

Wer auch nur flüchtig das Gebiet der philosophischen Wissenschaften und ihrer Geschichte überblickt, vermag leicht zu erkennen, dass gewisse Begriffe, sobald sie einmal auf den wissenschaftlichen Schauplatz getreten sind, denselben nicht wieder verlassen, sondern mit fast unermüdlicher und unerschöpflicher Kraft sich an dem geistigen Kampfe betheiligen, welchen das Streben nach Erkenntniss und Wahrheit hervorgerufen hat. Andere Begriffe wiederum, gleich wie gesunder Lebenskraft erman- gelnd, haben, sei es in alter oder neuer Zeit, nur vorübergehend Beachtung und An- erkennung bei den Philosophen gefunden und fristen als historische Erinnerungen ein Schattendasein. Zu jenen ersteren Begriffen, welche das unveräusserliche und unver- gängliche Inventarium der Wissenschaft zu bilden scheinen, gehört wohl mit Zustim- mung der verschiedensten Parteien der Begriff der Lust. Seitdem die Ethik und die Psychologie aus ihrer ursprünglichen innigen Verbindung und Verschlingung heraus- getreten sind und trotz wesentlicher gegenseitiger Beziehungen eigenartig gegliederte Systeme der Wissenschaft darstellen, hat auch der Begriff der Lust es sich ge- fallen lassen müssen, theils mehr vom psychologischen, theils mehr vom ethischen Standpunkte aus betrachtet und ergründet zu werden; und wiederum was von diesem Begriffe der Psychologie zur Prüfung und Erforschung als unzweifelhafter Antheil zu- gefallen war, blieb nicht ungeschmälert, als die Physiologie mehr im medicinischen als allgemein wissenschaftlichen Interesse ihr specielles Recht auf das, was innerhalb des Gebietes der normalen organischen Funktionen des Leibes liegt, geltend machte, das darüber Hinausliegende unbekümmert der Psychologie überlassend. Nimmt man endlich noch hinzu, dass auch die Aesthetik denselben Begriff der Lust innerhalb ihres Systems in eigenthümlicher Weise nach Umfang und Inhalt coordinirt und sub- ordinirt, so ist es wohl klar, dass in diesem Begriffe, sofern er ein einheitliches Ganze darstellt, für die Wissenschaft ein ebenso schwieriges, wie wichtiges und folgenreiches Problem gegeben ist. Es tritt dies recht zu Tage, wenn man beachtet, wie der Sittenlehrer, der Psychologe, der Physiologe und der Aesthetiker wohlbewusst jeder sein Bruchstück liefert, oft oder meist darum unbekümmert, ob die zerstreuten Theile fügsam und harmonisch sich zu einem einheitlichen Ganzen schliesslich vereinigen werden für denjenigen, welcher bei jenen Forschern im Kreise herumgehend die einzelnen Beiträge sammelt. Es liegt in dieser Thatsache nicht sowohl der Vorwurf gegen die

verschiedenen wissenschaftlichen Disciplinen, dass sie der endgültigen Erforschung des Begriffes mehr hindernd entgegenarbeiten als vorbereitend zu Hülfe kommen, sondern der Hinweis, dass das Ziel der Wissenschaft auch in der Sphäre dieses Begriffes noch nicht erreicht ist. Zugleich aber auch kann die Thatsache mahnen, den Blick zum Alterthume, vornämlich zum griechischen Alterthum zurückzuwenden, dessen zwei grosse Philosophen nicht leicht über der Mannigfaltigkeit der Arten vergassen, die Einheit des Gattungsbegriffes fest im Auge zu behalten. Dass hiermit Platon und Aristoteles gemeint sind, denen gegenüber alle späteren Philosophen des griechischen und römischen Alterthums der Mangel der Einseitigkeit oder Selbständigkeit in höherem oder geringerem Grade anhaftet, ist so gut wie selbstverständlich. Von jenen beiden hat der erstere, Platon, indem er eben so eigenartig und selbständig wie vermittelnd zwischen den ihn umgebenden philosophischen Parteien aufgetreten ist, den Werth des Allgemeinen, der Gattung in logischer sowohl wie metaphysischer Beziehung so hoch über die wechselnde Mannigfaltigkeit und die unendliche Vielheit des Einzelnen gestellt, dass ihm zum Theil mit Recht der Vorwurf gemacht wird, das letztere in seiner Bedeutung unterschätzt zu haben. Trotzdem bleibt ihm der Ruhm, der Wissenschaft den Weg der begrifflichen, systematischen Erkenntniss eröffnet und eine gute Strecke weit gebnet zu haben. Und ermangelt auch die Anschauung des Besonderen, wie bei den Alten überhaupt, so auch bei Platon, innerhalb der verschiedenen Disciplinen der Mannigfaltigkeit und Fülle, welche der modernen Wissenschaft im Speciellen und Einzelnen durch Zuwachs aus Forschung und beobachtender Erfahrung eigen geworden ist, so ersetzt — wenn der metaphorische Ausdruck gestattet ist — die strenge und scharfe Plastik der Grundbegriffe den hervorgehobenen Mangel. — Diese Betrachtungen und Bemerkungen mögen im Allgemeinen genügen, um den Standpunkt zu kennzeichnen, auf welchem der Verfasser den Versuch machen will, Platon's Ansicht vom Wesen und Werthe der Lust darzustellen.

Die Beachtung und Erforschung des Begriffes der Lust legte dem Platon nicht nur die Discussion desselben von Seiten der bestehenden philosophischen Sekten, sondern auch die Auffassung und Geltung desselben im Geiste und Munde des hellenischen Volkes nahe. Zu ignoriren, welche Vorstellungen sich auf Grund des Sprachgebrauches und in der Anschauung des Volkes mit einem Worte, insofern es als der Leib eines Begriffes gelten kann, zu verknüpfen pflegen, ist von vornherein für den Philosophen nicht rathsam, und Platon insbesondere liebt es, sich mit dem einfachen und gewöhnlichen Menschenverstande und Sprachgebrauche zu berathen, einen Widerspruch darzulegen, eine Verständigung herbeizuführen, kurz eine Grundlage gleichsam exoterischer Art für weitere Schlüsse und Folgerungen der Wissenschaft zu gewinnen. Auch in Betreff der Lust weist er auf das Volk und die Meinung hin, welche sich jedem Menschen mit Gewalt aufdrängt, dass in einer heftigen Erregung der Lust oder des Schmerzes vermittels der Sinneswahrnehmung etwas sehr Sicheres und Wahres sei¹⁾.

¹⁾ Phaedr. p. 83. C. Phileb. p. 36. E.

Und in der That, für den unbefangenen, natürlich sinnlichen Menschen sind Lust und Schmerz, so lange nicht Nachdenken und Besinnen aufklärend hinzutreten, der nächste, beste und anscheinend von der Natur selbst ausdrücklich und ausschliesslich dargebotene Massstab, an welchem er die Wirklichkeit seiner persönlichen Existenz und die Wahrheit ihrer Bedürfnisse gegenüber der sinnlichen Aussenwelt zu ermessen vermag. Nimmt man, wie es geschehen muss, hinzu, wie der heitere Cultus der olympischen Götter und das geflügelte Wort der Dichter den, dem hellenischen Volke von Natur anhaftenden Charakter reger Sinnlichkeit nur theilweise beschränkte, theilweise bestärkte und nährte, wie der fast üppige Aufschwung der mannigfaltigen Staatsorganismen das Leben der Einzelnen im Wechsel müheloser Thätigkeit und leichten Genusses erhielt, so ist es wohl nicht zu verwundern, dass zumal der ionische Stamm der Lust einen bedeutenden ethischen Werth beilegte. Und dies konnte und musste wohl in engeren wie in weiteren Kreisen der bürgerlichen Gesellschaft zu der fast gäng und gäben Meinung hinführen, dass ein Leben ohne den Genuss sinnlicher Lust nichts werth und im Grunde nicht Leben zu nennen sei,²⁾ so dass die Lust in den Augen der Meisten für das Vorzüglichste galt, um wohl zu leben.³⁾ Wie weit Platon von solcher in weiten Kreisen verbreiteten und festgewurzelten Ansicht entfernt war,⁴⁾ wird sich im Folgenden ergeben. Die Lust ist hierbei vorwiegend, ja fast ausschliesslich als sinnliche Lust, als Sättigung und Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse und Begierden des nicht durch Vernunft und Erkenntniss geläuterten Menschen gemeint, und der dialektische Nachweis, wie in solchen populären Ansichten und Urtheilen an Stelle mit sich übereinstimmender Wahrheit vielmehr innerer Widerspruch, Verwechslung der entgegengesetzten Begriffe: gut, schlecht, angenehm und unangenehm, sich findet, schlägt die Brücke zur richtigen und begriffsmässigen Auffassung der Sache.⁵⁾

Mehr jedoch als die in der Meinung der Menge gültigen Urtheile in Betreff der Lust waren für Platon die auf denselben Gegenstand bezüglichen Ansichten der philosophischen Schulen zu berücksichtigen, welche zu seiner Zeit das Interesse der gebildeten Kreise Athens und Griechenlands überhaupt in Anspruch nahmen. Denn diese waren es doch wohl, denen er, abgesehen von den eigentlichen Fachmännern, die Erzeugnisse seiner schriftstellerischen Thätigkeit zunächst darbot, und denen gegenüber er sich so manchmal mit einer Anspielung und Andeutung begnügen konnte, wo Leser, welche nicht auf der zeitgemässen Höhe der Bildung standen, Erwähnung bestimmter Thatsachen und einzelner Namen um des sicheren Verständnisses willen vom Schriftsteller verlangen durften. Während auf Sokrates in mehr als einer Be-

²⁾ Phaedr. p. 65. A.

³⁾ Phileb. p. 67. B. *d. republ.* VI. p. 505. τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν.

⁴⁾ Der Ausdruck οἱ πολλοὶ weist darauf hin, auch Phileb. p. 66 E. ἄλλων πολλὰς μυρίων, Phileb. p. 36. E. πάντες.

⁵⁾ So z. B. die Behandlung des Ausdruckes ἦτις τῶν ἡδονῶν εἶναι Protagor. p. 353—357.

ziehung die moderne Benennung „Popularphilosoph“ anwendbar ist, zieht sich durch Platon's Schriften, dem rothen Faden gleich, des aristokratischen Verfassers unausgesprochener Gedanke, *zunächst und unmittelbar zu den Gebildeten seiner Nation zu sprechen. Es ist selbstverständlich, dass im Hinblick auf den vorliegenden Begriff der Lust vorwiegend für Platon diejenigen philosophischen Schulen in Betracht kommen, deren Lehren oder Systeme sich auf das Gebiet der ethischen Wissenschaft erstrecken. Derjenige, welcher allein und anerkanntermassen Urheber und Begründer dieser Disciplin heisst, ist Sokrates. Das Ziel seiner Bestrebung ist ein ethisches, und das Erkenntnisstheoretische seiner Lehre ist diesem untergeordnet, wie das Mittel dem Zwecke: die Erkenntnis der Wahrheit ist ihm nicht an und für sich letztes Ziel, sondern soll ihm dienen, des Guten sich zu bemächtigen und zu vergewissern. Was die griechische Philosophie vor Sokrates an ethischem Gehalte gewährt, ist — wie es nach den Ueberlieferungen aus dem Alterthume scheint — Nebenwerk, meist nur ein Reflex naturphilosophischer, metaphysischer Principien auf einzelne ethische Vorstellungen und Begriffe.

Was zunächst die Pythagoreer betrifft, so ist Grund für die Folgerung vorhanden, dass sie die Lust und zumal die sinnliche Lust nicht zu demjenigen gezählt haben, was ein Gut oder ein Theil der Glückseligkeit genannt werden muss. Denn wo das menschliche Leben in seinem innersten Wesen als ein Läuterungsprozess angesehen, wo der Leib als ein Grab der Seele aufgefasst wird,⁶⁾ wo mit Bezug auf die Unvernünftigen derjenige Theil der Seele, in welchem die Begierden sind, einem durchlöcher-ten Fasse verglichen, wo in der Wissenschaft und in der Vollendung der Tugenden der Seele das Gute und die Glückseligkeit gefunden wird,⁷⁾ — da muss folgerichtig nebst den Begierden und den Sinnen, ausser in sofern sie zum Behufe der Erkenntnis gehören,⁸⁾ auch der Lust ein ethischer Werth abgesprochen worden sein. In der Praxis ihrer eigenthümlichen Askese mögen die Pythagoreer wohl specielleren Ansichten von den Unterschieden der Lust gefolgt sein; in theoretischer Beziehung ist die Ausbeute ihres Systems für diesen Gegenstand der Erkenntnis gering und wesentlich darauf beschränkt, dass die Lust dem Leibe und dem unvernünftigen Theile der Seele zugehört. Nicht minder kärglich mit seinem Beitrage für Erweiterung und Vertiefung der Lehre von der Lust ist das atomistische System des Demokritos gewesen, obwohl grade aus ihm nach einer alten, aber recht wenig glaublichen Ueberlieferung Platon gar reichlich bei seinem vorzugsweise die Lust behandelnden Dialoge Philebos geschöpft haben soll. Nach den vorhandenen Ueberbleibseln seiner in mancher Beziehung mit Recht gerühmten Schriften⁹⁾ zu urtheilen, hielt sich Demokritos bei ethischen Fragen auf dem Standpunkte des erfahrungsmässig Vortheil und Nutzen abwägenden

⁶⁾ Boeckh: Philolaos. Nr. 24. p. 184 flgg.

⁷⁾ Brandis: Handb. d. Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. I. Cap. 82. p. 492 flgg.

⁸⁾ Boeckh: Philol. p. 190.

⁹⁾ Mullach, *fragmenta philos. Graec.* I. p. 230 flgg.

