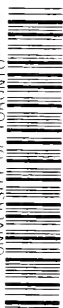


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00080215 7

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

DIE
PSYCHOLOGIE DES WILLENS

BEI
SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES.

VON
Dr. TOBIAS WILDAUER.


I. THEIL:

SOKRATES' LEHRE VOM WILLEN.

INNSBRUCK.

VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.

1877. -

B

348

WEWE



770915 -

DEM ANDENKEN

MEINES DER WISSENSCHAFT UND DEM STAATE ALLZUFÜH ENTRISSENEN
FREUNDES

HOFRATHES

PROF. DR. PETER HARUM.

Die Lehre vom Begehren bei Sokrates, Platon und Aristoteles habe ich bereits 1865 und später in akademischen Vorlesungen behandelt, aber die Absicht, meine Arbeiten über den Gegenstand auch dem Druck zu übergeben, hat sich durch anderweitige Geschäfte, namentlich des öffentlichen Lebens, lange verzögert. Nur ein kleines Bruchstück über die Frage, ob Platon ein Begehungsvermögen angenommen habe, wurde in den Philosophischen Monatsheften 1873 abgedruckt. Diese Zurückhaltung dürfte aber der Arbeit zu Gute gekommen sein, insofern auch Schriften der neuesten Zeit, die irgendeine Anregung bieten, noch berücksichtigt werden konnten.

Das Unternehmen selbst, über dessen Absicht und Bedeutung die Einleitung spricht, hat eine Rechtfertigung wohl nicht nöthig; dagegen dürfte der Umfang, zu dem die Darstellung der sokratischen Lehre angewachsen ist, eher einer Begründung bedürfen. Die Ausführlichkeit, die ich mir gestattete, wird hoffentlich dem Werke nur zum Vortheile gereichen; denn sie entspricht nur der Bedeutung, die ich der sokratischen Lehre als dem Erstlingsversuch aller Psychologie des Begehrens beilegen muss. Darum war ich bemüht, die Grenzen des Gebiets, auf dem sich die sokratische Gedankenarbeit bewegte, möglichst genau abzustecken und alle Gedankenkeime, die der grosse Stammvater auf demselben ausgestreut hat, sorgfältig zu sammeln und zu anschaulicher Darstellung zu bringen. Ueberdiess schien es hie und da zweckmässig, einen sokratischen Gedanken auch noch durch

VI

das Bild der Entwicklung zu beleuchten, die er bei Platon und Aristoteles gefunden hat. Solche vergleichende Zusammenstellung wollte ich nicht einfach auf das zweite und dritte Heft verschieben, sondern mir lieber einen „Vorgriff“ gestatten, um das erste Heft, das zunächst allein in die Welt geht, zu einem relativ abgeschlossenen Ganzen abzurunden, in welchem nicht nur der volle Gedankengehalt der sokratischen Lehre, sondern auch ihre geschichtliche Tragweite ersichtlich würde. Durch diese ausführlichere Behandlung hat übrigens dieser erste Theil der Arbeit in gewisser Beziehung auch eine grundlegende Bedeutung für die folgenden erhalten.

Auch bezüglich der sprachlichen Darstellung habe ich ein paar Worte zu sagen. Der elementare Zustand der sokratischen Psychologie, welcher noch fast alle feineren Unterscheidungen fehlen, und selbst die Art und Weise, wie Platon und Aristoteles das Begehren bezeichnen, liess es gerathen erscheinen, in unserer Darstellung die Ausdrücke Begehren und Wollen unterschiedslos zu gebrauchen, wo aber das Wollen im strengen Sinne zu nehmen ist, dies ausdrücklich zu betonen. Dass ich aber mit dem Abstraktum „Willen“ weder dem Sokrates schon die Annahme eines besondern Vermögens beilegen noch weniger ein Ding an sich bezeichnen will, brauche ich wohl nicht besonders zu erwähnen.

Hiemit sei denn dieses erste Heft, dem das zweite, Platon behandelnd, nach Neujahr folgen wird, einer freundlichen Aufnahme bestens empfohlen.

Innsbruck, im August 1877.

Tobias Wildauer.

Inhalt.

Seite

§ 1.	Einleitung	1
§ 2.	Ausgang von Sokrates	7
Sokrates' Lehre vom Begehren.		
§ 3.	Grundgedanken und Eintheilung	9
<i>I. Das Begehren und sein Gegenstand.</i>		
§ 4.	Begehren des Zwecks und der Mittel	11
§ 5.	Zum Begriff des Begehrens	18
<i>II. Das Begehren und sein Verhältniss zum Vorstellen.</i>		
§ 6.	Abhängigkeit der Begierde vom Vorstellen	19
§ 7.	Vorstellen und Begehren nicht identisch	24
§ 8.	Die zwei Faktoren der bestimmten Begehrung	28
§ 9.	Historische Bedeutung dieser Lehrsätze	30
<i>III. Folgerungen.</i>		
§ 10.	Uebersicht	32
§ 11.	Grundgedanken der Tugendlehre	34
§ 12.	Wissen im strengen Sinne = Wissen des Guten	38
§ 13.	Wissen = Können	40
§ 14.	Können des Guten = Wollen des Guten	47
§ 15.	Tugend = Wissen (= Können = Wollen)	49
§ 16.	Das Wollen und der Tugendbegriff	53
§ 17.	Positive und negative Seite der Tugend. Charakter.	58
§ 18.	Vergleich des sokratischen Tugendbegriffs mit dem unsrigen	60
§ 19.	Innere Freiheit und Unfreiheit	61
§ 20.	Fortsetzung. Weiterbildung und Missverständniß. Das ἐκρόβησις bei Sokrates, Platon, Aristoteles	66
§ 21.	Von der Akrasie. Stellung des Problems und Lösung	70
<i>IV. Elemente der Weiterbildung.</i>		
§ 22.	Uebersicht	82
§ 23.	Elemente zur tiefern Erklärung der Akrasie	84
§ 24.	Voraussetzungen und Beweggründe der Bildung des sittlichen Charakters	90
§ 25.	Rückblick und Schlussbemerkung	99



Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon, Aristoteles.

§ 1. Einleitung.

Was auf den folgenden Blättern geboten wird, ist ein Ausschnitt aus einer Geschichte der Psychologie, nämlich die in's Einzelne ausgeführte Lehre vom Begehren in ihrer fortschreitenden Entwicklung innerhalb der griechischen Philosophie, zunächst bei Sokrates, Platon und Aristoteles.

Eine Sonderdarstellung dieses Gegenstandes auf dem Grunde erschöpfender Einzelforschung scheint für die Wissenschaft nicht ohne Werth. Der historische Zug der Zeit erzeugt das an sich selbst berechnete Bedürfniss, Entstehung und Anwachs unseres Wissens zu erforschen, die Aus- und Umbildung der Begriffe in allen ihren Phasen zu verfolgen und so unseren heutigen Besitz an Erkenntniss durch das Licht der Vergangenheit zu erhellen. Zu diesem Zweck sind Sonderarbeiten, welche, ohne den Blick für das Ganze zu verlieren, ihre besondere Aufmerksamkeit auf irgend ein richtig abgegränztes Wissensgebiet und seine volle Durchforschung richten, geradezu unerlässlich. Nur durch ihre Leistungen gelingt es, die genetische Entwicklung vollständig zu übersehen und sicher festzustellen; durch sie wird daher für grosse zusammenfassende Werke erst der wirkliche Fortschritt gesichert. Welchen Gewinn die Wissenschaft aus solchen Bemühungen ziehen könne, wird sofort Jedem klar, der sich (um von Prantl's grossartiger „Geschichte der Logik im Abendlande“ ganz zu schweigen) beispielsweise an Trendelenburg's Geschichte der Kategorienlehre, an Zeller's Entwicklung des

Monotheismus bei den Griechen, an Hartenstein's historisch-philosophische Aufsätze oder, um nur Erscheinungen der jüngsten Zeit zu nennen, an Max Heinze's Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, C. Heyder's Lehre von den Ideen erinnert. Wilhelm Volkmann's dankenswerthes Unternehmen, in seinem vortrefflichen Lehrbuch der Psychologie alle Hauptbegriffe auch im Lichte geschichtlicher Entwicklung zu zeigen, würde noch viel verdienstlicher ausgefallen sein, wenn er überall auf dem Grunde verlässlicher Einzel- und Specialarbeiten hätte stehen können.

Die Lehre vom Begehren in ihrer Ausbildung von Sokrates bis Aristoteles hat nun sowohl in sich selbst als wegen ihres Einflusses auf die weitere Entwicklung der Psychologie Bedeutung genug, um der Arbeit des Forschens, Ordners und Gestaltens werth zu sein. Mögen auch die Gedanken, die uns von Sokrates über diesen Gegenstand bekannt sind, wenig umfassend scheinen, so ist er doch der erste Denker, von dem uns eine zusammenhängende Anschauung über einzelne Hauptfragen der Willensphänomene überliefert ist. Seine Gedanken haben aber auch als fruchtbare Keime sich erwiesen, aus denen schon unter seinen nächsten Nachfolgern rasch eine reiche Entwicklung hervorgegangen. Was wir bei Platon und namentlich Aristoteles finden, ist nicht nur durch Umfang und durch Tiefe des Gehaltes von grosser wissenschaftlicher Bedeutung, sondern es ist auch der mütterliche Boden, aus welchem zumeist die Psychologie der Folgezeit bis auf Kant herab hervorgewachsen ist. Wird einmal die Geschichte der Psychologie von berufener Hand geschrieben, so wird sie in der Darstellung der Lehre vom Begehren auf Aristoteles und Platon, aber auch auf Sokrates zurückgehen müssen; denn die von ihm ausgesprochenen Grundgedanken sind, von Platon und Aristoteles weiter entwickelt und theilweise umgebildet, nicht bloss in der alten Philosophie stehen geblieben, sondern auch in die Patristik und Scholastik und endlich in die Psychologie der neuern Zeit übergegangen.

