begriff des Veränderungsvorganges, *πάθημα* dagegen die am einzelnen Objekt in Erscheinung tretende Folge des Vorganges, die ausschliesslich individuelle Erscheinung bezeichne, ein Resultat, das auch die in diametralem Gegensatz zu ihr stehende Ansicht Spengels umstiess.

Mir scheint schon aus den Worten *δι' ἔλεον καὶ φόβον περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* deutlich hervorzugehen, dass sich *πάθος* nicht mit dem Begriff *πάθημα* deckt; hätte Aristoteles das ausdrücken wollen, so hätte er statt *τῶν τοιούτων* sicherlich das dann allein richtige und näher liegende *τοιούτων παθημάτων* geschrieben. Im übrigen verweise ich hier auf eine andere Erklärung der Definition: Bullinger, „Der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständnis der Aristotelischen Lehre von der tragischen Katharsis“ (München. Ackermann. 1878) bezieht *τῶν τοιούτων παθημάτων* auf die Leidenschaften, welche „in den bezüglichen Dramen die Katastrophe herbeiführen, auf alle Leidenschaften, die in solcher Weise in Tragödien eine Rolle spielen“. (Vergleiche besonders S. 13 seiner Ausführungen über Bernays, Baumgart, Bonitz.)

Bevor ich näher auf die Darlegung der Begriffe von Mitleid und Furcht in der Ethik eingehe, ist es nötig, dass ich in wenigen Worten das Wesen der ethischen Tugend darstelle.

Im 4. Kapitel des 2. Buchs der Nikomachischen Ethik hat Aristoteles die Tugend als Seelenbeschaffenheit definiert, und im 5. Kapitel desselben Buchs untersucht er nun weiter, *ποία τις*, was für eine *ἕξις* sie sei, und kommt zu dem Resultat, *ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ἦ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἢ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ . .* dass die Tugend also eine Beschaffenheit sei, welche bewirkt, dass ein Wesen gut und tüchtig ist und die ihm eigen-

tümliche Thätigkeit gut vollbringt. — Näher bestimmt sich sodann die ethische Tugend als eine Art bewusster Willensentscheidung (*αἰ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινές ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως*), als eine Beschaffenheit des Willens, die darin besteht, dass die niederen Seelenkräfte, der *θυμός* und die *ἐπιθυμία*, und die von diesen ausgehenden *πάθη καὶ πράξεις* dem *ὀρθὸς λόγος*, der das Richtige verlangenden Vernunft, unterworfen und auf das Gute hingerrichtet werden. Und so entwickelt sich im Menschen eine Willensrichtung, welche nur das Gute beabsichtigt und ausführt. Gut aber ist das, was die Mitte hält zwischen Mangel und Übermass: denn wie jede Wissenschaft und jede Kunst nur dadurch ihr Werk vollkommen macht, dass sie stets das rechte Mass vor Augen hat⁴⁾, so macht auch allein das Einhalten der Mitte das Wollen und Thun des Menschen zum einzig Guten; die gleichmässige Entfernung von den Extremen, die *μεσότης*, ist also in Bezug auf die Empfindungen und die Handlungen die Tugend; ihre *ἕξις* ist aber nur eine, nicht wie die Arten der *κακία* mehrfache (Eth. Nic. 5. 1106. b. 27: *ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς, τὸ δὲ κατ' ὀρθοῦν μοναχῶς*) nämlich aus dem rechten Grunde — *ἐνεκα τοῦ καλοῦ* — in der richtigen Weise, zur richtigen Zeit, im rechten Masse der Empfindung gemäss richtig zu handeln.

Auf diese Weise ist also die ethische Tugend, die *ἀρετή* als die bewusst richtige *ἕξις*, die Charaktertüchtigkeit von Aristoteles, an die Empfindungen geknüpft, sie beruht auf den richtig vorhandenen *πάθη*⁵⁾.