Verstandes; was er giebt, sind mehr Maximen und Lebensregeln als ethische Gesetze oder Principien, und das klüglich Mass halten in Allem, was des Zuviel fähig ist, bildet den Grundton der Lehren. Wenn er sagt, dass das Angenehme je spärlicher, desto ergötzlicher sei (fr. 34), dass Besonnenheit das Ergötzliche vermehrt und die Lust grösser macht (fr. 35), dass des Leibes Bedürfnisse leicht, bequem und ohne Mühsal zu beschaffen sind, nur die Verkehrtheit der Meinung Mühsal verursacht und das Leben schmerzvoll macht (fr. 22), dass die Lust an Speise und Trank flüchtig vergeht, das Ergötzen kurz ist, das Verlangen darnach wiederum eintritt und der Schmerzen viele sind (fr. 47), dass der Muthige nicht bloss die Feinde, sondern auch die Lust in sich überwindet (fr. 71), — so können solcherlei Gedanken eher als Beitrag zu einer populären Diätetik als zu einer wissenschaftlichen Grundlegung für die Lehre von der Lust gelten. Wofern hinter diesen und ähnlichen Aussprüchen und Urtheilen verwandten Inhalts eine gemeinsame Grundanschauung von der Lust gesucht werden darf, so scheint Demokritos dieselbe lediglich als eine physiologische Thatsache in's Auge gefasst zu haben, deren Ursache und Folge wesentlich über das Gebiet des atomistischen Causalnexus nicht hinausreichen. Die Affectionen sind für ihn die Kriterien der Begehungen,¹⁰⁾ indem sie entscheiden, was im Befinden des Leibes und der Seele störend oder förderlich auf das Gleichgewicht und das ruhige Spiel der wirkenden Kräfte Einfluss übt, und das Masshalten in Genuss und Lust ist nicht als Selbstbestimmung der Vernunft ein ethisches Princip, sondern Unterwerfung unter die blinden Gesetze der natürlichen Processe. Wenn im Universum nur die unschuldigen Atome innerhalb des Leeren sich bewegen und auf die Combinationen derselben jedweder Vorgang scheinbar complicirtester Art als auf seine einfachen Elemente und Ursachen sich zurückführen lässt, und wenn die Erkenntniss solcher Weltordnung als leicht zugängliche und lohnende Weisheit dem Einzelnen zum Bewusstsein kommen kann, so erscheint Störung des Gleichgewichts und Wohlgemuthseins der Seele nur möglich für den Unverständigen und Thoren, während der Weise aus der Einsicht in den wahren Sachverhalt und das innerste Wesen alles Geschehens Furchtlosigkeit und Frohsinn schöpft, welche weit den Genuss sinnlicher Lust, zumal in unverständlichem Unmass und in Verbindung mit den natürlich eintretenden Folgen übertreffen. Die beiden so verschiedenen, ja entgegengesetzten Systeme des Pythagoreismus und Atomismus konnten gleicherweise nicht dem Begriffe der Lust gerecht werden, weil weder Psychologie noch Ethik den naturgemässen Boden darboten, auf welchem derselbe erwachsen und sich gestalten muss. Die nicht zu bestimmten Begriffen herausgearbeitete Grundanschauung ist hier, wie dort, dieselbe: die Lust ist etwas dem Leiblichen und Sinnlichen eng Verbundenes, welches hier die Lauterkeit des in die kosmische Göttlichkeit der Zahlen sich versenkenden Denkens trübt, dort das ruhige Wohlbehagen der Seele zu stören droht, wofern nicht verständiger Egoismus das Mass des Genusses möglichst knapp bestimmt. Erst auf Grund Sokratischer

¹⁰⁾ Brandis: Handb. I. p. 335.

Weltanschauung wurde es dem Lustbegriffe möglich, eine gedeihliche Entwicklung zu finden, und gerade aus dem scharfen und schroffen Gegensatz der Sokratischen Schulen erwuchs tiefere Erkenntniss und klareres Verständniss desselben. Sokrates selbst freilich hat mehr die Anregung zur Lösung des Problems gegeben, und den wissenschaftlichen Abschluss desselben seinen Schülern überlassen. Nach des Sokrates Ueberzeugung ist, um moderne Ausdrücke zu gebrauchen, das Gute, das schlechthin oder vollkommene Gute als Substanz und Wesen in der Gottheit zu finden: die Form, in welcher der Mensch sich des Guten theilhaftig macht, ist das Wissen. Ein so tief religiöses Gemüth, wie das des Sokrates, war dieses Verhältnisses zur Gottheit unmittelbar gewiss, so dass er ihm gemäss sein Leben sittlich gestaltete, ohne speculirend den metaphysischen Hintergrund um einer Theorie oder eines Systemes willen zu erforschen. Der Mensch ist daher schlechthin für Sokrates das Geschöpf mit sittlicher Bestimmung: das Gute darzustellen vermittels der Form des Wissens ist sein Beruf. Befähigt hierzu ist er durch die ihm innewohnende Vernunft:¹¹⁾ durch diese gewinnt er ein unzweifelhaftes, in sich übereinstimmendes Wissen, dessen Allgemeingültigkeit zugleich unmittelbar verbindlich für das Einzelwesen ist. Die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe im Leben des Einzelnen schliesst Tugend und Glückseligkeit in sich, während jede Handlung, welche nicht mit der Erfüllung des sittlichen Berufes übereinstimmt, nicht aus dem Wissen hervorgeht und das Gute zum Ziele hat, schlecht und unfrei ist. Hiernach ist der Werth der durch den Körper vermittelten Lustgefühle zu bemessen: wer sich von ihnen in seinem Handeln bestimmen lässt, wer sie zum Beweggrund oder Ziel seines Thuns nimmt, ist ein Sklave hässlicher Lüste; aber wer sie beherrscht, ist durch Selbstbeherrschung frei und tugendhaft und findet in dieser Selbstbeherrschung, sowie in jeder Tugend überhaupt schönere und höhere Lust als die von den Sinnen und dem Leibe überhaupt ausgehenden Lustgefühle, eine Lust wohl von jener Art, wie sie der Gottheit eignet, welche um so mehr sich freut, je mehr die Sterblichen mit frommem Sinne sie ehren.¹²⁾ So erscheint dem Sittengesetze des Sokrates gegenüber, welches sich leicht in die Formel eines kategorischen Imperativs kleidet: Handle wissend, um gut zu handeln, die Lust von zwiefacher Art. Wirkt sie nämlich als äusserer Reiz bestimmend auf das Handeln des Menschen, so steht sie im Widerspruche mit dem Sittengesetze und ist verwerflich; andererseits ist Lust mit dem tugendhaften Handeln selbst verbunden und stellt sich in sofern als ein Merkmal des Guten dar. Für beide entgegengesetzte Arten hatte Sokrates dasselbe Wort als Bezeichnung, und die genauere wissenschaftliche Bestimmung des Unterschiedes hat er wohl ebenso unterlassen, wie die Systematisirung seines ethischen Lehrbegriffes.

Den nächsten Platz nach Sokrates nehmen in der Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie bekanntlich die Schulen der sogenannten unvollkommenen Sokratischer ein, von denen in Rücksicht auf den Gegenstand dieser Abhandlung die zwei

¹¹⁾ Xenoph. Memorabb. IV. 3. 11.

¹²⁾ Dem über Sokrates Gesagten liegt fast ausschliesslich Xenophon's Bericht zu Grunde.

zu berühren sind, welche die ethische Seite des Sokratismus zum Hauptgegenstand genauerer Bestimmungen gemacht haben, die Lehre des Antisthenes und Aristippos. Je tiefer die eine den sittlichen Werth der Lust herabgesetzt hat, desto höher erhob ihn die andere. Was den Antisthenes betrifft, kommt das, was theils wahrscheinlich, theils gewiss den späteren Vertretern dieser Sekte als Ausbildung der Lehre zufällt, hier nicht in Betracht. In Sachen der Lust nahm Antisthenes wohl weniger dem Sokrates, als vielmehr dem aus Sokratischer Wurzel entsprossenen Hedonismus gegenüber seine eigenthümliche Stellung ein. Während er über die Einheit des Guten, über die Sokratische Kraft des Willens als wesentliche Bewährung der Tugend, über die Einsicht als Quelle derselben in den überlieferten Aeusserungen sich gleich bleibt, lauten seine Ansichten vom sittlichen Werthe der Lust bald schroff abweisend,¹³⁾ bald nachsichtig vermittelnd:¹⁴⁾ ersteres, wie es scheint, wenn er die vom Sokrates verworfene und vom Aristippos zum Endziel gesetzte Lust in's Auge fasst, letzteres, wenn er, wie Sokrates, das mit der erprobten und bewährten Kraft des sittlichen Willens verbundene Gefühl als eine Lust betrachtet, welche der Seele nach siegreich beendetem Kampfe mit den unvernünftigen Begierden und Bedürfnissen des Leibes aus der wiederhergestellten und befestigten Ruhe des Innern erwächst. So konnte Antisthenes, der Kunst dialektischer Fertigkeit abhold, nachdem er die Hauptsache festgestellt hatte, dass im tugendgemässen Leben ausschliesslich das Gute zu finden sei, in Betreff der Lust die Entscheidung in der Schwebe lassen, ob sie bald mehr als ein Uebel, bald mehr als ein *ἀδιάφορον* aufzufassen sei. Für die tiefere Auffassung dieses Begriffes war es immerhin von einiger Bedeutung, dass Antisthenes bestimmter als Sokrates auf eine Art der Lust hindeutete, welche im Gefolge der Tugend oder des Sieges über die Regungen des Aeussern und Sinnlichen, wie es Platon verstanden hat, als „Ruhe“ der Seele zum Bewusstsein kommt. — Entschiedener als die anderen Philosophen bemächtigte sich Aristippos des Begriffes der Lust. Während in der Sokratischen Lehre das Gute, abgesehen von seiner formellen Bestimmung, seinem Inhalte nach philosophisch nicht entwickelt ist, macht Aristippos zum Merkmale desselben das Angenehme, „die Lust ganz und vollkommen“. Nach Sokrates Ansicht begleitet zwar das Gefühl des Angenehmen das Leben des Tugendhaften,¹⁵⁾ doch das volle Genüge tritt erst mit dem die sittliche Laufbahn abschliessenden Zustande der Glückseligkeit ein; Aristippos dagegen, hierauf resignirend, verlangt als gleichartigen Abschluss für jeden einzelnen Act des sich bethätigenden Wissens vom Guten das Gefühl des Angenehmen. Dass die Einsicht das Gute erfasst hat, offenbart sofort die Lust. Die Thorheit zeigt sich an dem, welcher den Schmerz nicht meidet oder um kleinere Lust grössere Mühsal eintauscht.¹⁶⁾ Gleich der Einheit des Guten und der Tugend

¹³⁾ Diog. L. VI. 3. *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.*

¹⁴⁾ Strb. Serm. 39. 65. *ἡδονὰς τὰς μετὰ πόνους διακτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.*

¹⁵⁾ Xenoph. Memor. IV. 8. 6. *ζῆν ἥδιστα τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους ὅτι βελτίους γίνονται.*

¹⁶⁾ Diog. L. II. 90.

ist auch die Lust nur Eine; nur quantitativer, nicht qualitativer Unterschiede ist sie fähig. So unbedingt ihr sittlicher Werth zu sein scheint, so subjectiv ist ihre Gültigkeit: objective Gleichartigkeit oder Identität der Lust zu constatiren, hat Aristippos aufgegeben.¹⁷⁾ Wie trotz aller Verwandtschaft mit dem Sokratismus die Kyrenaische Lehre so weit von derselben sich entfernt, dass sie nahe an die Lehre oder unwissenschaftliche Ansicht der Sophisten grenzt, ist hinlänglich anerkannt. Und trotzdem darf nicht verkannt werden, dass Aristippos auch die Entwicklung des Lustbegriffes gefördert hat, ob er gleich in mehrfacher Beziehung auf einen überwundenen Standpunkt zurückzutreten scheint. Es kehrt bei ihm wieder des Demokritos Mässigung im Genusse und Erwägung der Folgen der sinnlichen Lust. Aber des Demokritos Lust verhält sich zu der des Aristippos, wie Empfindung zum Gefühle, von welchen die erstere auf ein Aeusseres, Objectives, das letztere auf eine subjective Affection sich bezieht. Während die Lust nach der Meinung des Atomisten als Empfindung eines Objectiven angesehen werden muss, blickte der Kyrenaiker philosophisch schärfer und erkannte in der Lust ein Gefühl, welches seinem Inhalte nach auf einer subjectiven Affection beruht. Der jüngere Aristippos definirte die Lust als gelinde Bewegung der Seele:¹⁸⁾ in wie weit die Autorität des älteren für dieselben eintreten kann, ist schwer zu entscheiden: doch so viel ist höchst wahrscheinlich nach Platon's Polemik, dass sie nicht gänzlich in Abrede gestellt werden kann, wenigstens in soweit als schon das Haupt der Kyrenaischen Schule die Lust als eine Bewegung aufgefasst haben wird. Auf Grund Sokratischer Anschauung endlich der Verschiedenheit geistiger und leiblicher Lust wohl bewusst, gab er der letzteren unbedingt den Vorzug vor der ersteren, ebenso ähnlich dem unverstellten, sinnlichen Menschen, welchem beste und wahre Lust die Lust des Leibes und des Augenblicks ist, wie den Sophisten. Man findet bei ihnen, was die Lust betrifft, die nämliche Werthschätzung derselben als des gleichsam sichersten und wahrsten Gutes, die Befriedigung der Begierden als die Befriedigung des denkenden und handelnden Subjectes, die Bevorzugung des Sinnlichen vor dem Geistigen, das unbeschränkte Recht der Geltendmachung der eigenen Individualität vor allem Andern. Genauere Unterscheidung aber und schärfere Bestimmung ethischer Begriffe hatten mehr den Charakter müssiger Subtilität als wissenschaftlicher Consequenz und verdienten die ergötzliche und ironische Zeichnung, welche Platon hier und da von ihnen entworfen hatte.¹⁹⁾

Es ergibt dieser Rückblick auf die vorplatonische Philosophie, dass Platon in Betreff des Lustbegriffes eine dem reich begabten hellenischen Geiste entsprechende, gar bunte und zum Theil einander widerstrebende Mannigfaltigkeit von Ansichten

¹⁷⁾ *Sext. Empir. adv. Math.* VII, 191. Die Beschränkung der Erkenntniss auf das Subjective (*Diog. L. II*, 92) wird von Euseb. *praep. evang.* XIV, c. 13 u. 14. als Lehre des jüngern Aristippos hingestellt.

¹⁸⁾ Euseb. *praep. evang.* XIV, 18.

¹⁹⁾ Z. B. von Prodikos im Dialoge Protagoras.

vorfand. Wenn auch in derselben die Spur einer allmählich fortschreitenden Entwicklung des wissenschaftlichen Erkennens nicht geleugnet werden kann, so fehlt doch viel daran, dass Platon nur eine Scheidung des Wahren und Falschen vorzunehmen brauchte, um dem Begriffe der Lust gerecht zu werden. Seinem Geiste gegenüber waren die Ansichten, welche er vorfand, nur unorganische Elemente, welche er sich eigenthümlich assimilirte und in organischer Gestaltung vereinigte.