Trotzdem erwartet dieser Gegenstand noch immer eine erschöpfende quellenmässige Behandlung. So reich die philosophische Literatur an Schriften ist, die irgendwelche kleine Vorarbeit dazu bieten, fehlt doch noch immer ein Werk, das sich die geschichtliche Darstellung der Lehre vom Begehren bei den genannten drei Denkern zur selbständigen Aufgabe gestellt hätte.

Was insbesondere Sokrates betrifft, so wird über seinen Tugendbegriff, über die Behauptung voller Uebereinstimmung des Wollens mit dem Wissen fort und fort viel Scharfsinniges gesagt, noch mehr Bekanntes und Plattes wiederholt. Erst Alfred Fouillée hat in seinem zweibändigen Werke: "La philosophie de Socrate" (Paris, 1874) energischer als irgend ein Vorgänger und planmässig auch, der "théorie de la volonté" seine Aufmerksamkeit zugewandt, aber durch seine vielfach dankenswerthe und anregende Leistung den Gegenstand doch bei weitem nicht so erschöpft, dass die Veröffentlichung einer andern Bearbeitung überflüssig wäre.

Was dann den grossen Schüler des Sokrates, Platon, betrifft, so muss es bei der unermüdeten Regsamkeit gelehrten Forschens auf dem Gebiet der platonischen Philosophie und bei der verhältnissmässig grossen Zahl von Arbeiten, welche bloss einzelnen Theilen derselben gewidmet sind, allmählig geradezu als eine Lücke auffallen, dass die Lehre vom Begehren dabei so wenig Berücksichtigung findet. Es erscheinen Einzelschriften, Abhandlungen in Programmen und Fachblättern über die Erkenntnistheorie und Ideenlehre, über die Unsterblichkeit und Eschatologie, über das höchste Gut und die Lust, über die Tugendlehre und Pädagogik, aber es fehlt heute noch eine Monographie, welche alle Stellen, die sich auf das Begehrensvermögen beziehen, genau erforscht und aus ihnen ein Gesamtbild der platonischen Lehre vom Begehren gestaltet hätte.

Von den Fachmännern, welche die Geschichte der Philosophie bearbeitet haben, ist nur Tennemann in seinem

„System der platonischen¹⁾ Philosophie“ (1792—1795) III, 201 ff. und in seiner „Geschichte der Philosophie“ (1799) II, 446 ff. näher auf diesen Gegenstand eingegangen, aber der Mangel, den man bei aller Anerkennung sonstiger Verdienste seiner „Geschichte der Philosophie“ vorwerfen muss, haftet auch seiner Darstellung des platonischen „Systems“ und insbesondere der Behandlung des „Begehungsvermögens“ an, nämlich einseitige Auffassung vom eigenen principiellen Standpunkt (Kantianismus), daher Missverständnisse und rasche Urtheile.¹⁾ Neben ihm hat sich auch noch Buhle in seinem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, II. (1797) S. 185—188, mit dem platonischen „Begehungsvermögen“ beschäftigt, freilich ohne Gewinn für eine wirkliche Kenntniss der Sache. Bei andern Geschichtschreibern fand die platonische Lehre vom Begehren wenig Beachtung, so dass Meiners, Tiedemann, Brandis, Ritter, Rixner, Reinhold u. aa. bis herab auf den alle überragenden Zeller diesem Gegenstande gar keine ausdrückliche Besprechung widmen, sondern fast nur in der Lehre von den Seelentheilen und der Tugend oder bei Erwähnung der Willensfreiheit gleichsam vorübergehend auch von einem Begehren sprechen. Nur L. Strümpell bildet eine Ausnahme, auf die wir noch unten zurückkommen werden.

Diese Beschränkung ist bei zusammenfassenden Geschichtswerken, welche die gesammte Entwicklung der alten oder der alten und neuen Philosophie darstellen, aus ihrer Aufgabe wohl begreiflich; dagegen sollte man von solchen Schriften, welche die geschichtliche Entwicklung der Seelenlehre selbst zum Gegenstande haben, eine eingehendere Beachtung der in Rede stehenden platonischen Ansichten erwarten. Aber die beiden hierher gehörigen, nicht bloss der Zeit nach weit von

¹⁾ Michelet in seiner Ausgabe von Arist. Eth. Nic. (2. Aufl.) II, XI. hat nur die Schattenseiten im Auge und fällt über Tennemann's Darstellung der aristotelischen Philosophie das harte Urtheil: quae quidem (sc. philosophia critica) quid in obscurando Aristotelo possit, Tennemannii . . . exemplo vidimus.

einander abstehenden Arbeiten, nämlich die „Geschichte der Psychologie“ von F. A. Carus, Leipzig 1808, und „die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte“ von A. Stöckl, Bd. I., Würzburg 1858, befriedigen diese Erwartung nicht.