Ich wende mich nun zu den Begriffen von Mitleid und Furcht und ihrer Bedeutung in der Ethik zurück. Zunächst wird uns aus dem Umstande, dass Aristoteles dem Mitleid in seiner Ethik keinen Platz gewährt, dass es nur zweimal und hier ganz vorübergehend (1105 b. 23, 1106 b. 19) als Beispiel für die Empfindungen aufgeführt wird, klar hervorgehen, dass nach seiner Meinung auch auf der *μεσότης* dieser Empfindung die Tugend nicht basiert werden kann: sobald nämlich eine Handlung nur aus blosser Gefühlserregung entspringt und nicht aus dem rechten Grunde erfolgt — *ἐνεκα τοῦ καλοῦ* —, ist sie eben keine Tugend. Und dennoch müssen wir die richtige Mitte der Empfindungen des Mitleids im Tugendhaften voraussetzen; und wenn es selbst die rechten Handlungen hervorzubringen nicht imstande ist, so wird es wie Baumgart in seiner Schrift „Aristoteles, Lessing, Goethe“ sich treffend ausdrückt „die rechten Handlungen doch insofern bewirken, als es in gegebenen Fällen den Weckruf an die ethischen Tugenden ergehen lässt sich zu bethätigen und die dianoetischen Tugenden der Phronesis und Sophia gewissermassen zu ihren Geschäften aufordert“. Daraus folgt dann von selbst, wie wichtig es für das praktische Leben ist, ob und in welchem Grade die Mitleidsempfindungen bei uns geweckt werden; unser Verhältnis zu unsern Mitmenschen ist davon abhängig und erhält dadurch seine wesentliche Gestaltung.

Anders verhält es sich mit dem Pathos der Furcht, das an und für sich schon eine grössere Sphäre von Empfindungen umfasst als das Mitleid: denn Furcht entsteht nicht nur durch die Gegenwart eines Übels, sondern schon durch die Vorstellung eines drohenden Unheils *ἐπὶ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ*; sie erhebt sich unmittelbar in der Seele und

4) 1106. b. 5: *οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ . . .*
1106. b. 14: *ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἁμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστικὴ.* 1106 b. 20: *καὶ μᾶλλον καὶ ἦττον καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ, τὸ δὲ ὅτε, καὶ ἔφ οἷς, καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐνεκα, καὶ ὡς δεῖ μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.*

5) Ethic. Nic. 1178. a. 10: *δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω, ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά: ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ καὶ πολλὰ σὺν φ κειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἡθους ἀρετῆ.*

wirkt auch unmittelbar auf die Handlungen — nicht wie das Mitleid, das sich erst nach der Einsicht rührt, dass ein Leiden unverschuldet oder doch unverdient gross sei. Die Furcht bildet die wichtige Grundempfindung, auf welcher Aristoteles seine Definition von der Tapferkeit aufbaut. (Eth. Nic. III. 9. 10. 11. 12.) Die Tugend der *ἀνδρεία* steht in der Mitte zwischen Tollkühnheit und Unempfindlichkeit auf der Seite des Zuwenigs und Feigheit auf der des Zuviels⁶⁾; sie besteht also in dem richtigen Vorhandensein des richtigen Furchtgefühls: denn es giebt an und für sich nicht nur vieles, das zu fürchten nicht schimpflich ist, (vergl. 1115. a. 12: *ἔνια γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν . .*) sondern es existiert auch, wie Aristoteles im 10. Kapitel (1115. b. 7: *τὸ δὲ φοβερόν οὐ πᾶσι μὲν τὸ αὐτό λέγομεν δὲ τι καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων . . τοῦτο μὲν οἶν παντὶ φοβερόν νοῦν ἔχοντι*) sagt, eine Furcht, der sich kein Mensch entziehen kann, und wer einem solchen Furchtbaren gegenüber überhaupt keine Furchtempfindung verspürt, ist entweder tolldreist oder ein Narr.