Wo sich die Lust dem unbefangenen Blicke zunächst und gleichwie im schärfsten Lichte darstellt, da hat auch Platon sie betrachtet und geprüft: im Gebiete des Sinnlichen. Derselbe Philosoph, der die Wahrheit und die wahre Wirklichkeit im idealen Gebiete des Geistes suchte und fand, hatte auch ein scharfes Auge für die gemeine Wirklichkeit des Irdischen. Auf das Gebiet des Sinnlichen das Auge hinwendend, beobachtet Platon die Lust, wie sie sich in nächster Nähe und Gesellschaft der Begierde hält. Wie mit dem Menschen zugleich die Begierde geboren wird und hiermit für die sittliche Entwicklung ein Anfangspunkt sich zeigt, aus welchem sich für das Leben des Einen die Tugend, für das des Anderen das Laster entfaltet,²⁰⁾ so erfährt auch der Mensch alsobald an sich die Lust, welche mit der Sättigung der Begierde verbunden ist. Was der Ernährung und Erhaltung des Leibes dient, Essen und Trinken,²¹⁾ ist zugleich Gegenstand der Begierde und der Lust. Gleich bei diesen generellen Lebensregungen des Organismus unterlässt Platon nicht zu scheiden, was einerseits Zustand des Körpers und andererseits Affect der Seele ist. Da nämlich die Begierden auf das Gegentheil von dem jedesmaligen Zustande des Leibes hingerrichtet sind,²²⁾ wo Leere vorhanden ist, nach Anfüllung streben, so kann nicht der

²⁰⁾ *De legg.* VI. 782. ὁρῶ πάντα τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τριττῆς χρείας καὶ ἐπιθυμίας ἡρτημένα, δι' ὧν ἀρετὴ τε αὐτοῖς ἀγομένους ὁρθῶς καὶ τοῦναντίον ἀποβαίνει κακῶς ἀχθεῖσι· ταῦτα δ' ἐστὶν ἐδωδὴ μὲν καὶ πόσις εὐθὺς γενομένης, ἢν περὶ ἅπαντων πᾶν ζῶον ἔμφυτον ἔρωτα ἔχον μεστὸν ὀστρου τ' ἐστὶ καὶ ἀνηκουστίας τοῦ λέγοντος ἄλλο τι δεῖν πράττειν πλὴν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τὰς περὶ ἅπαντα ταῦτ' ἀποπληροῦντα λύπης τῆς ἀπάσης ἀεὶ δεῖν σφᾶς ἀπαλλάττειν *De legg.* V. 732. ἔστι δὲ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς οἷον ἐξερετῆσθαι τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις.

²¹⁾ Dass Platon die Ernährung des Leibes auf diese zwei Functionen nicht beschränkt, sondern auch den Athmungsprocess hinzurechnet, zeigt die schwierige Stelle des *Timaeus* p. 79.

²²⁾ *Phileb.* p. 35. Hier, wo der Dialog *Philebus* wiederum citirt wird, sei es gestattet, eine unwahrscheinliche Vermuthung Stallbaum's zu erwähnen. Platon fingirt, dem Gespräche zwischen Sokrates und Protarchos sei unmittelbar ein anderes zwischen dem erstern und *Philebus* vorgegangen. Der unermüdete Kämpfer für Erkenntniss und Wahrheit bleibt auf dem Kampfplatze. Der Gegner, der Verfechter der Lust, zieht sich zurück. Stallbaum (*Prolegg. ad Phil.* p. 9) legt in Betreff dieser Einkleidung des Anfanges dem Platon das Motiv unter: *Judicavit enim indignas illas (sc. acres istas et contentiosas voluptatis tanquam summi boni defensiones) esse, quae vel referrentur vel examinarentur diligentius, quum causa per se mala atque bestis fere communis isto modo etiam peior redderetur. Quod quis est quin fateatur ingeniosissime excogitatum esse atque cum universi libri argumento adeo congruere, ut prope ad illud consummandum valeat?* Eine Disputation, an welcher sich zu betheiligen doch ein Sokrates für würdig hielt, sollte Platon deshalb seiner Feder für unwürdig halten, weil die Lust vom Gegner des Sokrates gepriesen wurde? Lässt nicht Platon in andern Dialogen dem Sokrates gegenüber einen Mitunterredner Unsittliches mit Eifer behaupten? Vielmehr:

Leib hungern oder dürsten oder überhaupt begehren, sondern die Seele ist es, welcher diese Affection anhaftet, welche, sei es in Folge der Wahrnehmung, sei es ursprünglich kraft der Erinnerung, das Begehrende ist und aus sich selbst das Ziel ihrer Richtung und Bewegung entnimmt. Vielleicht hat Platon hierbei dem Begriffe „Begierde“ eine zu weit ausgedehnte Anwendung gegeben und Vorgänge unter ihn befasst, welche nach moderner Auffassung in die Klasse der instinctiven Bewegungen gehören; aber es bleibt, wie es auch sein möge, bemerkenswerth, wie Platon seiner teleologischen Weltanschauung gemäss auch in dem Verlaufe mechanischer Processe die mitwirkende Kraft desjenigen Principes zu erkennen glaubte, dem er das absolute Prius vor allem einzelnen materiellen Sein zuschrieb. Wenn somit bei Platon von leiblichen Begierden nur insofern die Rede sein kann,²³⁾ als ihre Befriedigung die Herstellung eines leiblichen Zustandes ist, so wird auch die Lust nicht eine Eigenschaft des Körpers, sondern ein Affect der Seele sein können. Nun beruht der Bestand des lebendigen Organismus auf dem geregelten Wechsel von Anfüllung und Ausleerung, Mischung und Ausscheidung, Vermehrung und Abnahme. Die Lust entsteht, sobald das beseelte Wesen in merklicher und hervortretender Weise durch Befriedigung der Begierde, durch Ersatz des Verlustes Wiederherstellung seiner naturgemässen Integrität gewinnt: im entgegengesetzten Falle entsteht der Schmerz.²⁴⁾ Es geht hieraus hervor, dass Platon nicht auf demselben Standpunkte mit denjenigen Psychologen sich befindet, welche die Seele gleichsam zum Spiegel des Leibes machen, so dass alle körperlichen Affectionen zu theils bewussten theils unbewussten Affectionen der Seele sich umgestalten. Jene Wiederherstellung der naturgemässen Integrität des leiblichen Organismus ist nur eine Bedingung, ohne welche die physische Lust nicht entstehen kann, aber nicht der zureichende Grund. Nicht jedwede Veränderung, wie die tägliche Erfahrung lehrt, sondern nur die bedeutenden Veränderungen in den Organen und Functionen des Leibes wirken Schmerz und Lust.²⁵⁾ Zustände, in denen der Mensch weder Lust noch Schmerz fühlt, treten in das Bewusstsein der Seele, während zugleich Veränderungen körperlicher Natur im Individuum vor sich gehen. Es ist daher, wie Platon lehrt, anzunehmen, dass von den irgend wie bewirkten Zuständen des Leibes in gewissen Fällen die Wirkung im Leibe erlischt, bevor sie bis zur Seele hindurchgelangt, und diese somit unafficirt lässt, während sie

das voraufgegangene Gespräch hat zu keinem wissenschaftlichen Resultate geführt: Sokrates ist nicht zur Anerkennung der Ansicht des Philebos genöthigt worden, weil die Discussion überhaupt nicht wissenschaftlich, dialektisch war auf Seite des Philebos. Mittheilung eines Gespräches von solchem Charakter fingirte Platon zu unterlassen.

²³⁾ Phaedon, p. 66. C. τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμῖαι.

²⁴⁾ Phileb. p. 32. B. καὶ ἐνὶ λόγῳ σκόπει εἰ σοὶ μέτριος, ὁ λόγος, ὅς ἂν φῆ τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἰδόν, ταύτην δ' αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονῆν. Ἐστω. — Ibid. p. 42. D. εἰς δέ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονῆν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν.

²⁵⁾ Phileb. p. 43. C. αἱ μὲν μεγάλαι μεταβολαὶ λύπας τε καὶ ἡδονὰς ποιοῦσιν ἡμῖν.

in anderen Fällen durch beide, Leib und Seele, hindurchgeht und gleichsam eine nicht nur eigenthümliche, sondern auch gemeinsame Erschütterung hervorruft.²⁶⁾ Die Auffassung und Erklärung dieses Ausspruches, dass auf gewisse äussere Reize eine Erregung erfolgt, welche nicht nur, insofern sie denselben Reiz hervorruft, dem Leibe und der Seele gemeinsam, sondern auch eigenthümlich ist, hat eben sowohl ihre Scrupel wie ihre Wichtigkeit für die Psychologie. Die Gemeinsamkeit der Erregung nämlich findet ihre Erklärung in der Einheit der Ursache, welche die durch Leib und Seele hindurchgehende Erregung bewirkt; mit dieser Gemeinsamkeit aber verbindet sich nach Platon das entgegengesetzte Merkmal der Eigenthümlichkeit. Stallbaum²⁷⁾ erkennt dieselbe darin, dass jene einheitliche Ursache eine zwiefache Wirkung hat, weil sie im Körper eine körperliche, im Geiste eine geistige Erregung hervorruft. Platon statuirt hiernach die gleichzeitige Trennung und Verbindung der *res extensa* und *res cogitans* ohne Bewusstsein und Ahnung jener fast ungeheuerlichen Schwierigkeiten, welche den Denkern späterer Zeiten aus dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib erwachsen sollten.²⁸⁾ Es ist jedoch wohl statthaft, in dem Merkmale der Eigenthümlichkeit eher die Beziehung auf den die Erregung bewirkenden Reiz zu finden, worauf der unmittelbare Fortgang der psychologischen Betrachtung bei Platon hindeutet. An die Stelle des nur vergleichungsweise gebrauchten Ausdruckes „Erschütterung“ tritt als eigentliche Bezeichnung für die durch Körper und Seele hindurchgehende Wirkung der Begriff „Empfindung“.²⁹⁾ Wenn Platon nun weiter sagt, dass Erhaltung oder Bewahrung der Empfindung mit richtigem Namen „Bewusstsein“ ist,³⁰⁾ so kann diese Erhaltung und Bewahrung innerhalb der Seele nur so aufgefasst werden, dass die Eigenthümlichkeit der Erregung, das *ἴδιον*, mit anderen nicht vermischt und verwischt, sondern festgehalten wird in ihrem Unterschiede. In wesentlich gleicher Weise äussert sich Platon bei Behandlung desselben psychologischen Problems im *Timaeus*.³¹⁾ Nachdem er auf den Unterschied des Leichtbeweglichen und Schwerbeweglichen im Materiellen hingewiesen hat, fordert er für den Organismus des lebendigen Wesens, dass die Einwirkungen gewisser äusserer Reize sich schneller von Theil zu Theil fortpflanzen als andere, welche durch ihre Eigenschaft, schwer bewegt zu werden, die Fortleitung einer

²⁶⁾ Phileb. p. 33. D. Θές τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι κατασβεινόμενα, πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, ἀπαθῆ ἐκείνην ἔασαντα, τὰ δὲ δι' ἀμφοῖν ἴοντα καὶ τινα ὡσπερ σεισμῶν ἐντιθέμενα ἴδιόν τε καὶ κοινόν ἐκατέρῳ.

²⁷⁾ Stallbaum schreibt in der Anmerkung zu Phil. p. 33. D. *Unde si aetherem efficiunt, σεισμῶν τινα ἴδιόν τε καὶ κοινόν ἐκατέρῳ ἐντιθέμενα dicuntur, hoc est motum quendam utrique et peculiarem et communem.*

²⁸⁾ Martin, *études sur le Timée. I. p. 363.* *Platon est donc loin d'avoir défini la différence profonde de la nature pensante et de la nature corporelle.*

²⁹⁾ Phileb. p. 34. A. τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἰσθήσιν οὐκ ἄπο τρόπου φθέγγοι' ἄν.

³⁰⁾ Phileb. p. 34. B. σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμησιν λέγων ὀρθῶς ἂν τις λέγοι κατὰ γὰρ τὴν ἐμὴν δόξαν.

³¹⁾ p. 64. A.

Einwirkung behindern oder aufheben; wenn nun solche durch den Leib bis zur Seele gelangende Erregung stattfindet, dann reichen die Theile, einer dem anderen, im Kreise dieselbe dar, dasselbe wirkend, bis sie zum vernünftigen Theile der Seele gelangt das Wesen der Ursache verkündigt haben.³²⁾

Wie die materiellen Elemente und Organe in Bezug auf Leitungsfähigkeit der Empfindung verschieden sind, sind sie es auch als Vermittler der Lust und des Schmerzes. Das Gesicht, der Vermittler der deutlichsten und lebhaftesten Empfindungen, vermittelt weder Lust noch Schmerz³³⁾: diejenigen Theile aber, welche nicht die feine Structur des Feuers oder Auges haben, sind Vermittler der Lust und des Schmerzes, je nachdem sie entweder durch Veränderung entarten, oder in ihrem eigentlichen Wesen sich wiederherstellen,³⁴⁾ und wo beim Wechsel des Stoffes der Abgang und die Entleerung allmählich, der Ersatz aber reichlich und mächtig ist. Wo nicht das erstere, sondern nur das zweite durch Empfindung der Seele sich mittheilt, da ist die Quelle der grössten Lustgefühle, und Schmerzen werden nicht verursacht, wie z. B. bei den Wohlgerüchen. Hingegen wo das Materielle sich durch massenhafte Entäusserung verändert und sich nur allmählich und mühsam wiederherstellt, verhält es sich mit Lust und Schmerz umgekehrt.³⁵⁾ Es ist ersichtlich, wie sorgsam Platon nach Massgabe der Naturerforschung seiner Zeit den physikalischen und physiologischen Bedingungen der sinnlichen Lust nachgespürt hat. So weit sich nach seiner Anschauung das Reich der organisch gestalteten Naturwesen ausdehnt, so weit reicht das Gebiet der Begierden, der Lust und des Schmerzes. Auch die Pflanze besteht nach Platon aus Seele und Leib und ist dieser psychischen Affectionen theilhaftig.³⁶⁾ Weil den Vegetabilien aber das oberste Geistesvermögen, die Vernunft, fehlt, können sie nichts von dem, was sie trifft, denkend erwägen. Ihre Lebenskraft oder Seelenthätigkeit besteht darin, dass sie, indem sie sich in sich selbst um sich bewegen, durch eigene Bewegung sich gestalten und verändern, und gegen äussere Einflüsse vermöge dieser Kraft reagiren.³⁷⁾ Der Pflanzenseele theilt hiermit Platon die vollkom-

³²⁾ a. a. O. διαδίδωσι κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταῦτόν ἀπεργαζόμενα μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγελίῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν.

³³⁾ Tim. p. 64. E.

³⁴⁾ Tim. p. 65 ἡδονὰς ἴσχει καὶ λύπας, ἀλλοτριούμενα μὲν λύπας, καθιστάμενα δὲ πάλιν εἰς ταῦτόν ἡδονὰς.

³⁵⁾ a. a. O. — ³⁶⁾ Tim. p. 77. B.