Grössern Dank verdienen auch in dieser Beziehung einige neuere Werke, welche der Darstellung der platonischen Philosophie speciell gewidmet sind. Vor allen andern Darstellern geben Michelis und Steinhart, insbesondere Susemihl theilweise sehr werthvolle, immer aber wenigstens anregende Bemerkungen über diesen Gegenstand. Alfred Fouillée, dessen Arbeit über Sokrates wir oben rühmend erwähnten, hat sich um Platon nicht das gleiche Verdienst erworben; doch sind in seiner „Philosophie de Platon“, Paris 1869, die zwei Abschnitte über „la théorie de l'amour“ und „la liberté morale dans Platon“ (I, 327—346; I, 380—424) immerhin lesenswerth. Chaignet aber, welcher der Seelenlehre Platons eine verhältnissmässig weitläufige Schrift (von 481 Seiten) gewidmet hat: „De la psychologie de Platon“, Paris 1862, handelt wohl vom Lustgefühl, vom Verlangen und von der Liebe, klagt über die Verwechslung von Begehren und Wollen und namentlich über den Mangel der Willensfreiheit bei Platon (S. 321 ff., besonders aber S. 379 ff.), macht aber nicht einmal einen Versuch auch nur die nächstliegenden Stellen wenigstens zu einer Aufklärung über den platonischen Begriff des Begehrens zu benützen, so dass seine Schrift in dieser Beziehung kaum als eine Vorarbeit gelten kann. Martin, dessen Verdienste in seinen „Études sur le Timée de Platon“, Paris 1841, wir gerne anerkennen, gibt bei der begränzten Aufgabe, die er sich gestellt, nur eine weder erschöpfende noch von Missverständnissen freie Darstellung des Verhältnisses Platons zur Lehre von der Willensfreiheit (II, 361 ff.), aber sonst mit Ausnahme einiger Zeilen (I, 33. 34, II, 300) gar nichts über das Begehren. Dagegen hat L. Strümpell in seiner „Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles“ (Leipzig 1861)

bei Besprechung des Sokrates und insbesondere Platons an mancher Stelle auch dem Willen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt und in seiner Schrift vortreffliche Gedanken niedergelegt, welche die Mühe aufmerksamen Lesens

reichlich lohnen. Wer auf diesem Gebiete weitere Untersuchungen führt, wird bei manchem Punkte sich dankbar seiner Anregung zu erinnern Anlass haben. Selbstverständlich ist aber auch Strümpell's Werk, seiner ganzen Aufgabe gemäss, weit entfernt eine Darstellung der platonischen Lehre vom Begehren zu sein.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die kleineren Monographien über Fragen der platonischen Psychologie und Tugendlehre, so finden wir, dass wohl manche derselben die Frage anregt, was denn der Wille sei und wie es mit seiner Freiheit stehe, aber keine hat noch eine auf einer umfassenden Specialuntersuchung ruhende Antwort gegeben, keine sich die Erforschung der platonischen Anschauungen über das Begehren in ihrem gesammten Umfange zur Aufgabe gestellt.

Etwas weiter reichen die Vorarbeiten bei Aristoteles, was seinen Grund ohne Zweifel darin hat, dass in der Philosophie des Stagiriten die Lehre vom dem Willen und seinen Phänomenen in verhältnissmässig ausgebildeter systematischer Gestaltung vorliegt. Es wird dieselbe, abgesehen von dem, was die Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie, namentlich bei Zeller (II, 2 S. 446—454, 2. Aufl.), darbieten, in einzelnen Schriften direct in's Auge gefasst und

einige (Nur einige neuere) Publicationen denken die Aufmerksamkeit theils unmittelbar theils mittelbar mit grosser Energie auf die platonische Lehre vom Willen: T. Willdauer in seiner Anzeige der Plat. Stud. von J. Steger, Phil. Monatsh. 1872 S. 538 und in der Abhandlung: „Ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe“, Phil. Monatsh. 1873 S. 229 ff. V. Perathoner, „Zur Würdigung der Lehre von dem Seelenleben in der Plat. Psychologie“, G. E. P. Innsbruck, 1875; F. Schultess, „Plat. Forschungen“ (I. Plat. Lehre von den Theilen der Seele II. Phädon und Phädrus), Bonn 1875.

behandelt: so, freilich nur ganz kurz, in Trendelenburg's Kommentar zu den Büchern über die Seele, dann in W. Schrader's Programmabhandlung: Arist. de voluntate doctrina, Brandenburg 1847, in F. Brentano's scharfsinniger Schrift über „die Psychologie des Aristoteles u. s. w.“, Mainz 1867, (theilweise auch in Fred. Georg. Afzelius' Zusammenstellung der aristotelischen Lehre von der Zurechnung, Aristotelis de imputatione actionum doctrina. Upsaliae 1841). Doch haben alle diese Schriften sich nur die Aufgabe gesetzt wichtige Grundfragen zu behandeln, nicht aber die gesammte aristotelische Theorie des Willens allseitig erschöpfend darzustellen und mit der von Sokrates und Platon überkommenen Erbschaft in's richtige Verhältniss zu setzen.

So vielfältig daher im Allgemeinen der geschichtliche Boden antiker Wissenschaft umgepflügt und durchgearbeitet worden, sehen wir doch hier ein Feld vor uns, das zum grössten Theil noch unbebaut war und manchen frischen Spatenstich zulies. Was dabei erarbeitet worden, möge der freundliche Leser wohlwollend hinnehmen! Der sachkundige Beurtheiler wird hoffentlich finden, dass selbst in der Lehre des Sokrates, dieser hundertmal dargestellten, einzelnes aufgedeckt worden, was bisher gar nicht beachtet war, manche bekannte Dinge aber durch die Wahl eines früher nicht benutzten Gesichtspunktes in einem neuen Lichte erscheinen. Es ist dies aber keine äusserliche durch subjektive Willkür den Dingen aufgedrängte Beleuchtung, sondern nur das Licht ihres eigenen psychologischen Zusammenhanges, das ihnen durch eine adäquate Betrachtung zurückgegeben worden.