In dieser Weise haben Mitleid und Furcht ihre Bedeutung nur für Handlungen, welche geeignet sind in uns Vorstellungen drohenden Unheils hervorzurufen, oder welche die Folge eines schon vorhandenen Übels sind. Mitleid empfinde ich mit dem Leidenden, Furcht aber für mich selbst. Es ist nun nicht absolut notwendig, dass eine Handlung, welche Mitleid erregt, zugleich die Entstehung der Furcht bedingt; die Möglichkeit ihrer Entstehung allerdings kann nicht ausgeschlossen werden; ebenso hat eine Handlung, welche unsere Furcht erregt, nicht notwendig eine in uns auffallende Mitleidsempfindung zur Folge; ja es ist beim Anschauen einer Handlung, die unsere Furcht in bedeutendem Masse wachruft, unmöglich, dass eine Mitleidsempfindung zu Tage tritt, und ebenso bleibt ja jede Furchtempfindung in uns unterdrückt, wenn die Handlung ein Übermass von Mitleid in uns weckt. Wenn nun aber Aristoteles gerade nichts so häufig betont, als dass durch die Darstellung des Furchterregenden und Mitleidswürdigen in der Tragödie beide Empfindungen gleichmässig geweckt werden sollen, so verlangt er also vom wahren Dichter, dass dieser Furcht und Mitleid in der richtigen Empfindungsstärke, an der richtigen Stelle, aus dem rechten Grunde in der Seele der Zuschauer wecke. Die beiden Empfindungen können neben einander nicht bestehen, wenn die eine in unrichtiger Stärke oder überhaupt in einer unrichtigen Weise vorhanden ist und dadurch entweder die andern Empfindungseindrücke verdrängt, oder wenn sie nicht stark genug ist, ihnen zu widerstehen. Dadurch dass die Tragödie gleichzeitig Mitleid und Furcht zu wecken imstande ist, bringt sie beide Empfindungen in das richtige Mass, indem sie der *ὑπερβολή* des Mitleids gegenüber die Furcht erweckt und ebenso allzustarke Furcht durch das Mitleid herunterdrückt, indem sie die einen mindert, die andern steigert, beide zum richtigen Mass geleitet. Und dies und nichts anders ist die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*: die Ausscheidung alles dessen, was in den einzelnen Individuen nach Massgabe der in ihnen ruhenden *δυνάμεις* und *ἕξεις* durch die Art und Beschaffenheit und zugleich durch die Mittel der Nachahmung verschiedentlich entweder ein Übermass der Empfindungen oder ein Zurückdrängen derselben veranlasst hat, also im wahrsten Sinne eine Läuterung, die durch Ausscheiden des Unreinen dem Reinen zum Siege verhilft. Haben damit nun wirklich, wie Bullinger in seinem „endlich entdeckten Schlüssel . .“ will, „Mitleid und Furcht das bekannte Kunststück Münchhausens auszuführen, der sich selbst an den eigenen Haaren aus dem Sumpfe gezogen“? Es wird nicht „einfach Mitleid und

⁶⁾ τῶν ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος . . εἴη δ' ἂν τις μαινόμενος ἢ ἀνάληγτος, εἰ μηδὲν φοβόιτο . . ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλον περὶ τὰ φοβερά θρασύς . . ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλον δειλός (1115. b. 24).

Furcht durch Mitleid und Furcht gereinigt resp. aus der Seele vertrieben“, sondern es werden, da eine Identifikation von *πάθος* und *πάθημα* nie bewiesen, im Gegenteil von Baumgart als völlig verkehrt dargestellt ist, die unrichtigen Erscheinungen der Furchtempfindung durch die des Mitleids oder umgekehrt zum richtigen Mass, zur *μεσότης* geleitet. Es handelt sich also, wie ich hervorzuheben nochmals für nötig erachte, nicht um die Läuterung der Furcht- und Mitleidsempfindungen durch Furcht und Mitleid, sondern um die Läuterung der einen durch die andern.