³⁷⁾ Tim. p. 77. B. ζῶον μὲν ἂν ἐν δόξῃ λέγοιτο ὀρθότατα: πάσῃ γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἐξωθεν ἀπωσαμένῃ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῃ, τῶν αὐτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φάσιν οὐ παραδέδωκεν ἢ γένεσις. Stallbaum in der Anmerkung z. d. St. sagt von den Worten: τὴν μὲν ἐξωθεν κίνησιν *plantae a se arcere ac propria motione uti dicuntur. Quod sic accipiendum videtur, ut eas meminimus suapte vi excrescere neque per vim externam componi, quam physici nunc appellant iuxta vel extra adpositionem.* Nach dieser Auffassung hätte Platon den Gedanken, dass die Pflanze sich durch sich selbst gestalte, erst negativ, dann positiv ausgedrückt. Die Worte: τὴν μὲν ἐξωθεν ἀπωσαμένῃ κίνησιν haben aber wohl positiven Gehalt und bezeichnen die Kraft der Pflanze, gegen äussere, mechanische Einflüsse Widerstand zu leisten, was mit der innern Gestaltungskraft nicht identisch ist.

menste Art der Bewegung, welche den Vollkommensten eignet, zu; so dass sich in der am kümmerlichsten ausgestatteten Seele, gleichwie im mattesten Abglanze, die Natur und Regung der vollkommensten, widerspiegelt. Freilich haften, da Platon, wie es scheint, zum Theil dunkel,³⁸⁾ zum Theil nicht ausführlich und eingehend sich über das Seelenleben der Pflanze ausgesprochen hat, an diesem Gegenstande Schwierigkeiten für das Verständniss, von welchen hier nur die erwähnt sei, wie es sich erklären lasse, dass der Pflanzenseele Begierden innewohnen, während doch das Bewusstsein fehlt, welches mit dem vernünftigen Theile der Seele verbunden ist.³⁹⁾

So weit Platon's Ansichten von der physischen Lust, was ihre Veranlassung, ihre nächst vorhergehenden Bedingungen betrifft. Des Philosophen Sache aber ist es, bei der Erforschung weiter zurückzugehen und zu endigen bei den letzten Gründen. So ist zunächst die Seele selbst, — der Ort, in welchem die Lust geboren wird, genauer nach Platon's Auffassung zu beleuchten. Die menschliche Seele ist, wie die Weltseele, ein Gewordenes und besteht, ihrem göttlichen Wesen nach, aus denselben Elementen wie diese, doch nicht in derselben Reinheit der Mischung. Nicht der oberste Gott selbst hat die menschliche Seele ihrem ganzen Wesen nach gebildet, sondern den untergebenen Göttern, indem er nur das spendete, was in den menschlichen Seelen Göttliches sein sollte, die Vollendung des Werkes übertragen. „Diese⁴⁰⁾ Götter legten nachahmend, nachdem sie das unsterbliche Princip der Seele empfangen hatten, um dasselbe einen sterblichen Leib und gaben ihm den ganzen Leib zum Fahrzeug, in welchem sie dazu noch eine Behausung für eine andere Art von Seele machten, für die sterbliche, welche in sich gewaltige und zwangvolle Zustände schliesst: zunächst die Lust, diese grosse Lockspeise des Bösen, ferner die Schmerzen, die Ursachen der Flucht vor dem Guten, ferner auch Kühnheit und Furcht, unbesonnene Rathgeber, schwer zu beschwichtigenden Zorn, auch Hoffnung, leicht verführbar durch unvernünftige Empfindung und aus Liebe zu Allem fähig: dies mischten sie der Nothwendigkeit gemäss mit einander und brachten so das sterbliche Geschlecht zu Stande.“ Wie weit auch in Fällen, wo Platon die philosophische Anschauung in die Form des Mythos kleidet, die Ansichten darüber auseinander gehen oder schwanken mögen, wie die Grenzlinie zwischen der nackten Wahrheit und der ausschmückenden Zuthat zu ziehen sei, so kann doch im vorliegenden Falle kein Zweifel sein, dass

³⁸⁾ Auch Martin, *études s. l. T. note 162*, erklärt die Stelle für dunkel.

³⁹⁾ Martin, *études II. p. 299*, sagt: *la faculté de s'apercevoir, sans laquelle le plaisir et la douleur seraient impossibles.*

⁴⁰⁾ Tim. p. 69. C. οἱ δὲ μισοῦμενοι παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῇ ψυχῆς προσφκοδόμεον τὸ θνητὸν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῇ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δόλεον, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν τε δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα τε εὐπαράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντός ἔρωτι· ἑυγερασάμενοι τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν. Die Worte: παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον übersetzt Wagner (Platon's Timaeus und Kritias. Breslau 1841.) „wählten einen unsterblichen Anfang für die Seele“, obschon es weder der Text noch der Zusammenhang gestattet.

Platon von jener strengen Einheit der menschlichen Seele nichts wissen will, welche auf dem organischen Zusammenhange aller geistigen Functionen beruhend nur in Folge willkürlicher oder wissenschaftlicher Abstraction sich in anscheinend verschiedene, für sich existirende Kräfte trennen lässt. Aus Pythagoreischer Lehre eignete sich Platon diese Ansicht von der zwiefachen Art der Seele an und entwickelte sie in genauerer Durchführung auf dem Gebiete der Psychologie und der Ethik. Er unterschied in dieser sterblichen und unvernünftigen Art der Seele wiederum zwei Unterarten, wie es auch die Pythagoreer thaten, eine bessere, männliche und eine schlechtere, weibliche, und in den Regungen dieser letzteren erkannte er die Begierden nebst der Lust und dem Schmerze. Während die vernünftige Seele ihren Sitz im Haupte, gleichwie in der Burg des Leibes, die sterbliche, bessere in der Brust erhält, wird die dritte, nicht bloss ihrem Werthe, sondern auch ihrer Behausung nach den beiden anderen untergeordnet, indem sie zwischen Zwerchfell und Nabel, in möglichst weiter Entfernung von der unsterblichen Seele, in der Leber ihren Sitz erhält. „Da ⁴¹⁾ die Götter wussten, dass dieser begehrlche Theil niemals Vernünftiges verstehen würde und dass es, auch wenn er gewisser Empfindungen theilhaftig wird, nicht in seiner Natur läge, sich um irgend welche vernünftige Erwägungen zu kümmern, sondern dass er sich hauptsächlich von Schattenbildern und Phantasmen bei Nacht sowohl wie bei Tage leiten lassen würde, so bildeten sie darauf bedacht für ihn die Gestalt der Leber und stellten sie in seinen Wohnsitz, nachdem sie dieselbe dicht und glatt und glänzend und süß und bitter gemacht hatten, damit die aus der Vernunft herandringende Kraft der Gedanken, gleichwie in einem Gestalten aufnehmenden und Bilder sichtbar machenden Spiegel den begehrlchen Seelentheil erschrecke, wenn sie, ernst und mit Drohen auftretend, den ihr verwandten bitteren Theil der Leber benutzend, ihn fein mit der ganzen Leber vernischt, gallenähnliche Farben hervorrufft und sie zusammendrängend ganz runzlich und rauh macht, und auch Lappen, Kanäle und Pforten theils aus richtiger Lage biegend und zusammenziehend, theils verstopfend und verschliessend, Schmerzen und Ekel erzeugt; anderseits aber, wenn ein Hauch der Milde von der Vernunft her die Bilder entgegengesetzter Art malt, erhält sie den bitteren Theil dadurch

⁴¹⁾ Tim. p. 71. A. εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὐτε ξυνήσειν ἐμελλεν, εἰ τὲ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθητέων οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νοκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσοιτο, τούτῃ δὲ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν τοῦ ἥπατος ἰδέαν ξυνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοικίαν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος. ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένης τύπος καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι, φοβῶνται μὲν αὐτῇ, ὅποτε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη ἐγγενεῖ χαλεπῇ προσεγεχθεῖσα ἀπειλῇ κατὰ πᾶν ὑπομινύσῃ ὅξενος τὸ ἥπαρ χολώδη χρώματα ἐμφαίνοι, ξυνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ, λοβὸν δὲ καὶ δογᾶς πύλας τε τὰ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμπτουσα καὶ ἔυσπῶσα, τὰ δὲ ἐμφράττουσα συγκλειούσά τε λύπας καὶ ἄσας παρέχοι, καὶ ὅτ' αὐτὰ ἐναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πρακτικῶς τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσάπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἐαυτῇ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητα δὲ τῇ κατ' ἐκείνο ξυμφύτῃ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα ἴλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἥπαρ ψυχῆς μοῖραν κατωκισμένην...

in Ruhe, dass sie, was ihrer Natur entgegengesetzt ist, weder erregen noch anrühren will, benutzt die ihrer Natur verwandte Süßigkeit der Leber, um auf sie zu wirken, macht alle Theile gerade, glatt und frei und erzeugt so Sanftmuth und Heiterkeit in dem in der Leber wohnenden Seelentheil.“ Die physiologischen Ansichten, welche hierbei Platon vertritt, zu erörtern und zu ergründen, ist hier nicht der Ort; in psychologischer Hinsicht aber ist es von Wichtigkeit zu ersehn, dass Platon den einen Theil der Seele nicht unmittelbar auf den andern wirken lässt. Bekanntlich stellen die Adern im menschlichen Leibe nach Platon's Auffassung die Communication zwischen den einzelnen Seelentheilen her: ausserdem aber schiebt er, sobald die Vernunft auf Begierde, Lust und Schmerz des niedrigsten Seelentheils einwirken will, als vermittelndes Glied noch einen in besonderer Weise hierzu von der Natur bereiteten Körper in die Kette der geistigen Ursachen und Wirkungen ein.⁴²⁾ Da er wohl hauptsächlich in Folge der Schwierigkeit, die verschiedenen geistigen Functionen als Aeusserungen einer einheitlichen Kraft zu begreifen, die Ansicht von der gesonderten Existenz der drei Seelen sich aneignete und für diese letzteren die entsprechenden Wohnsitze suchte, lag es ihm nahe, die begehrlche Seele in den Unterleib zu verlegen. Denn dies ist der Ort, wo seiner Meinung nach das Ernährungsgeschäft für den ganzen Leib, wie von der Krippe aus,⁴³⁾ besorgt wird und mit dieser Thätigkeit physische Begierde und physische Lust erwachsen.

Wiederherstellung der Harmonie oder Rückkehr zum eigentlichen, naturgemässen Bestande des Leibes bildete für Platon den allgemeinen Inhalt derjenigen Affectionen, welche bisher physische Lust genannt sind. Dies reicht zur Bestimmung des Wesens der Lust überhaupt nicht aus, es müssen auch die übrigen Arten derselben, ausser der physischen, in Betracht gezogen werden. Zunächst treten diejenigen Lustgefühle hervor, welche sich nicht auf eine gegenwärtige, durch sinnliche Empfindung wahrgenommene Thatsache beziehen. „Es ist eine andere Art von Lust und Schmerz, welche abgesondert vom Leibe der Seele durch Erwartung entstehen.“⁴⁴⁾ Diese Art der Lust sei kurz zum Unterschiede von der ersten die geistige genannt. Sie ist ihrer Entstehung nach durch das vernünftige Bewusstsein oder Gedächtniss bedingt, welches Wiedererinnerung und auch nach gewöhnlichem Sprachgebrauche Erinnerung heisst, wenn die Seele ohne leibliche Erregung den Inhalt einer Sensation oder Kenntniss möglichst in sich zurückhält oder die bewusste Vorstellung eines solchen in sich wiedererregt, nachdem sie ihn verloren hatte.⁴⁵⁾ Auf diese Weise erzeugt die Seele in sich

⁴²⁾ Bis auf die jüngste Zeit herab hat die Ansicht, dass der Unterleib der Sitz oder Entstehungsort der Leidenschaften und Affecte sei, ihre Anhänger gefunden, wie an dem französischen Arzte Bichat. (Vgl. Wagners Handwörterbuch d. Physiol. Braunschweig, 1843. Th. I. p. 577.)

⁴³⁾ Tim. p. 69. E.

⁴⁴⁾ Phileb. p. 32. C. ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γινόμενον.

⁴⁵⁾ Phileb. p. 34. B. ἔταν ὁ μετὰ τοῦ σώματος ἐπασχέ ποθ' ἡ ψυχῆ, τοῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτῆ ἐν ἐαυτῇ ὁ τι μάλιστα ἀναλαμβάνη καὶ μὴν καὶ ἔταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτε αἰσθησεως εἴτ' αὐ

und durch sich selbst die Erwartung eines Angenehmen, welche Hoffnung genannt wird, und dieser entgegengesetzt die Erwartung eines Unangenehmen, welche wir Furcht nennen.⁴⁶⁾ Hiernach stellt sich die Hoffnung unter die zweite Art der Lust. Dass dieser Zustand der Hoffnung und der Furcht Lust und Schmerz genannt wird, findet seine Begründung darin, dass der eine angenehm, der andere schmerzlich ist, gleichwie ja auch bei jener physischen Lust dasselbe Merkmal den Ausschlag gegeben hat. So vereinigt Platon Empfindung eines Angenehmen und Vorstellung eines Angenehmen unter denselben Gattungsbegriff der Lust: die in der Erwartung gegebene Vorstellung eines Angenehmen erscheint selbst angenehm, obgleich in diesem Falle für das Bewusstsein der Seele gerade das fehlt, woraus sie die Lust schöpft, die wirkliche Wiederherstellung oder Rückkehr des Einzelwesens zu seinem eigentlichen, naturgemässen Bestande. An die Stelle der leiblichen Sensationen tritt in dieser zweiten Art das Erkenntnisvermögen als die auf das Gefühlsvermögen wirkende Macht. Die oben aus dem Timaeus angeführte Stelle erweist, dass Platon einen Einfluss des Erkenntnisvermögens auf das Gefühlsvermögen auf Grund der leiblichen Organisation anerkennt, insofern das erstere, wie es will, die Stimmung des letzteren ändern und umgestalten kann. Es darf aber hieraus wohl nicht gefolgert werden, dass mit der aus dem Erkenntnisvermögen erwachsenden Erwartung eines Angenehmen erst ein besonderer Willensact sich verbinden muss, um die Vorstellung des Angenehmen zu einem Lustgefühl zu machen: vielmehr schliessen Wissen und Erkenntnis an und für sich, nach Sokratisch-Platonischer Anschauung, die bewegende Kraft des Willens in sich. Daher entstehen ihrem gemeinsamen Ursprunge nach gleiche Erscheinungsformen der Lust: aus der Meinung im engeren Sinne sowohl wie aus der Erkenntnis. Diese Lustgefühle aus dem edelsten Theile des Erkenntnisvermögens freilich sind kein gewöhnliches Gemeingut der Menschen: nur gar wenige fühlen und geniessen diese geistige Lust, welche⁴⁷⁾ nicht mit einem Hunger nach Erkenntnis und den ursprünglich durch den Hunger nach Erkenntnis entstandenen Schmerzen verbunden ist. Dieselbe Art der Lust wird bezeichnet, wenn man davon spricht, dass der Besonnene am Besonnensein, und der Verständige am Verständigsein Lust⁴⁸⁾ eigener Art habe und verschieden von der des Zügellosen und Unverständigen. Die aus den niederen Functionen des vernünftigen Bewusstseins, aus blosser Meinung erwachsenden Hoffnungen ergeben Lustgefühle, welche sich auf mannigfaltige Art mit der physischen Lust und dem physischen Schmerze verbinden und vereinigen. Wie derjenige, welcher bei dem

μαθήματος αὐθις ταύτην ἀναπόλησιν πάλιν αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα εὐμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν.

⁴⁶⁾ Phileb. p. 32. C.