§ 2. Ausgang von Sokrates.

Eine Psychologie des Begehrens beginnt in der griechischen Philosophie erst mit Sokrates; von ihm hat daher unsere Darstellung ihren Ausgang zu nehmen.

Eine vollständige Geschichte der gesammten Seelenlehre würde freilich auch die vorsokratische Philosophie berücksichtigen müssen; denn so überwiegend auch dieselbe ihre

Forschung auf das Ganze der Natur und Welt richtete, so konnte sie doch den Unterschied beseelter und unbeseelter Wesen sowie die auffallendsten psychischen Erscheinungen nicht ganz übersehen. Es finden sich daher schon bei den Joniern, namentlich bei Herakleitos, dann bei den Pythagoreern, bei Anaxagoras, Demokritos und Protagoras einzelne Lehren, die ihren Werth in der Geschichte der Seelenlehre behalten werden. Mit richtigem historischen Sinn hat daher Aristoteles in dem ersten Buch seiner Psychologie die Ansichten auch der vorsokratischen Forscher über das Wesen der Seele in's Auge gefasst.

Anders dagegen steht es bezüglich der Lehre vom Begehren. So grosses Interesse es bieten mag, wenn Herakleitos zur bildlichen Kennzeichnung des Weltprocesses von einer Abwechslung des Verlangens und der Sättigung spricht, wenn wir von Empedokles und Anaxagoras hören, dass sie auch den Pflanzen Begierde beigelegt haben, wenn wir ferner bei den Pythagoreern eine (auch lokale) Zweitheilung des Seelenwesens finden und dann von Demokritos erfahren, dass das Denken im Gehirn, der Zorn im Herzen, die Begierde in der Leber sitze, so treffen wir doch bei diesen Denkern keinerlei Lehre über das Wesen oder die Gesetze des Begehrens. Das Gleiche gilt auch noch von den Sophisten, obwohl diese ihre Aufmerksamkeit schon vorherrschend dem empfindenden und begehrenden Subjekt zuwandten und namentlich Protagoras mit seiner Theorie der *αἰσθησις*, zu der ja auch Lust, Unlust und Begierde gehören, unmittelbar an unsern Gegenstand herantrat. Erst der Forschergeist des Sokrates hat die Richtung auf das Subjekt in tieferem Sinne weitergeführt und mit ebensoviel Energie als Scharfsinn die Lehre vom Begehren eröffnet. Zwar bildete und lehrte er seine theoretischen Ansichten nur im Dienste der Ethik und daher nur in jenem beschränkten Umfang, in welchem sie für die ethischen Untersuchungen auszureichen schienen,¹⁾

¹⁾ Sokrates hat thatsächlich erfüllt, was später sein Enkelschüler Aristoteles grundsätzlich von dem Ethiker gefordert hat: *θεωρητέον τῶ*

und selbst innerhalb dieser engen Gränzen liegt von ihm, dem Meister des *ῥιζεσθαι καθόλου*, der die neugewonnene Technik der Begriffsbildung auf alle Dinge des Lebens anwandte, noch gar kein Versuch vor, den psychischen Vorgang des Begehrens zu definiren und somit von anderen Erscheinungen des Seelenlebens abzugränzen; aber die wenigen Sätze, die er vortrug, sind nicht bloss ausgezeichnet durch jene unbeugsame Konsequenz, die selbst bei den Paradoxien, zu denen sie führt, uns nur Bewunderung abnöthigt, sondern auch das Ergebniss eines methodischen Erklärungsversuchs und haben einen so engen systematischen Zusammenhang, dass man sie mit einigem Recht schon eine Theorie des Begehrens nennen kann. Er ist dadurch zum *ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας* geworden und hat nicht nur die Ethik, sondern, was man bisher zu wenig würdigt, auch die Psychologie des Begehrens begründet. Die reichere Entwicklung derselben bei Platon und Aristoteles ist wesentlich aus den Gedanken des Sokrates hervorgegangen, ja seine Lehrensätze sind theils gebilligt, theils bekämpft, bald unverändert, bald bereichert und berichtigt, bis auf den heutigen Tag in der Psychologie stehen geblieben. Mit den sokratischen Grundgedanken, namentlich des psychologischen Determinismus, wird sich daher auch in Zukunft jeder Forscher auf diesem Gebiete auseinander zu setzen haben.

Sokrates' Lehre vom Begehren.

§ 3. Grundgedanken und Eintheilung.