Die wahre Tragödie, wie sie dem grossen Denker vorschwebt, verhilft in uns also den *μεσότητες* von Mitleid und Furcht zum Siege, der allein richtigen Empfindungsbeschaffenheit zur Herrschaft über die unrichtigen, zeitigt daher in der Seele die Fähigkeit, sich auf dieser Basis der richtigen Empfindungsbeschaffenheit zu entwickeln, das ist: die Fähigkeit zur Tugend. Ob und in wie weit aber diese Wirkung der Tragödie im Individuum der Ausgangspunkt für eine anhaltende Modifikation des Charakters wird, kann für das Individuum um so weniger bestimmt werden, als die Wirkung an und für sich bei dem einzelnen schon davon abhängt, wie der Zuschauer oder der Zuhörer beschaffen ist. Die von Aristoteles beabsichtigte Wirkung kann in einem anormal gestimmten Menschen nicht vorsichgehn.

Wie unendlich hoch also hatte doch Aristoteles die Poesie über den Dunstkreis jener moralischen Lehrtendenz erhoben, nach deren Theorie wir durch das dargestellte abschreckende Beispiel gewarnt, durch die Verkörperung eines sittlichen Ideals zum Guten mitgerissen werden sollen.

II. Der Begriff der *ἡδονή* in der Aristotelischen Ethik.

Im 14. Kapitel seiner Poetik definiert Aristoteles die der Tragödie eigentümliche *ἡδονή* als die von Furcht und Mitleid her durch Nachahmung entspringende Lust. (Poet. 14. 1453. b. 10: *οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν · ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν, φανερόν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποικητέον.*) Diejenigen Empfindungen also, welche im praktischen Leben als schmerzliche erscheinen, sollen dann, wenn sie uns durch die Tragödie in der ihr eigenen Weise eingepflanzt sind, in uns wahre Freude erregen.

Zum Verständnis dieser Erscheinung ist es nötig, dass ich das Wesen der *ἡδονή*, wie es in der Aristotelischen Ethik gezeichnet wird, in wenigen Zügen darlege.

Es ist die Aufgabe der Ethik zu untersuchen, welche Freude die rechte sei⁷⁾, da der Mittelpunkt dieser ganzen Wissenschaft gerade die Frage ist, in welcher Weise sich der Mensch zu den Lust- und Unlustgefühlen zu verhalten hat; und deshalb giebt sie eine eindringende Untersuchung über das Wesen der Lust, eine bedeutend tiefere Erforschung ihres Begriffs, als sie z. B. die Rhetorik erheischt, die nur zu zeigen hat, was Freude hervorbringt.

In ausführlicher Weise stellt deshalb Aristoteles diese Untersuchung an und widmet ihr den Schluss des 7. und den Anfang des 10. Buchs. (Eth. Nic. VII. 12—15. X. 1—5.)

Getreu seiner Methode⁸⁾, von der Betrachtung der Meinung anderer auszugehen, wird Aristoteles durch seine Polemik gegen Platon zu seinen zwei negativ gehaltenen Hauptsätzen über das Wesen der *ἡδονή* geführt, aus denen er dann seine klare Definition der *ἡδονή* (X. 4) entwickelt:

1) dass es falsch sei, die *ἡδονή* für kein Gut zu halten, weil sie infolge der Erfüllung

⁷⁾ 1172. a. 21.: *δοκεῖ δὲ πρὸς τὴν τοῦ ἡδονῶν ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν, οἷς δὲ, καὶ μισεῖν, ἃ δεῖ.*

⁸⁾ Vergl.: „Über die Methode und Grundlage der Aristotelischen Ethik“ von R. Eucken. Berlin 1870.

eines Bedürfnisses oder der Beseitigung eines Mangels unserer Natur entstehe, dass sie also eine *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή*, das bewusst empfundene, naturgemässe Werden⁹⁾ sei, und

2) dass es falsch sei, dass die Freude dem Gebiet des Werdenden zuzuzählen sei und deshalb kein Endzweck¹⁰⁾ und so kein Gut sein könne.