⁴⁷⁾ Phileb. p. 52. A. ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς, εἰ ἄρα δοκοῦσιν ἡμῖν αὐταὶ πείνας μὲν μὴ ἔχειν τοῦ μανθάνειν μηδὲ διὰ μαθημάτων πείνην ἀλγηδόνας ἐξ ἀρχῆς γενομένας.

⁴⁸⁾ Phileb. p. 12. D. ἡδεσθαι μὲν φαμεν τὸν ἀκολασταίνοντα ἄνθρωπον, ἡδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονούντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν ἡδεσθαι δὲ καὶ τὸν ἀνοηταίνοντα καὶ ἀνοήτων δοξῶν καὶ ἐλπίδων μεστόν, ἡδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονούντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν.

Schmerze einer unbefriedigten Begierde oder irgend welcher Störung und Verletzung leiblicher Integrität der Hoffnung entbehrt, davon befreit zu werden, einen zwiefachen Schmerz fühlt, so bewirkt der Hinzutritt der Hoffnung zu dem physischen Schmerze nach Platon's Ansicht nicht etwa bloss Verminderung des Schmerzes, sondern das positive Gefühl der Lust. Abwesenheit oder Entfernung des Schmerzes ist eben nach seiner Ansicht ebensowenig Ursache und Quelle einer Lust, wie Abwesenheit oder Entfernung der letzteren eine Quelle des ersteren ist,⁴⁹⁾ wogegen neuere Psychologen Widerspruch erheben mögen, welche in der Entfernung des Schmerzes als solcher eine Befreiung von dem auf der geistigen Spannung und Stimmung lastenden Drucke und so mit ein Lustgefühl im eigentlichsten Sinne erkennen. Wo aber die Hoffnung zu dem physischen Genusse der Lust hinzutritt, da wird das Gefühl des Angenehmen vermehrt. Das Genauere über diese Verbindungen ist später in Betracht zu ziehen. Der Rückblick auf das, was Platon in Betreff der geistigen Lust gelehrt hat, ergiebt, dass er unter diese Art befasst hat, was die neuere Psychologie zum Theil als intellectuelle und moralische Gefühle innerhalb eigenthümlicher Grenzen abschliesst.

In dem bisherigen Verlaufe der Betrachtung hatten sich zwei von den drei im Menschen vereinigten Seelen als Ursprung der Lust herausgestellt: der begehrlische Theil als Ursprung der physischen, der denkende als Ursprung der geistigen Lust. Es ist hiernach für jeden, welcher mit der Platonischen Lehre in ihren allgemeinsten Umrissen bekannt ist, eine gerechtfertigte Erwartung, demnächst in dem eiferartigen Theile der Seele den Ursprung einer dritten Art der Lust zu finden. In dem Dialoge Philebus, wo Platon die vorauf betrachteten zwei Arten behandelt, findet man sich in dieser Erwartung getäuscht: es findet sich dort keine Hindeutung auf diese dritte Art vor. Die Thatsache erklärt sich zum Theile daraus, dass Platon in diesem Dialoge eben die allseitige Erforschung der Lust für sich allein nicht zum Ziele sich gesetzt hatte und ausserhalb der Betrachtung lassen durfte, was für die Vergleichung der Lust und der Vernunft, in Bezug auf den sittlichen Werth beider, vielleicht von geringerem Belange war. Diese dritte Art der Lust, welche aus dem eiferartigen Seelentheile entspringt, findet sich im Staate. Hier⁵⁰⁾ theilt Platon entsprechend den drei Seelentheilen die Menschen in drei Klassen, je nachdem sie vorwiegend von der Liebe zur Weisheit oder zum ehrgeizigen Streite oder zum Gewinne beseelt sind, und wiederum diesen entsprechend stellt er eine dreifache Art der Lust auf, und die dem eiferartigen Seelentheile zufallende Lust bezeichnet er als die Lust an Ehre und Ruhm.⁵¹⁾ Es ist aber zu berücksichtigen, dass Platon als die Natur dieser in der

⁴⁹⁾ *d. republ.* IX. p. 584. C. μή ἄρα παιθώμεθα καθαρὰν εἶναι ἡδονὴν τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν, μηδὲ λύπην τῆς ἡδονῆς. *Phileb.* p. 43. D.

⁵⁰⁾ *d. rep.* IX. 581. C. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγωμεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνηκον, φιλοκερδέες; Κομιδῆ γε. Καὶ ἡδονῶν δὴ τρία εἶδη, ὑποκειμένων ἐκάστῳ τούτων; Πάνυ γε.

⁵¹⁾ p. 581. D. τί δὲ ὁ φιλότιμος; οὐ τὴν μὲν ἀπὸ τῶν χρημάτων ἡδονὴν φορτικὴν τίνα ἡγείται, καὶ αὐτὴν ἀπὸ τοῦ μανθάνειν, ὃ τι μὴ μάθημα τιμὴν φέρει, καπνὸν καὶ φλυαρίαν;

Brust vorhandenen Seele, in welcher er mehr einem Temperamente als einer besonderen Klasse geistiger Functionen Ausdruck gegeben hat, eine Unselbständigkeit und ein Schwanken bezeichnet, so dass sie bald gehorsam und dienstfertig, wie es dem Interesse und Wohle des Ganzen gemäss ist, die Befehle der Vernunft vollstrecken hilft, bald sich gegen dieselbe auflehnend mit dem niedrigsten Seelentheile sich verbündet, und es kann hiernach nicht befremden, dass auch die Art der Lust, welche den vorwiegend ehrliebenden Menschen eignet, kein ausschliesslicher Besitz derselben ist. Vielmehr fällt sie ebenso der gewinnliebenden wie der weisheitliebenden Klasse der Menschen als Frucht des erfolgreichen Strebens überhaupt zu.⁵²⁾ Platon hat an der in Rede stehenden Stelle seiner Schrift mit diesen drei Arten Abstractionen von Lustgefühlen bezeichnet, welche den verschiedenen sittlichen oder politischen Charakteren aus ihrem Streben und Handeln erwachsen, und die Unterscheidung und Zusammenstellung solcher Arten der Lust in der Absicht unternommen, um nachzuweisen, dass es nur eine wahre Lust giebt, welche erstrebenswerth ist, nämlich die des Weisen. Im Vergleich mit dieser erweisen sich die Lüste des begehrliehen und des eiferartigen Seelentheils als der wahren Lust Trugbilder und Blendwerke, welche je nach ihrer gegenseitigen Stellung die Färbung verändern:⁵³⁾ sie ordnen sich zu einer Reihe von Abstufungen ihres Werthes, welche nach dem verschiedenen Abstände von dem Werthe der wahren Lust zu bestimmen, einer arithmetischen Operation fast ähnlicher ist als einer philosophischen Betrachtung.⁵⁴⁾ Aus der Bestimmung nämlich, dass der Lust des weisen oder aristokratischen Mannes in proportionaler Abfolge die Lust des timokratischen, dann des oligarchischen, dann des demokratischen und endlich des tyrannischen sich ordnet, glaubt Platon berechnen zu können, dass der aristokratische Mann 729 mal angenehmer als der tyrannische lebt, und dieser um ebenso viel trübseliger als jener. Doch dies in Betreff des sittlichen Werthes der Lust Erwähnte eilt dem Gange der vorliegenden Betrachtung voraus.

Zum Dialoge Philebus zurückkehrend, finden wir neben die physische und geistige Lust als dritte Art derselben die der gemischten Gefühle gestellt, welche bis herab auf die jetzigen Zeiten in der Psychologie ihre Stelle gefunden haben. Sie sind entweder Mischungen der physischen Lust mit ihrem Gegentheile, oder der geistigen mit ihrem Gegentheile oder derartige, dass sich die Elemente der Mischung auf das leibliche und geistige Gebiet vertheilen, indem in allen diesen Fällen das Verhältniss zwischen Lust und Schmerz ein ungleichmässiges ist, und bald die Lust, bald den Schmerz überwiegt.⁵⁵⁾ Lust und Schmerz treten in derselben Zeit und an demselben Orte ein,⁵⁶⁾ und mit der Befriedigung der Begierde wird der Mensch zugleich der

⁵²⁾ *d. republ.* IX. p. 582. C. *ἐάνπερ ἐξεργάζωνται, ἐπὶ ὃ ἕκαστος ὄρωμε, πᾶσιν αὐτοῖς ἔπεται· καὶ γὰρ ὁ πλοῦσιος ὑπὸ πολλῶν τιμᾶται καὶ ὁ ἀνδρείος καὶ ὁ σοφός, ὥστε ἀπὸ γε τοῦ τιμᾶσθαι, οἶόν ἐστι, πάντες τῆς ἡδονῆς ἔμπειροι.*

⁵³⁾ *d. republ.* IX. 586. D. — ⁵⁴⁾ *d. republ.* IX. 587. C. — ⁵⁵⁾ *Phileb.* p. 46. B. Stallb.

⁵⁶⁾ *Gorg.* p. 496. E.

Lust und des Schmerzes ledig.⁵⁷⁾ Zu den gemischten Gefühlen, welche dem Gebiete der physischen Affectionen angehören, liefern nach Platon die Sensationen der Krätze und des Kitzels die Beispiele und Belege; zur zweiten Art der gemischten physisch-geistigen Lustgefühle rechnet Platon das Gefühl des mit Hunger Essenden oder mit Durst Trinkenden, wobei er erwähnt, dass aus den entgegengesetzten Zuständen des Leibes und der Seele für dieselbe ein einheitliches Gefühl erwächst.⁵⁸⁾ Endlich gehören Zorn, Furcht, Sehnsucht, Wehmuth, Verliebtsein, Eifersucht und Neid zu den der Seele allein angehörigen gemischten Gefühlen, welche auch, gleichwie in Folge ihrer zwielfachen Elemente, bald den Namen „Lust“ bald den entgegengesetzten „Schmerz“ annehmen, zu jenen gemischten Gefühlen eben, welche die tragischen und komischen Dramen in den Menschen zu erwecken pflegen.

Unter diesen gemischten Gefühlen wird von Platon die Furcht zum zweiten Male erwähnt. Denn, wo er von den Gefühlen der Lust spricht, welche die Seele aus sich selbst erzeugt, stellte er der Hoffnung gegenüber die Furcht, insofern die Erwartung des Unangenehmen als solche das unangenehme Gefühl der Furcht erregt.⁵⁹⁾ So scheint in dieser ein Gefühl gegeben zu sein, welches zwei verschiedenen Arten zugehört, indem es zugleich als einfaches, geistiges Schmerzgefühl einer physischen Begierde gegenüber und als gemischtes Lustgefühl der Seele sich darstellt. Platon hat begrifflich die zwei Bedeutungen unterschieden, welche dasselbe Wort in sich schliesst. Wo man erwartet, dass er die Mischung der Lust und des Schmerzes in der Furcht nachweisen werde, erklärt er aber mit kurzen Worten, dass ihm dies wohl erlassen werden könne, nachdem er an dem Neide ein Beispiel der Mischungserklärung gegeben hat. Und in der That lag die Erklärung nahe, weil die Betrachtung sich nur von der eben besprochenen Komödie auf die Tragödie hinzuwenden hatte, um an ihr den Nachweis des Lust- und Schmerzgemisches in der Furcht zu erhalten, sei es nun die Tragödie der Schaubühne oder die des menschlichen Lebens.⁶⁰⁾

Der Kreis der natürlichen Arten der Lust, insoweit ihr Ursprung die Verschiedenheit bewirkt, ist hiermit abgeschlossen. Die unzähligen einzelnen Lustgefühle haben sich zu einer begrenzten Zahl der Arten gruppiert. Erst der kann nach Platon die Gattung erfassen, wer die Arten vollständig gesammelt hat. Die bisherige Betrachtung hat sich fast ausschliesslich auf psychologischem Gebiete bewegt und Erklärung von Affectionen des menschlichen Individuums gesucht, welche der sammelnden Erfahrung, der unterscheidenden und verbindenden Beobachtung anheimfallen. Das Wesen der Lust ist hierbei noch nicht zu Tage getreten. Der Gegenstand der Erkenntniss ist aus unbegrenzter Vielheit auf eine bestimmte Zahl beschränkt, aber noch nicht durch einen allgemeinen Begriff zur festen Einheit gebunden worden. Es ändert sich zugleich das Gebiet der Betrachtung: sie verlässt das psychologische und geht auf das metaphysische über, um das Wesen der Lust aus dem Wesen des gewordenen Seins

⁵⁷⁾ Gorg. p. 497. C. — ⁵⁸⁾ Phileb. p. 47. D. — ⁵⁹⁾ Phileb. p. 32. C. — ⁶⁰⁾ Phileb. p. 50. A.

zu bestimmen. Das gewordene Sein ist das aus dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden durch die ursächliche Kraft der Vernunft gemischte Sein.⁶¹⁾ In die Kategorie des gemischten Seins gehört daher jedes Einzelne innerhalb des selbst gewordenen Kosmos und vereinigt in sich eine zwiefache Gattung von Elementen, welche in ihm durch die Vernunft Eins geworden sind.⁶²⁾ Zur Gattung des Unbegrenzten rechnet Platon das Kalte, Warme, Langsame, Schnelle, Hohe, Tiefe u. s. w., kurz alle Eigenschaften, welche das Mehr oder Minder zulassen, und zur Gattung des Begrenzenden Alles, was an dem einzelnen gewordenen Gegenstände als Grenzbestimmung der ihm inwohnenden Eigenschaften sich darstellt, wie das Gleiche, das Doppelte u. s. w. Diese Vereinigung der beiden Gattungen zeigt sich in der Musik, indem die unbegrenzte Natur des Hohen und Tiefen mit der begrenzenden Proportionszahl verbunden ist; aus der Mischung der unbegrenzten Natur des Warmen und Kalten mit dem begrenzenden Masse ferner entstehen die Jahreszeiten, endlich Gesundheit, Schönheit und Stärke des Leibes, so wie viele Eigenschaften der Seele sind aus solcher Mischung entstanden. So werden für Platon die Eigenschaften an sich und die mit diesen verbundenen quantitativen Begrenzungen, welche die spätere Philosophie mit Recht als Abstractionen aufgefasst hat, zu ursprünglich gesonderten substantiellen Elementen, welche die Vernunft als Ursache in dem natürlichen Dasein des Gewordenen gemischt und vereinigt hat. Im Hinblick auf diese vier für das gewordene Sein aufgestellten Principien, welche im intelligiblen Gebiete des ungewordenen, wahren und ewigen Seins vielleicht eine analoge, aber nicht dieselbe Bedeutung haben, bestimmte Platon das Wesen der Lust, da sie selbst an der gewordenen Substanz, dem beseelten Einzelwesen, zur Erscheinung kommt. Gleichwie der Ton seinem Wesen nach, als ein Hohes oder Tiefes, das Mehr oder Minder zulässt und daher zur Gattung des Unbegrenzten gerechnet werden muss, so gehört auch die Lust ihrem Wesen nach als ein Angenehmes, welches mit dem Merkmale des Mehr und Minder verbunden, an sich unbegrenzt ist, in die Gattung desjenigen, was weder Anfang, noch Mitte, noch Ende in sich selbst und aus sich selbst hat oder jemals haben wird.⁶³⁾ An diese Auffassung des Wesens der Lust muss sich die Folgerung knüpfen, dass nur diejenige Lust, mit welcher die Vernunft das Mass und die Grenze vereinigt hat, der Ordnung und dem Zwecke gemäss ist, welche in dem gewordenen Sein herrschen. Wie die Gattung des Unbegrenzten überhaupt, so wird auch die Lust ihrem Wesen nach unter die Gattung der Ursache, unter die Vernunft gestellt, um ihr zu folgen und zu dienen, wenn dieselbe Unbegrenzt und Begrenzt vereinigt und, wie Platon es bezeichnet, ein „Werden

⁶¹⁾ Phileb. p. 23. D. ff.