Die Gesammtheit der fundamentalen Lehren des Sokrates lässt sich in zwei Gruppen sammeln, welche erstens das Objekt des Begehrens und zweitens das Verhältniss des Begehrens zum Intellekte betreffen. Dieser grundlegende Theil

πολιτικῶν περὶ ψυχῆς . . . ἐφ' ἧσαν ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα. Eth. Nic. I, 13, 1102a 23 f.

seiner Theorie lässt sich kurz in folgende übersichtliche Formel zusammenfassen:

„Alles Begehren geht seiner Natur nach auf Eudämonie. Begehren überhaupt und Eudämonie begehren ist eins und dasselbe. Jeder begehrt und thut daher immer, wovon er glaubt, dass es zur Eudämonie führe oder (was dasselbe heisst) gut sei. Das Begehren steht daher in voller Abhängigkeit vom Intellekt.“

Unsere Aufgabe wird nun sein die nähere Ausführung getrenn darzustellen, welche Sokrates diesen Grundgedanken und den daraus fliessenden Folgerungen gegeben hat, sowie auf die Keime der weiteren Entwicklung hinzuweisen. Zu dieser Darstellung werden wir, soweit dies angeht, die Denkwürdigkeiten Xenophons als nächste Quelle benützen und für alles aus dieser Gewonnene in den Dialogen Platons, namentlich seiner s. g. sokratischen Schriftstellerperiode, und für einige wichtige Punkte auch in den Berichten des Aristoteles die sichernde Bestätigung holen. Manchmal werden wir freilich gezwungen sein einem der grossen Philosophen das erste Wort zu gönnen und durch dasselbe zu ergänzen oder aufzuklären, was bei Xenophon fehlt oder unklar ist. Durch dieses vorsichtige Verfahren, durch die Verbindung der Aussagen zweier, in einigen Fragen sogar dreier Zeugen soll es gelingen den echt sokratischen Gehalt der darzustellenden Lehren über jeden Zweifel zu erheben. Zum Glück lässt gerade in Bezug auf die Theorie des Begehrens die Uebereinstimmung der Berichte Xenophons und Platons kaum etwas zu wünschen übrig.

Es ist wohl kaum nöthig noch besonders darauf aufmerksam zu machen, dass bei der Vorführung der sokratischen Lehre, die auf jedem Punkt mit der Ethik verflochten ist, unvermeidlich auch die Begriffe der Eudämonie, der Tugend und ihres Gegentheils zur Sprache kommen müssen; doch wird dies nur in jenem beschränkten Masse geschehen, als es durch ihren Zusammenhang mit der Lehre vom Begehren gefordert ist.

Die gesammte Darstellung zerfällt in vier Haupttheile: I. das Begehren und sein Gegenstand; II. das Begehren und sein Verhältniss zum Vorstellen; III. Folgerungen, die Sokrates selbst gezogen; IV. Elemente der Weiterbildung.

I. Das Begehren und sein Gegenstand.

§ 4.

Nach der oben gegebenen Anleutung haben wir zuerst das Objekt des Begehrens kennen zu lernen. Die Bestimmungen, die Sokrates darüber aufgestellt hat, schliessen sich ganz der nationalen Auffassung der Griechen an.

Das empirisch gegebene natürliche Ziel alles Strebens und Handelns ist nämlich die volle Befriedigung des Willens, also ein Zustand mangellosen Wohlbehindens, welcher die Glückseligkeit oder Eudamonie, auch wohl das Gute schlechthin genannt wird. Der natürliche Trieb nach einem solchen Zustande war auch bei den Griechen von alten Zeiten her als ein allgemeines menschlicher angesehen und von Dichtern und Weisen als solcher verkündigt. Die Philosophie blieb bei dem vorgefundenen Faktum stehen¹⁾ und erhob, der nationalen Auffassung folgend, das natürliche Ziel des Strebens auch zum absoluten sittlichen Zwecke. Die Formulirung der Eudamonie und somit auch der sittlichen Aufgabe hat gewechselt, der Grundgedanke aber und somit der Kern der Sache ist der gleiche geblieben. Sokrates war zu sehr Grieche, als dass er sich dieser Anschauung hätte entziehen können.²⁾

Bei der Darstellung seiner Lehre über diesen Gegenstand werden wir aber die allgemeine Tendenz des Begehrens

¹⁾ Was Sokrates den Alten folgend lehrte, wiederholen Platon und Aristoteles und mehr als ein halbes Jahrtausend später noch Porphyrios. Vgl. z. B. Plat. Symp. 205A πάντας τὰ κατὰ φύσιν εἶναι ἀποσιναίει und 206A οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶν ὃ ἐρωτῶν ἀποσιναίει τὸ ἀγαθόν. Arist. Eth. Nic. I. 1094a 1—3 τὸ ἀγαθὸν ὃ πάντ' ἐπισηταῖ und Porphyr. in Arist. Opp. ed. Ac. Bor. IV. (Scholia) 6a 22 πάντ' ἀ τὸ ἀγαθὸν ἐπισηταῖ. ²⁾ Volkman, die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung, Prag 1861, S. 15 ff.

und die partikulären Bestimmungen desselben, oder, was das gleiche ist, den beehrten identischen Zweck und die mannigfachen dazu gewählten Mittel auseinander halten müssen. Denn diese Unterscheidung, welche Platon in vertiefter Auffassung schon im Lysis aufstellt ¹⁾ und z. B. im Gorgias mit vollendeter Klarheit durchführt, gehört im Wesen schon seinem grossen Lehrer an.

a. Letztes Ziel alles Begehrens

(Begehren des obersten Zweckes).