Schon am Ende des 7., aber ausführlicher am Anfang des 10. Buches zeigt Aristoteles, wie die erstere Ansicht garnicht auf die geistigen Freuden zutrefte und allein von den somatischen Lüsten abstrahiert sei (vergl. X, 2); und dann gäbe es ja offenkundige Freuden, die, ohne dass an eine Beseitigung eines Mangels zu denken sei, entstünden, wie die dem Erkennen entspringende Lust: 1152 b. 36: *ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἰ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦσης* (die Textkritik dürfte hier doch wohl *ἐνδεοῦς οἴσης* empfehlen). Mit derselben Ausführlichkeit widerlegt er auch die zweite, hauptsächlich von Platon betonte Ansicht, dass die Lust dem Gebiete des Werdens, also dem des begrifflosen Seins angehöre: denn die *ἡδονή* sei kein Vorgang des Werdens — *γένεσις* —, weil sie auftrete nicht, wenn Dinge entstehen, sondern wenn sie ausgeübt werden, und weil der Endzweck ja nur bei denen, welche die Befriedigung der Natur zum Ende haben, ausserhalb liegt: 1153. a. 9: *οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων. καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελείωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως . . .* sie sei auch keine Bewegung, denn man finde in ihr nicht die jeder *κίνησις* eigentümlichen Begriffe der *τάχος* und der *βραδύτης*; sie bedürfe nicht der Zeit um zu entstehen, in einem Moment sei sie da als ein Ganzes und Vollendetes (*ὅλον καὶ τέλειον*)¹¹⁾. Vergl. 1173 a. 33: *τῇ δ' ἡδονῇ τούτων (τάχος καὶ βραδύτης) κινήσει οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ οὐδέτερον ὑπάρχει.*

Daraus folgert dann Aristoteles: Die *ἡδονή* ist ein Gut (1153. b. 7: *τ' ἄριστον δ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι*) und besteht in der ungehinderten Bethätigung des naturgemässen Verhaltens. 1153. a. 12: *διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεπτέον, ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.*

Dass diese Bethätigung aber eine vollendete sei, hängt von der Beschaffenheit des empfindenden Subjekts und der des die Empfindung erregenden Objekts ab; (vergl. 1174. b. 14. ff.) „Es entsteht im einzelnen Falle die vollkommenste Bethätigung da, wo der am besten sich Verhaltende dem Vorzüglichsten gegenübersteht, was zum Bereich der betreffenden Bethätigung gehört: *καθ' ἕκαστον δὲ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν.*“

Auf welche Weise aber die Vollendung der Bethätigung stattfindet, sagt er kurz darauf in demselben Kapitel: Die Freude tritt wie ein vollendender Abschluss zu der Thätigkeit, wie die Schönheitsblüte zur Jugendkraft: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή οὐχ ὡς ἡ*

⁹⁾ Eth. Nic. XII. 12, 1152. b. 12: *ὅπως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ συγγενὴς τοῖς τέλεισιν.* 1173 b. 7.: *καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἐνδεῖαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη . . . οὐδ' ἐστὶν ἕρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρωσεως ἡδοῖτ' ἄν τις καὶ δεόμενος (schreibt Überweg, Vahlen und Susseml: *τεμνόμενος (?) λυποῖτο ἡ δόξα δ' αὐτὴ δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν . . . τοῦτο δ' οὐ περὶ πᾶσαν συμβαίνει ἡδονάς . . .**

¹⁰⁾ 1173. a. 29: *τέλειόν τε ἀγαθόν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ γενέσεις ἀτέλεις, τὴν δ' ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνεω πειρῶνται . . .*