⁶²⁾ *Platonis Philebus by Badham, London 1855. Introduction p. VI.: Therefore we may consider the first three kinds to be the elements of natural things and the natural things themselves; but the fourth kind is that, which operates with and upon them.*

⁶³⁾ Phileb. p. 31. A. ἡδονὴ δὲ ἀπειρὸς τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὐτῇ ἀφ' αὐτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἐξοντός ποτε γένους.

zum Sein“ bewirkt.⁶⁴⁾ Jene Herstellung der Harmonie, in welcher Platon ein Lustgefühl erkannte, ist ein solches „Werden zum Sein“, welchem als Gegensatz die Auflösung der Harmonie gegenüber steht, worin ein Schmerzgefühl sich offenbart. Wo aber die Lust, der Grenze und des Masses ledig, ohne Gesetz und Ordnung entstehen würde, da müssen Frevelmuth und jegliche Schlechtigkeit sich zeigen.⁶⁵⁾ Wie nun jedes einzelne „Werden“ um des einen oder des andern Seins willen stattfindet, so findet überhaupt das Werden um des Seins willen statt. Gehört nun die Lust in die erstere Kategorie, so ist hiermit ausgesprochen, dass sie in dem von der Vernunft gemäss der Idee des Guten entworfenen und ausgeführten Weltplane weder die Bedeutung der wirkenden Ursache noch die des Zweckes haben kann. Weil sie ein Werden ist, verhält sie sich zum wahren Sein wie Meinung zum Denken oder wie Glaube zu Wahrheit.⁶⁶⁾ Platon gewann für die Lust durch ihre Beziehung auf jene vierte Gattung des Ursächlichen das Fundament der ethischen Beurtheilung und Werthschätzung derselben. Die metaphysische oder, im Sinne Platon's, dialektische Bestimmung des Wesens der Lust stellte ihre Erscheinungsformen, je nachdem sich in ihnen die Vereinigung des Unbegrenzten mit dem Masse oder Begrenzenden mehr oder minder vollzog, unter den gemeinsamen und unveränderlichen Gesichtspunkt der Annäherung an das oberste Gesetz des Alls oder der Entfernung von demselben. In diesem Gesetze ist, weil es der Idee des Guten entspricht, das wahre Sein und die Wahrheit zu finden, an welchen, wie alles Einzelne, so auch die Lust grösseren oder geringeren Antheil hat. In Rücksicht der Wahrheit freilich spricht das Vorurtheil dafür, dass der Mensch, welcher das Gefühl irgendeiner Lust hat, auch eine Lust in Wahrheit habe und genieesse,⁶⁷⁾ so dass ein Unterschied von wahrer und falscher Lust nicht statthabe. Dies aber einzuräumen, wäre nur möglich, wenn es zugleich wahr wäre, dass die Lust überhaupt etwas durchaus Subjectives ist. Platon dagegen, indem er die Lust als etwas Objectives hinstellt, fordert für sie mit Recht den Unterschied des Wahren und Falschen. Derselbe ergibt sich ihm zunächst an der Art der physischen Lust. Empfindung und Bewusstsein nämlich bedingen nach Platon eben so wohl die physische Lust wie die Meinung,⁶⁸⁾ welche beide auch in Rücksicht des Wahren und Falschen einander entsprechend sich verhalten.⁶⁹⁾ Wie sich bei der Meinung die Vorstellung mit dem, was die Empfindung erregt hat, entweder deckt und in Eins zusammenfällt oder in Widerspruch steht, und diejenige Meinung wahr ist, welche auf der Vorstellung des wirklich Seienden beruht, diejenige aber falsch, welche auf der Vorstellung des Nichtseienden beruht, so verhält es sich auch mit dem Unterschiede der wahren und falschen Lust. Es kann das Bewusstsein oder, — um den öfter gebrauchten und der modernen Anschauung näher liegenden Ausdruck

⁶⁴⁾ Phileb. p. 27. A. γένεσις εἰς ὄνομα.

⁶⁵⁾ Phileb. p. 26. B.

⁶⁶⁾ *d. republ.* VII. 534. A. *Tim.* p. 29. C.

⁶⁷⁾ Phileb. p. 36. D. — ⁶⁸⁾ Phileb. p. 36. C. — ⁶⁹⁾ Phileb. p. 40. D.

anzuwenden, das Gefühl mit der Affection in Bezug auf das, was wirklich stattfindet, übereinstimmen oder statt desselben etwas, das nicht ist, als seiend erfassen; im ersteren Falle ist die Lust wahr, im letzteren falsch. So kann z. B. das Gefühl die mit einem Trunke verbundene Affection als Befriedigung der Begierde, als Wiederherstellung der leiblichen Harmonie und als Lust erfassen, während der Trunk in Wahrheit und Wirklichkeit den Durst reizt und die mit ihm verbundene Affection die Lust nicht enthält: der Traum ferner wie der Wahnsinn und ähnliche Zustände liefern gleicherweise Beispiele der Falschheit innerhalb der Art der physischen Lust. Ebenso aber auch besteht der Unterschied der wahren und falschen Lust innerhalb der Gefühle, welche aus der Seele allein entspringen. Denn auch die Hoffnungen, an welchen sich die Lust zu erkennen gibt, sind mit Affectionen verbunden, aus denen das Gefühl in Bezug auf das, was vielleicht niemals sein wird, falsche Lust schöpfen kann. Zieht man hierbei in Erwägung, dass die Menschen stets eine Fülle von Hoffnungen tragen,⁷⁰⁾ an welche sich für sie so zu sagen „Vorlust“ in grosser Menge knüpft, so wird man leicht zugeben, dass für die gerechten, frommen und guten Menschen diese Lust zumeist eine wahre, für die ungerechten und bösen aber eine falsche sein wird. In so weit hiernach die Begriffe: wahr und falsch auf die Lust Anwendung fanden, erhielt sich stets die wahre oder falsche Meinung in unmittelbarer Verbindung mit dem Gefühle der Lust,⁷¹⁾ welche sich theils am Gegenwärtigen, theils am Vergangenen, theils am Zukünftigen als wahr oder falsch erwies. Ausserdem aber kann die einzelne Lust noch in anderer Beziehung falsch zu nennen sein. Indem sie ihrem Wesen nach zur Gattung des Unbegrenzten gehört, ist die Begrenzung des Grades oder der Stärke, mit welcher sie als einzelne Lust zu Tage tritt, keine feste, wahre. Denn dieselbe einzelne Lust mit Schmerz oder anderer Lust zusammengestellt und verglichen erscheint bald grösser, bald kleiner, bald schwächer, bald stärker, so dass man weder das, was so nach äusserlichen Beziehungen in der Erscheinung schwankt und wechselt, als richtig erscheinend, noch das daran haftende Wesen der Lust selbst als richtig und wahr gelten lassen kann.⁷²⁾ Noch ärger aber zeigt sich die mit der Lust verbundene Falschheit, wenn man erwägt, dass je nach der Stärke und Heftigkeit der Begierden auch die bei ihrer Befriedigung eintretende Lust eine fast grenzenlose Steigerung ihrer Stärke und Heftigkeit erfährt, so dass sie in ihrer Wirkung schliesslich mit ihrem Gegentheile, dem Schmerze, als eine von Sinnen bringende Macht zusammenfällt.⁷³⁾ Diese stärksten und heftigsten Lustgefühle sind so wenig Erscheinungsformen der wahren Lust, dass sie vielmehr das Merkmal der Falschheit mehr als alle anderen an sich aufweisen. Sie sind durch Schlechtigkeit oder durch einen Zu-

⁷⁰⁾ Phileb. p. 39. E. — ⁷¹⁾ Phileb. p. 42. A.

⁷²⁾ Ebenso wenig jedoch ist das Gefühl der Schmerzlosigkeit, welches freilich eine Affection ohne den Charakter schwankender Stärke ist, als eine Lust, geschweige als die wahre und einzige Lust aufzufassen. Phileb. 43. D. *de republ.* IX. 583.

⁷³⁾ Phileb. p. 45. *de rep.* III. 402. E. *de legg.* I. 649.

stand der Verderbniss des Leibes und der Seele bedingt und kommen daher bei körperlich Kranken und geistig Schlechten zur Erscheinung; und wie die Heftigkeit der Begierde es anzeigt, welche durch das Vorhandensein des entsprechenden Mangels und Schmerzes hervorgerufen wird, sind sie mit ihrem Gegentheile auf's Engste verbunden, gleichviel ob Lustgefühle der physischen Art oder geistige. Mit dem Merkmale der Falschheit hatten diese bis zur grössten Heftigkeit steigerungsfähigen Gefühle zugleich als unreine sich ergeben. So steht der falschen und unreinen Lust die wahre zugleich als die reine gegenüber. Gleichwie die Natur des Weissen in Bezug auf die Wahrheit des Seins gerade da am besten erkannt wird, wo es sich statt massenhaft, gross oder in Menge, vielmehr rein und unvermischt zeigt, so ist auch, wenn es sich um Prüfung und Erkenntniss der Natur der Lust handelt, dieselbe, nachdem sie in mehr als einer Beziehung als falsch und unrein erfunden worden ist, in ihrer Reinheit aufzusuchen.⁷⁴⁾ Hierbei ist es im Hinblicke auf das über die falsche und unreine Lust Gesagte klar, dass die wahre und reine nur in der Weise entsteht, dass die Seele, ohne dass ein Bedürfniss oder Schmerz voraufgegangen ist, einer angenehmen Befriedigung sich bewusst wird.⁷⁵⁾ Unter den Sinnesorganen vermitteln diese reine und wahre Lust zunächst Auge und Ohr: jenes durch die Anschauung der reinen und an sich schönen Farben und der einfachsten geometrischen Elemente des Geraden und Kreisrunden, soweit sie an Flächen und Körpern sich darstellen als etwas an und für sich Schönes, dieses in den hellen und sanften Tönen, welche gleichwie die abstracten Gedankenbilder der mathematischen Anschauung an und für sich schön sind und eine einheitliche und reine Melodie hervorbringen. So übertrug Platon in Betreff des Auges einem Sinne, was nach moderner Anschauung zweien zufällt, die Unterscheidung nicht nur der Farben, sondern auch der Formen und Gestalten, indem gemäss seiner Theorie des Sehens das Auge wie ein tastendes Organ thätig ist. Zugleich versagte er ihm durch Anschauung belebter Wesen und deren Abbildungen das Vermögen, Gefühle reiner Lust zu erregen, gleichwie er auch nach seinem strengen und der Kunst fast missgünstigem Urtheil im Flöten- und Leierspiel nebst Gesang eitel Schmeichelei, keine Kunst, sondern einen Dienst erblickte, welcher, unbekümmert um die wahre Natur der Lust, um jeden Preis zu gefallen sucht.⁷⁶⁾ Jene Harmonie, welche in der Seele die reine Lust erzeugt, ist der himmlischen Harmonie verwandt, welche den Umkreisungen in unserem Innern verwandte Gänge hat und Ordnung und Uebereinstimmung in den Umkreisungen unserer Seele wiederherstellt.⁷⁷⁾

Weniger göttlich, wie Platon sagt, sind die reinen Lustgefühle, welche das Geruchsorgan vermittelt. Die Elemente, welche auf dasselbe einwirken, sind gleichsam zwischen Wasser und Luft schwebend: in seinen Affectionen ist keine unmittelbare Beziehung und Verwandtschaft mit dem an sich Schönen oder vorbildlich Harmonischen, wie bei den voraufgehenden Sinnen, zu finden, und in der bunten Mannig-

⁷⁴⁾ Phil. p. 52. D. — ⁷⁵⁾ Phileb. p. 51. B. — ⁷⁶⁾ Gorg. p. 501. A. — ⁷⁷⁾ Tim. p. 47. D.

faltigkeit derselben können wir statt mehrerlei und einfacher Arten nur angenehme und schmerzhaft unterscheiden.⁷⁸⁾ Da aber die ersteren den Leib, so weit er Behausung der Seelen ist, sanft afficiren und auf liebliche Weise im naturgemässen Zustande wiederherstellen, so können die Wohlgerüche, da sie nicht nothwendig mit Schmerzen vermischt sind, wenn und wo sie sich so zeigen, zur Art der reinen und wahren Lust gezählt werden.⁷⁹⁾ Solche Gefühle des Geschmackssinnes, welchem Plato die unterste Stelle in Vergleich zu den übrigen Sinnen anweist, erwähnt derselbe nicht. Das Erdig-Feuchte ist das Element, welches diesem Sinne eignet: er ist heftigerer Impulse bedürftig, um Affectionen für die Wahrnehmung darzubieten: der dem Stoffwechsel dienende Abgang und Zugang für dieses Organ ist massenhaft, — alles Umstände, welche der zarten Natur der reinen und wahren Lust nicht entsprechen. Kein Wunder, dass derjenige, welcher als Sachverständiger die Lust und das Angenehme dieses Sinnes zur Aufgabe seiner Thätigkeit macht, von Platon aus der Klasse der Künstler weggewiesen und denen beigesellt wird, welche der Lust Natur und Ursache gar nicht kennen.⁸⁰⁾ Somit scheint es, als ob Platon auch eine vielleicht unschuldige Lust des Geschmackssinnes nicht habe gelten lassen wollen als ein Minimum der unreinen Lüste dieses Organes. Aber es wohnt den Dingen, wie es in den Gesetzen⁸¹⁾ heisst, neben der innern Trefflichkeit und dem Nutzen auch Annehmlichkeit (*χαρις*) inne, welche auf den Menschen wirkend Lust hervorruft. So ist es auch mit Speise und Getränk der Fall: Trefflichkeit und Nutzen haben sie, sofern sie im Einzelnen gesund sind, Annehmlichkeit, insofern sie Lust bewirken. Diese Lust, welche über das entscheidet, was weder Nutzen, noch Wahrheit noch Nachahmung eines Wahren, aber andererseits auch keinen Schaden darstellt und der Annehmlichkeit allein wegen da ist, ist selbst eine unschädliche und heisst Spiel und Scherz, wenn sie des Ernstes und der Rede Werthes weder schadet noch nützt.