Das einheitliche Objekt alles Begehrens ist die Glückseligkeit. Sie ist das in der menschlichen Natur gegebene und darum in ihr nothwendig wirksame Ziel alles individuellen und socialen Handelns, sie ist jenes höchste und letzte Gut, um deswillen die Menschen alles andere thun, während es selbst nie blosses Mittel zu einem höher stehenden Zwecke sein kann. In jedem Handeln liegt also der Trieb ²⁾ nach Glückseligkeit als tiefstes allein entscheidendes Motiv schon eingeschlossen oder, noch bezeichnender, alles Handeln ist eben nur die im empfindenden und denkenden Wesen sich bethätigende Glückseligkeitstendenz. Wir könnten diesen Trieb, der das eigentlich Gewollte und Angestrebte, das eigentliche Ziel alles Begehrens enthält, im Unterschiede von den konkreten Begehrenen mit einem von H. J. Fichte in seinem System der Ethik (Bd. II, Abth. 1 § 1 und sonst) gebrauchten Namen als „Grundwillen“ bezeichnen.

¹⁾ Im letzten Abschnitt des Lysis p. 218C—223A wird „zwischen einem absoluten Guten als dem höchsten Gegenstande der Liebe, dem einzigen Selbstzweck (πρώτου φίλου) und den relativen Gütern, welche nur als Mittel zu ihm begehrt werden, unterschieden.“ Susenmühl a. a. O. I. 18. ²⁾ Zwar hat Sokrates die psychologische Abstraktion des Triebes nirgends mit Bewusstsein herausgestellt, aber der Sache nach findet sich bei ihm doch, was die Neuere den Glückseligkeitstrieb genannt haben, daher ist wohl auch der Gebrauch des Namens zulässig.

Diese Auffassung des Sokrates wird zwar von Xenophon bei weitem nicht mit jener Schärfe gezeichnet, wie von Platon, tritt aber doch in seinen Denkwürdigkeiten allerwärts deutlich hervor. Wir beschränken uns vorläufig darauf, bloss solche Stellen hervorzuhoben, in welchen mit der Sache zugleich die traditionelle Bezeichnung derselben (εὐδαιμονία, εὐδαιμονες, εὐδαιμονεῖν) vorkommt. In dem Gespräch mit dem Sophisten Antiphon wird die Eudämonie wie selbstverständlich als das Ziel alles Thuns hingenommen, aber freilich nicht in üppiges Leben, sondern in gottähnliche Haltung gesetzt (I, 6, 1 ff. besonders 10); in der Ansprache an Herakles am Scheidewege stellt Ἀρετῇ die Eudämonie als Ziel und Ergebniss des von ihr empfohlenen Strebens hin (II, 1, besonders 33 vgl. IV, 1, 2); Eudämonie ist das Ergebniss eines alle menschlichen Aufgaben umfassenden Wissens (IV, 1, 2); Eudämonie der Untergebenen ist das Ziel des königlichen Waltens (III, 9, 4. 5). Die Eudämonie endlich, richtig gefasst, ist nichts Schwankendes, nicht bald Ursache des Guten bald des Schlechten, sondern in sich selbst das einzige unzweideutige Gut, der Inbegriff des Guten für den Menschen (IV, 2, 31 ff. besonders 34).

In voller Uebereinstimmung mit Xenophon, aber mit ungleich grösserer Präcision und Klarheit lässt Platon seinen Sokrates die gleiche Lehre vortragen. Es sei eigentlich lächerlich noch die Frage zu stellen, ob die Menschen sich wohl befinden wollen; denn „alle verlangen wir die Eudämonie“, εὐδαιμονες εἶναι προθυμότερα πάντες Euthyd. 278E. 282A. Der eigentliche Gegenstand des Wollens sei nämlich nie die Handlung, die wir eben verrichten, sondern der Zweck, um deswillen wir sie thun; dieser Zweck aller Handlungen sei aber das Gute, τέλος εἶναι πασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν. Demnach ist das Gute der eigentliche Gegenstand des Wollens (Gorg. 467D, 499E) und daher „endigen alle Unternehmungen und Ertragungen der Seele, wenn Einsicht leitet, schliesslich in Glückseligkeit.“ Plat. Men. 88C.

Den Inhalt der Glückseligkeit aber hat Sokrates nir-

gends ausdrücklich angegeben, sondern hat nur bestimmt erklärt, was sie nicht sei. Das natürliche und sittliche Ziel alles Strebens liegt nämlich nicht in einzelnen Gütern oder einer Summe derselben, nicht in mühelosem Genuss oder gar in Befriedigung aller möglichen Begierden (Mem. IV, 2, 34. 35. 32. 1, 5. 1, 6, 1—11. Gorg. 492D, 494C ff. Vgl. auch Plat. Apol. 29D, 30B). Nach der positiven Seite aber begnügte er sich, wie es scheint, mit der, von solcher unreinen Zuthat geläuterten, Idee einer mangellosen Befriedigung und sprach in Wort und That die Ueberzeugung aus, dass aus dem sittlichen Handeln d. i. aus der einsichtsvollen Gestaltung aller Lebensverhältnisse (§ 12) ein solcher allbefriedigender Zustand im Diesseits wie im Jenseits hervorgehen werde. Zu diesem Zustand gehört, wie wir aus sokratischen Aeusserungen schliessen können, nothwendig jene innere Ruhe und Freude, welche der Seele aus dem Bewusstsein eines tadelfreien Verhaltens erwächst. (Vgl. Mem. I, 6, 14; II, 1, 19. 31. 33. ferner I, 6, 8. 9. IV, 8, 6. dann Gorg. 478E: εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ).

b. Begehren der Mittel.