¹¹⁾ 1174. a. 17: *ὅλον γὰρ τι ἐστὶν καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονήν, ἥς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος · διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστὶν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός . . .*

ἔξις ἐννιάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὄρα . . . So ist also die ἡδονή das vollendende Ergebnis der Thätigkeit, die durch sie erhöht, verlängert und gebessert wird: συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή . . . und daraus folgt dann auch, dass die Freuden ihrer Gattung ebenso verschieden sein müssen, wie die Thätigkeiten, deren Krone und Vollendung sie sind, dass sowohl unserer Denkhätigkeit, wie dem vernunftgemässen Handeln und ebenso dem künstlerischen Hervorbringen, der poetischen Energie, die jede Gattung eigentümliche Lust sich zugesellen muss.

Wie unendlich genau, wie haarscharf treffend die Aristotelische Theorie von der ἡδονή ist, zeigt sich vorzüglich bei der Behandlung der Lust, die der Kunst entspringt: hier hatte Aristoteles seinen Gegnern weichen müssen, da er diese ἡδονή nicht als Zweckbegriff, als τέλος, hinstellen durfte; aber dadurch wurde er nur seiner eigenen Definition von dem Wesen der Kunst gerecht, diese sei ja selbst eine Energie und könne deshalb keine neue Energie, nur das Vermögen zu derselben hervorbringen: 1153. a. 23: τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονὴν μηδεμίαν εὐλόγως συμβέβηκεν, οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστὶν ἀλλὰ τῆς δυνάμεως . . .

Zu der Vollendung einer Bethätigung gehören eben die beiden schon vorher genannten Faktoren: das empfindungerregende Objekt und das empfindende Subjekt. Die in dem Subjekt vorhandene Beschaffenheit muss in Verbindung treten mit der durch das Objekt erregten Empfindung; dadurch und erst dann tritt Freude ein.

Aus dieser Darlegung wird hervorgehen, dass die im praktischen Leben als Schmerzempfindungen angesehenen πάθη des Mitleids und der Furcht, wenn sie in uns in der richtigen Stärke, aus dem richtigen Grunde — überhaupt so vorhanden sind, wie sie unsrer Natur gemäss immer vorhanden sein sollen, und wenn wir uns ihres Vorhandenseins in dieser Form bewusst sind und den in uns erregten Empfindungen die rechte Beschaffenheit entgegenbringen, dass auch diese πάθη die wahre Freude hervorbringen. Und das ist die Aufgabe der Tragödie so hoch und hehr, wie Aristoteles sie fasst.

Zum Schluss sei es mir erlaubt, an das Resultat zu erinnern, das Baumgart, der durch seine Untersuchungen die so lange fest verschlossene und durch abirrende Forschungen immer mehr versperrte Thür des Verständnisses der Aristotelischen Tragödieauffassung weit geöffnet hat, aus seinen Arbeiten zieht: es sei eine wahre Herzensfreude zu sehn, „dass Lessing trotz seiner formalen Sünde wider den Geist der Aristotelischen Definition sich nicht soweit von derselben entfernt habe, als angenommen wird“, und es sei ebenso erfreulich zu erkennen, „wie richtig Goethe die wahre Meinung des Aristoteles diviniert, obwohl er seine Worte so ganz missverstanden“¹²⁾.

Die Unveränderlichkeit des Wesens der Schönheit muss zu allen Zeiten die hervorragendsten Beurteiler zu unveränderlich gleichen Ergebnissen führen.

¹²⁾ Vergleiche hier die Abhandlung von Professor Dr. Otto Pohl, „die Lehre Lessings von der Tragödie verglichen mit der Aristotelischen“ (Breslau 1895, Jahresbericht des Realgymnasiums am Zwinger), die auf Baumgarts „ausführliche und teilweise bestimmende Kritik von Lessings Auffassung der ethischen Wirkung der Tragödie namentlich gegenüber dem verwerfenden Urteil von Bernays“ hinweist.