Diese Art unschädlicher Lust, mit welcher Platon Angesichts des Ernstes des Lebens auch der heiteren Seite desselben Rechnung getragen hat, reiht sich wie ein Uebergang bildendes Glied zwischen die wahren und die falschen, besonders eng zumal an jene durch den Geruch bewirkten reinen Lustgefühle an, deren Gesundheit fördernde und zugleich angenehme Natur so gut wie nichts vor der der unschädlichen Lustgefühle voraus hat. Zu den reinen und wahren gehören aber ausser den durch die Sinne vermittelten noch die, welche die Seele aus sich selbst erzeugt. Diese mit den Wissenschaften und Kenntnissen verbundenen Lustgefühle sind wahr und rein, weil sie nicht von einem schmerzlichen Hunger in Bezug auf das Lernen begleitet, noch aus ihm entstanden sind, und selbst ein späterer durch Vergessen bewirkter Verlust des Gewussten nicht unmittelbar Schmerzen hervorruft.⁸²⁾ Sie verbinden sich nicht nur mit der wahren Wissenschaft, sondern auch der, welcher um der Erholung

⁷⁸⁾ Tim. p. 67. A. — ⁷⁹⁾ Phileb. p. 51. E. — ⁸⁰⁾ Gorg. p. 501.

⁸¹⁾ *de legg.* II. 667. B. — ⁸²⁾ Phileb. p. 52. A.

willen die Betrachtung des ewig Seienden bei Seite legend auf die bloss wahrscheinlichen Betrachtungen über das Gewordene sich hinwendet, verschafft sich eine niemals Reue bewirkende Lust.⁸³⁾ Stehen demnach unreine und falsche Lustgefühle einerseits und reine und wahre anderseits einander gegenüber, so wiederholt sich in ihnen der Gegensatz des Unbegrenzten und der Grenze, auf welchen alles durch Mischung Gewordene hinweist: den ersteren haftet wesentlich das Merkmal der Masslosigkeit, den letzteren das der Abgemessenheit an.⁸⁴⁾ Das Angenehme hat sich hiermit, wie nahe auch *ἡδὴ* und *ἡδονή* zu einander stehen, von der wahren Lust geschieden. Wenn angenehm dasjenige ist, an dessen Gegenwart wir uns ergötzen,⁸⁵⁾ was mit Lust verbunden ist oder Lust bewirkt,⁸⁶⁾ so ist mit dem Ergötzen und der Lust jene falsche gemeint, welche mit dem Schmerze verbunden ist, so dass das Angenehme gleichwie an einem Ende mit dem Schmerzlichen verknüpft ist und, wo das eine von beiden erscheint, später auch das andere darauf folgt.⁸⁷⁾ Die reine und wahre Lust dagegen, als der Abgemessenheit theilhaftig, empfängt, wie sich ergeben, aus dem an und für sich Schönen ihren Inhalt und ist demselben verwandt. Indem Platon diese Beziehung der Lust aufstellte und hiebei zugleich das Vorhandensein persönlichen Bedürfnisses und Interesses in Abrede stellte, gab er die Grundlinien der ästhetischen Lust.

Wie das Schöne seinem wahren Wesen nach auf das Gute hinweist, so hat auch die Lust ihre Beziehung auf diese höchste Idee. Es ist der sittliche Werth der Lust, um den es sich handelt, wenn die Frage entsteht, ob für das menschliche Leben, insofern es unter den Gesichtspunkt des Guten gestellt wird, die Lust für sich allein genügt oder nur ein mit anderen verbundenes Moment bildet. Dass überhaupt das menschliche Leben unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann und muss, ergibt sich daraus, dass alles Gewordene im Ganzen und Einzelnen nach der Idee des Guten bestimmt und geordnet und um der Vollendung des Ganzen willen auch das winzige Theilchen da ist, welches der Sterbliche darstellt.⁸⁸⁾ Soll nun das menschliche Leben gut genannt werden, so muss es den im Begriffe des Guten liegenden formalen Bestimmungen entsprechen, dass es als vollkommen, genügend und ausschliesslich erstrebenswerth sich erweise. Weder ein ausschliesslich der Einsicht und Vernunft gemässes Leben, noch das lediglich mit Lust verbundene erfüllt die Anforderungen, welche jene formalen Bestimmungen des Guten enthalten. Ein Leben der ersteren Art eignet der Gottheit;⁸⁹⁾ in ihr wohnt einerseits eine im Vergleiche mit der menschlichen höhere Vernunft, welche als schlechthin vollkommen und genügend angesehen werden muss, und anderseits gibt es in ihr keine Lust, da diese zur Gattung des Gewordenen gehört. Für den Menschen aber kann seiner Natur gemäss nur ein auf der Mischung von Vernunft und Lust beruhendes Leben als vollkommen, genügend und erstrebenswerth gelten, da weder die menschliche Vernunft für sich, noch die

⁸³⁾ Tim. p. 59. D. — ⁸⁴⁾ Phileb. p. 52. C. — ⁸⁵⁾ Gorg. p. 506. — ⁸⁶⁾ Protagor. p. 351. D.

⁸⁷⁾ Phaedo p. 60. B. — ⁸⁸⁾ De legg. X. 903. B. — ⁸⁹⁾ Phileb. p. 22. C.

Lust für sich mit dem Guten identisch ist. Die genauere Erwägung dieses gemischten Lebens, welches somit zur Gattung des aus dem Unbegrenzten und Begrenzenden Gemischten gehört, führt demnächst, insofern es ein einheitliches ist, zur Frage, in welchem Verhältnisse die beiden Elemente der Vernunft und Lust zum Guten stehen. Der Natur desselben näher verwandt als die Lust ist die Vernunft des Menschen, deren ursachliche Kraft aus der die gewordene Welt beseelenden und alles Schöne in derselben bewirkenden und ordnenden Vernunft entstammt. Daher tritt die menschliche Vernunft mit allem demjenigen, was an Einsicht, Wissenschaft und Kunst aus ihr hervorgeht, als der im Vergleich mit der Lust unbedingt vorzüglichere Theil in die Mischung des als gut bestimmten Lebens ein. Wenn auch innerhalb der Menge der einzelnen Wissenschaften und Künste in Bezug auf Genauigkeit und Schärfe der Erkenntniss je nach der Art ihrer Objecte wesentliche Unterschiede statthaben, so kann doch keine einzelne derselben darum bei der Mischung des Lebens ausgeschlossen werden, wofern nur die Erkenntniss und Wissenschaft des ewigen, an und für sich Seienden in dieselbe aufgenommen ist.⁹⁰⁾ „Es ist ja bedenklich von irgend einer Kenntniss zu sagen, dass man sie sich nicht aneignen müsse; denn Alles zu verstehn, scheint gut zu sein.“⁹¹⁾ Was die Lust dagegen betrifft, so kann ihrer Natur nach zunächst nur die wahre und reine Lust Eingang in die Mischung finden, weil sie an und für sich als der Wahrheit und des Masses theilhaftig mit der Vernunft und Einsicht verwandt ist.⁹²⁾ Aber ausgeschlossen müssen werden alle diejenigen Lüste, welche unzählige Hindernisse der Vernunft und Einsicht bereiten, die Seelen, in welchen dieselben wohnen, durch rasende Bewegungen verwirren und theils überhaupt Vernunft und Einsicht nicht aufkommen lassen, theils deren Erzeugnisse meistens, indem sie Vergessenheit bewirken, durch Sorglosigkeit gänzlich verderben.⁹³⁾ Dagegen können noch ausser den oben erwähnten reinen und wahren Lustgefühlen zur Mischung diejenigen wiederum zugelassen werden, welche mit der Gesundheit, Besonnenheit und der Tugend überhaupt verbunden sind; gleichwie jene sich auf die an sich schönen oder harmonischen Objecte der äusseren Sinneswahrnehmung beziehen, so drücken sich in diesen die harmonischen Verhältnisse des eigenen Leibes und der eigenen Seele für das Bewusstsein des Menschen aus.

Jene Ausschliessung gewisser Lustgefühle von der Theilnahme an der Mischung des Lebens ist zugleich das Urtheil über ihren sittlichen Werth und weist auf bestimmte Gebote des sittlichen Verhaltens für denjenigen hin, welcher sein Leben dem Guten gemäss einrichten will. Mit der Erhaltung des leiblichen Lebens sind gewisse Begierden unzertrennlich verbunden und in ihrem Gefolge treten ebenso unzertrennlich gewisse Lustgefühle auf: beide heissen nothwendige, wenn sich der Mensch der-

⁹⁰⁾ Phileb. p. 62. C. — ⁹¹⁾ Lach. p. 182. D. — ⁹²⁾ Phileb. p. 63. E.

⁹³⁾ Phileb. p. 63. D. Stallb. will *διὰ μανικῆς ἡδονῆς* in *διὰ μανικῆς ἐπιθυμίας* verändert wissen. Wenn überhaupt in dem Worte *ἡδονῆς* ein Fehler vorliegt, so ist wohl *φορῆς* zu schreiben wahrscheinlicher.

selben nicht ent schlagen kann und sie schliesslich auf Förderung des Lebens und der Gesundheit hinauslaufen: der Mensch gehorcht in dieser Beziehung dem Gesetze seiner Natur. Nicht nothwendig dagegen sind diejenigen Begierden und Lüste, welche unbeschadet der Förderung des Lebens und der Gesundheit und ohne Nachtheil für die leibliche Harmonie abgewöhnt, verringert und abgeschwächt werden können.⁹⁴⁾ Diesen gegenüber muss die Vernunft, als der herrschende Theil der Seele, mässigend und zügelnd sich verhalten, wofern sie ihrer Natur und Bestimmung nach sich verhalten will. „Jede Lust dieser Art und jeder Schmerz nagelt und heftet gleichwie mit einem Nagel die Seele an den Leib und macht sie leibartig, dass sie meint, wahr sei das, was auch der Leib nur bejahen möge. Denn in Folge davon, dass sie mit dem Leibe gleicher Meinung ist und an demselben, wie er sich erfreut, wird sie, meine ich, gezwungen, ihm gleich an Charakter und Nahrung zu werden, so dass sie nimmermehr rein zur Unterwelt gelangt.“⁹⁵⁾ Gewinnen die Lüste die Oberhand, unterliegt der Mensch demselben, so liefert dies fehlerhafte Verhalten den Beweis des Mangels an Wissenschaft, und insofern eine aus Mangel an Wissen verfehlte Handlung mit Unverstand ausgeführt wird, ist dies: „den Lüsten unterliegen“ der grösste Unverstand. In ihm offenbart sich zugleich ein Mangel an Muth; denn dieser ist nicht bloss so einfach ein Kampf mit Furcht und Schmerz aller Art, sondern auch mit den Wünschen und Lüsten und solchen mächtigen, schmeichlerischen Verlockungen, welche auch den Muth derjenigen, die voll würdigen Ernstes zu sein meinen, weich wie Wachs machen, und noch schmähhcher feige als der, welcher von Schmerzen sich bewältigen lässt, ist der, welcher, Sklave seiner selbst, von Lüsten sich bewältigen lässt.⁹⁶⁾ Und so gestaltet sich die Macht der von der Vernunft ungezügelter und unbewältigter Lust in Folge einer dem Zorne entgegengesetzten Kraft zu einer Tyrannei, welche gleichviel ob sie nach aussen hin Schaden wirkt oder nicht, durchaus Ungerechtigkeit zu nennen ist.⁹⁷⁾

Stellt man sich ferner auf den Standpunkt derjenigen, welche in dem thatsächlichen Leben der Einzelnen nur ein verschiedenartiges Gemenge von Lust und Schmerz erblicken und gemäss der Liebe zur Lust und der Scheu vor dem Schmerze die Entscheidung über das vorzüglichste Leben treffen,⁹⁸⁾ so wird man bei verständiger Abwägung und Vergleichung des einen Gemenges mit dem andern finden, dass das richtigste Leben auch naturgemäss das tugendhafteste ist, weil es in seinem ganzen Verlaufe auch dadurch den Vorzug hat, dass es, wonach alle streben, mehr Lust als Schmerz bietet,⁹⁹⁾ wogegen der Zügellose, Unverständige, Feige und Krankhafte mehr der Schmerzen als der Lust erfährt. Ist aber dieses tugendhafte Leben zugleich als das naturgemässe zu denken, so müssen sich von vorn herein Bedingungen aufweisen lassen, aus welchen es erwächst. Der sittliche Process muss gleichsam mit dem

⁹⁴⁾ *d. rep.* VIII. 558. D. IX. 571. B. — ⁹⁵⁾ *Phaedo* p. 83. D. — ⁹⁶⁾ *d. legg.* I. p. 633.

⁹⁷⁾ *d. legg.* IX. p. 863. B. — ⁹⁸⁾ *d. legg.* V. p. 732. — ⁹⁹⁾ *d. legg.* V. p. 734.

Leben des Einzelnen beginnen können und nicht nothwendig an eine selbstbewusste Entzweiung des Menschen mit seiner Natur geknüpft sein. Für Platon war der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit kein unbedingt nothwendiges Moment der sittlichen Entwicklung. „Ich behaupte nämlich, sagt er, dass Lust und Schmerz die erste Empfindung der Kinder ist, und dass Tugend und Laster der Seele zunächst in diesen Empfindungen sich vorfindet. Ein Glück ist es, wenn man auch erst gegen das Alter zum sicheren Besitz von Einsicht und wahren Meinungen gelangt. Vollkommen ist eben ein Mensch, welcher diese und alle auf ihnen beruhende Güter besitzt. Erziehung nenne ich also die Tugend, die zunächst in den Kindern sich vorfindet; wenn nämlich Lust und Liebe und Schmerz und Hass auf richtige Art in ihrer Seele wohnen, so lange sie noch nicht mit Vernunft etwas zu fassen vermögen, und wenn sie, sobald sie zu begreifen gelernt haben, mit der Vernunft übereinstimmen, dass ihnen in rechter Art geziemende Sitten angewöhnt sind. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist Tugend; die richtige Pflege aber, was Lust und Schmerz betrifft, das Hassenswerthe gleich von vorn herein unausgesetzt zu hassen, und was man lieben muss, zu lieben, dies nennt man meiner Meinung nach, für sich betrachtet, mit Recht Erziehung.“¹⁰⁰⁾ Hier weist Platon, wie man sieht, auf eine ursprüngliche, harmonische Vereinigung von Tugend und Lust hin, welche erst im weiteren Verlaufe des Lebens und zwar bei den meisten Menschen, doch nicht nothwendig bei allen, in den Widerstreit zwischen Lust und Vernunft übergeht. Ist dieselbe aber eingetreten, so kann lediglich und allein durch die Kraft der selbstbewussten Vernunft, durch Pflege und Entwicklung des Wissens und der Erkenntniss die Harmonie des Innern wiederhergestellt werden. Sie ist das Ziel, welches der verständige und nach Weisheit strebende Mensch im Auge hat, indem er die Seele von den Banden des Leibes befreit; weit davon entfernt, den Zustand und die Pflege des Leibes thierischer und unvernünftiger Lust zu überlassen und darauf hingewandt zu leben, sieht er nicht einmal auf Gesundheit oder strebt vorzugsweise darnach, dass er stark oder gesund oder schön sei, wenn er nicht zugleich davon für die Tugend der Mässigkeit und Besonnenheit Vortheil zieht; vielmehr wird er immer des Leibes gehörige Stimmung wahren und warten um der Harmonie in seiner Seele willen.¹⁰¹⁾

Auf jenen Ausgangspunkt der sittlichen Entwicklung beim Kinde, welchen die aus den Gesetzen angeführte Stelle bespricht, weist auch der *Timaeus* hin, uur mit dem Unterschiede, dass in diesem Dialoge der Zustand der kindlich-unschuldigen Harmonie von Lust und Tugend als die zweite Entwicklungsperiode im natürlichen Dasein des Menschen aufgefasst wird. Die Seele¹⁰²⁾ nämlich wird, wenn sie in den sterblichen Leib gefesselt wird, zuerst vernunftlos. In dieser Zeit der Vernunftlosigkeit vollziehen sich innerhalb des Leibes die heftigsten und gewaltsamsten Prozesse seiner

¹⁰⁰⁾ *d. legg.* II. 653. *Cic. d. finibb.* V. 58. Madvig.

¹⁰¹⁾ *d. republ.* IX. 592. C. — ¹⁰²⁾ *Tim.* p. 44. B.

Entwicklung: das Körperliche befindet sich in der Unruhe des massenhaften Zuflusses und Abflusses und die sinnlichen Einwirkungen rufen noch grössere Verwirrung durch die Bewegungen hervor, welche nicht nur die innerhalb der unsterblichen, göttlichen Seele stattfindenden Umläufe des Sich-selbst-gleichen hemmen, sondern auch die veränderlichen Umläufe der sterblichen Seele theils umkehren, theils verwirren. Aehnlich dem durch die Vernunft geordneten Kosmos, welcher aus einem chaotischen Zustande blind und ziellos wirkender elementarischer Kräfte hervorgegangen ist, entwickelt sich auch das beseelte Einzelwesen aus einem chaotischen Zustande: dieser hört damit auf, dass der Strom der Vermehrung und Ernährung schwächer andringt und die regellosen Umkreisungen der Seele sich beruhigen und nach der ihrer Natur angemessenen Art sich regeln. Und von diesem Zustande aus kann sogleich die sittliche Entwicklung beginnen; es ist nur nöthig, dass ausserdem die richtige Pflege der Erziehung hinzukommt, damit der Mensch, der grössten Krankheit entgangen, untadelhaft und vollkommen gesund werde.¹⁰³⁾

Im Hinblick auf das Gute hatte sich ergeben, dass ein auf der Mischung von Vernunft und Lust beruhendes Leben den formalen Bestimmungen jenes Begriffes entspreche.¹⁰⁴⁾ Platon musste, wie es scheint, diese Forderung der Mischung aufstellen, weil trotz Dualismus der vernünftigen, unsterblichen und der unvernünftigen, sterblichen Seele die geistige Einheit des beseelten Individuums ihr Recht und Zugeständniss verlangt. Jene zwiefache Kreisbewegung der Seele nach der Gattung des Gleichen und Selbigen und der des Verschiedenen und Andern machen das untheilbare Bewusstsein des gewordenen Einzelwesens undenkbar, wenn nicht eine Formel gefunden wird, durch welche die zwei Kreisläufe Momente gegenseitiger Ergänzung werden. Diese Formel ist die Herstellung der Harmonie, in welcher Vernunft und Lust sich vereinigen. Indem Platon dazu fortschreitet, das Wesen der Mischung, in welche sie beide eintreten, in Bezug auf das Gute zu bestimmen, ergeben sich ihm als die drei Bestimmungen, ohne welche jede Mischung nicht nur ihre Bestandtheile, sondern auch sich selbst nothwendig verdirbt: Mass, Ebenmässigkeit (Symmetrie) und Wahrheit.¹⁰⁵⁾ Da nun, wo nur immer Mass und Symmetrie sich zeigt, Schönheit und Trefflichkeit erscheinen, umfasst jene Mischung in sich Schönheit, Symmetrie und Wahrheit, mit denen die Natur der Vernunft und Einsicht wie die der Lust sich verwandt zeigt, doch so, dass auch im Hinblick auf diese Ideen die letztere den beiden ersteren den Vorrang der näheren Verwandtschaft zugestehen muss. Das gewordene Sein vermag weder in ganzer Fülle, noch in vollkommener Reinheit die

¹⁰³⁾ Tim. p. 44. C.

¹⁰⁴⁾ Phileb. p. 61. Zu den Worten *ἢν ἡμῶν ἡδονή τε ἀληθῶς, ὡς οἰόμεθα, μᾶλλον ἑτέρας ἀλλῆ* bemerkt Badham: „If we retain *μᾶλλον*, which the Bodleian has omitted, there is no difficulty in these words, except in *ὡς οἰόμεθα*, of which I confess I can make nothing.“ Vielleicht ist *ὡς οἰόμεθα* entstanden aus *ὡς ἐθέμεθα*.

¹⁰⁵⁾ Phileb. p. 64.

Ideen sich anzueignen, und die Theilnahme des Einzelnen an denselben ist eine mehr quantitativ als qualitativ verschiedene.

Der sittliche Werth der Lust für das Leben des einzelnen Menschen ist in der Betrachtung bisher vorzugsweise, ja fast ausschliesslich im Vergleiche mit dem Werthe der Vernunft und Einsicht bemessen und als geringer befunden worden, nachdem die Berechtigung, zu demjenigen gezählt zu werden, was am Guten Theil hat, in der wahren und reinen Lust gefunden worden war. Es tritt demzunächst die Frage auf, welchen Platz, wenn Alles, wodurch das Menschenleben als Ganzes zu einem erstrebenswerthen Gute wird, zusammengestellt und nach dem grösseren oder geringeren Werthe dieses Gutes geordnet wird, welchen Platz dann die Lust erhält. Als es sich darum handelte, zu entscheiden, ob das reine Leben der Vernunft, oder das reine der Lust oder das aus beiden gemischte am meisten verdiene, erstrebenswerth und gut genannt zu werden, und das gemischte vor den beiden andern den Preis erhielt, war die Wahl eine beschränkte; denn es kamen nur geistige Güter in Betracht, deren Erlangung von der Einsicht und dem Willen des Einzelnen abhängt. Im weiteren Verlaufe hat sich die Natur des Guten reicher offenbart und Elemente aufgewiesen, welche neben der Lust und der selbstbewussten Vernunft des Einzelwesens als Güter sich darstellen. Auch anderwärts spricht Platon neben den geistigen Gütern von körperlichen und äusseren, welche freilich für den gerechten und frommen Menschen Güter, für den schlechten Uebel sind.¹⁰⁶⁾ Von dem Gesichtspunkte aus, dass das menschliche Leben eben als Ganzes in mannigfaltiger Weise die Darstellung oder Verwirklichung eines aus verschiedenen Elementen bestehenden Gutes ist, entwarf Platon am Ende des Philebus die skizzenhafte Gütertafel, welche so verschiedenartige Auffassung und Erklärung erfahren hat. Die ganze Oekonomie dieses Dialoges scheint, abgesehen von einzelnen, ausdrücklichen Hinweisungen, darauf hinzudeuten: als das Eine, von dessen Arten nur die der Einsicht und die der Lust genauer behandelt und geprüft werden, dasjenige Gute aufzufassen, welches sich im Leben des beseelten menschlichen Individuums verwirklicht. Diese Umgrenzung oder Beschränkung des Begriffes „Gut“ hielt Platon auch beim Schlusse seines Philebus fest, wo er der Lust in der Gesamtzahl der Güter den fünften und untersten Platz anwies.

Es heisst im Timaeus:¹⁰⁷⁾ „Alles Gute ist schön, das Schöne aber ist massvoll. Und ein lebendiges Wesen, welches von guter Art sein soll, muss man behaupten, sei ebenmässig (symmetrisch). Von den Verhältnissen des Ebenmasses nun nehmen wir zwar die kleinen wahr und erwägen sie; die wichtigsten aber und grössten erwägen wir nicht. Denn in Bezug auf Gesundheit jeder Art und Krankheiten, wie in Bezug auf Tugend und Laster ist kein Ebenmass und kein Missverhältniss grösser als das zwischen der Seele für sich und dem Körper für sich. Darauf achten wir nicht und bedenken auch nicht, dass, wenn eine in jeder Beziehung starke und grosse

¹⁰⁶⁾ *d. legg.* II. p. 661. — ¹⁰⁷⁾ p. 87. C.

Seele von einer zu schwachen und kleinen Gestalt getragen wird, und wiederum wenn diese zwei in entgegengesetzter Weise vereinigt sind, das ganze beseelte Wesen nicht schön ist; denn es ist dies ein Missverhältniss in den wichtigsten Verhältnissen des Ebenmasses; — im entgegengesetzten Falle aber bietet es dem, welcher es zu durchschauen vermag, den allerschönsten und lieblichsten Anblick dar.“ Das Bild der Symmetrie, welches Platon mit diesen Worten zeichnet, entspricht, wenn es als Typus eines ganzen Menschenlebens aufgefasst wird, demjenigen Gute,¹⁰⁸⁾ welches er das zweithöchste nennt und folgendermassen beschreibt: „Das zweite ist das Symmetrische, Schöne, Ausgebildete, Genügende und überhaupt, was zu diesem Geschlechte gehört.“ Der Bestand eines Lebens, in welchem sich dieses Gut verwirklicht, beruht auf einer sittlichen Bildung, welche die Seele weder ohne den Leib, noch diesen ohne jene in Thätigkeit setzt und jedes irgend wie eintretende Missverhältniss in Symmetrie des Ganzen und der einzelnen Theile umgestaltet, in Folge dessen der Mensch mit Recht zugleich schön und wahrhaft gut heissen wird.¹⁰⁹⁾

Ueber dieses Gut hat Platon ein noch höheres gestellt, von welchem er sagt: „Erstes Gut ist das Mass, das Abgemessene und Zeitgemässe und überhaupt alles, wovon man glauben muss, dass es die ewige Natur gefunden habe.“ So wenig zu verkennen ist, dass hierin ein ideales Gut seinen Ausdruck erhalten soll, so wenig wahrscheinlich ist es, dass Platon an dieser Stelle die Idee des absolut Guten gemeint hat. Wofern die Gottheit selbst von ihm das Mass schlechthin genannt wird und des Menschen höchste Aufgabe ist, diesem Masse ähnlich zu werden,¹¹⁰⁾ muss das Leben desjenigen, welcher diese Aufgabe erfüllt, allen jenen Bestimmungen entsprechen, welche sich mit dem Masse verknüpfen. Mit jenem höchsten Gute scheint demnach das im modernen Sinne als ideal zu bezeichnende Menschenleben gemeint zu sein, welches in der Schrift über den Staat genauer gezeichnet wird und die endliche Persönlichkeit in derjenigen Vollendung darstellt, welche auf dem harmonischen Zusammenwirken des sittlich entwickelten Einzelwesens und der umgebenden sittlichen Welt beruht.

Wie Platon im Timaeus von der Betrachtung jener zwischen Seele und Leib stattfindenden Symmetrie dazu übergeht, die Pflege und Ausbildung der Seele, und zwar vorzugsweise des göttlichen Theiles derselben, zu schildern, so folgt auch im Philebus als drittes Gut eben dieser unsterbliche Seelentheil, der *νοῦς*. Durch die Pflege und Ausbildung desselben gestaltet sich ein Menschenleben, welches trotz aller Mängel und Hemmnisse die Harmonie innerhalb der Seele selbst wahrt und in den aus der Vernunft erwachsenden vier Cardinaltugenden der Einsicht, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit des Besitzes nicht menschlicher, sondern göttlicher Güter theilhaftig ist.¹¹¹⁾ So verringert sich allmählich mit dem sinkenden Werthe zugleich der Inhalt und die Fülle des Guten, welches dem einzelnen Menschenleben innewohnt.

¹⁰⁸⁾ Phileb. p. 66. B. — ¹⁰⁹⁾ Tim. p. 88. B. — ¹¹⁰⁾ d. legg. IV. p. 716. — ¹¹¹⁾ d. legg. I. p. 631.

Eine Stufe tiefer steht das Menschenleben, welches die Beschäftigung mit den mehr oder minder exacten Wissenschaften, Fertigkeiten und überhaupt dem, was dem Gebiete der richtigen Meinung angehört, ohne Beimischung höherer Interessen und Güter erfüllt. Indem Platon darauf gleichsam bis an die äusserste Grenze des Gebietes der Schönheit, Symmetrie und Wahrheit gelangt, gewährt er auch der Lust einen und zwar den tiefsten und letzten Platz, wofern sie mit keinem Schmerze verbunden und im Gefolge der Wissenschaften und Sinneswahrnehmungen das Leben des Einzelwesens mit ihrem Antheil des Guten ausstattet. Von keiner Art des Lebens, in welchem sich das Gute verwirklicht, ist sie ausgeschlossen: für sich allein ist sie der Güter geringstes. Die Frage endlich nach dem Verhältnisse der Lust zur Glückseligkeit erledigt sich daraus, dass Platon diejenigen, welche das Schöne und Gute besitzen,¹¹²⁾ glücklich nennt und somit auch die Lust, in so weit sie ihren Antheil am Schönen und Guten erwiesen hat, als einen Theil der Glückseligkeit anerkennen muss.

Erlischt zuletzt das Leben, indem nach natürlicher Ordnung die materiellen Bande ermattet sich lockern und die Seele ihrer Fesseln ledig wird, dann ist es noch ein Gefühl der Lust, mit welchem sie in ihre eigentliche Heimath davoneilt.¹¹³⁾ Dann erst wird sie der Unruhe des Werdens und des veränderlichen, unbeständigen Seins enthoben, von welcher sie, so lange der Leib ihre Behausung bildete, in nächster Nähe umgeben war. Die körperlichen Elemente sind in der rastlosen Bewegung des Zuflusses und Abflusses, die Harmonie des Leibes und der Seele löst sich und stellt sich wieder her, die Kenntnisse sinken in Vergessenheit und tauchen durch Erinnerung wieder im Bewusstsein empor, die Lust entsteht und vergeht, gleichwie die Umkreisungen der sterblichen Seele bald gemässigt, bald heftig und unregelt sich vollziehen. Bedeutet dieses Ganze, welches Mensch genannt wird, dessen Theile so wandelbar und unbeständig sind, eben nur ein Nichts mit dem Scheine des Seins? Es genüge hier Platon's ebenso kurze als kühne Antwort:¹¹⁴⁾ „Auf diese Weise eben erhält sich das Sterbliche: nicht dadurch, dass es in jeder Beziehung immer dasselbe ist, wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Fortgehende und Veraltende ein anderes Neues von der Art hinterlässt, wie es selbst war. Durch diese Vorrichtung hat Sterbliches Theil an Unsterblichkeit, sowohl Leibliches, als auch alles Andere: unmöglich ist's auf andere Weise.“

¹¹²⁾ Sympos. p. 202. C. — ¹¹³⁾ Tim. p. 81. D. — ¹¹⁴⁾ Sympos. p. 218. A.

W. Küster.