Das Begehren nach Eudämonie ist aber auch ein Begehren nach dem Guten. Dies ist selbstverständlich, wenn das Gute, wie in der oben angeführten Stelle des Gorgias, im Sinne des höchsten Gutes, gleichbedeutend mit Eudämonie genommen wird. Aber das Begehren geht auch nach dem Guten im relativen Sinne oder, was bei Sokrates damit einerlei ist, nach relativen, partikulären Gütern.

Um nämlich Glückseligkeit zu erlangen, müssen die Menschen sich das verschaffen, dessen sie zu ihrer wirklichen Befriedigung bedürfen; in dem Masse als sie sich dies schaffen (πορίζονται ὧν δεύονται), gelingt ihr Handeln und befinden sie sich wohl (εὖ πράττουσιν).¹⁾ Das aber, dessen sie bedürfen,

¹⁾ Mem. IV, 2, 26: (ὅ μὲν ἐπίστανται πράττοντες) πορίζονται τε ὧν δεύονται καὶ εὖ πράττουσι.

ist das Gute; „gute Dinge“ und „Dinge, deren man bedarf“, sind Wechselbegriffe. ¹⁾ Gut in relativem Sinne nämlich, in welchem Sokrates das Wort gewöhnlich nimmt, ist ein Ding, insofern es zur Erlangung eines Zweckes (Gutes) dient, wie z. B. die Nahrung als Mittel (*αἴτιον*) zur Gesundheit und die Gesundheit wieder als Mittel (*αἴτιον*) zu einem höhern Zwecke gut ist.²⁾ Als Korrelat zur Eudämonie ist daher gut alles, was einen Beitrag zum Wohlbefinden liefert, jede Handlung, deren Thun, jedes Ding, dessen Besitz und richtiger Gebrauch auf der Bahn zur Glückseligkeit fördert.³⁾ Auch das, was wir heute das Sittliche oder Sittlichgute nennen, nämlich das ohne alle Rücksicht auf Wohlbefinden absolut löbliche Wollen und Thun, wird, wenn es auch oft als in sich selbst schön anerkannt wird, doch ebenso wieder diesem relativen Gesichtspunkt untergeordnet und heisst gut als Mittel der Eudämonie, weil das Bewusstsein desselben innere Freude und Befriedigung schafft.⁴⁾ In irgend einer Sphäre das Gute erreichen heisst daher soviel als in derselben das Wohlbefinden erreichen; ganz glücklich aber (*εὐδαιμονέστατοι*) werden jene sein, denen es durchaus gelingt „das Gute vorzuziehen, das Schlechte aber zu vermeiden“, *τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι*. Mem. IV, 5, 11. 12.

Es ist also klar: nach Eudämonie begehren heisst nach dem Guten begehren.⁵⁾

¹⁾ Ebend. 26. 27 werden die Begriffe *ὡν δεόνται* und *τὰ ἀγαθὰ* wiederholt als gleichbedeutend mit einander vertauscht. ²⁾ Mem. IV, 2, 31. 32 vgl. IV, 6, 8. III. 8, 3, 7. ³⁾ Plat. Protag. 358 B: *αἱ ἐπὶ τούτων πράξεις ἀπανταί, ἐπὶ τῷ ἀλόπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἄρ' οὐ κακά; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον;* Euthyd. 279A, 280BC. ⁴⁾ Mem. I, 6, 8. 9. IV, 8, 6. ⁵⁾ Zu oberst in dieser Reihe des Guten oder (was bei Sokrates damit identisch ist) der Güter steht das Wissen, welches allein unter allen Dingen schon an und für sich ein Gut d. h. seiner Natur nach schon ein Mittel oder richtiger das Mittel der Eudämonie ist (Mem. IV, 1, 2. IV, 5, 6. Euthyd. 282 A. 288E. 292B); jedes der andern Dinge aber, die man sonst in die Reihe der Güter stellt, ist nicht schon kraft seiner Natur, sondern wird erst durch

Das Gute, als Mittel zum Wohlbefinden, ist aber identisch mit dem Nützlichen (Xenoph. Mem. IV, 6, 8. Plat. Men. 87E. Protag. 333D); es ist ja das, was zur Realisirung der Lebensaufgabe beiträgt, es ist das Zuträgliche, τὰ συμφέροντα, τὰ σόμφορα.¹⁾ Alles Streben geht daher nach dem Zuträglichen und Sokrates spricht dies bei Xenophon klar in dem Grundsätze aus, „dass alle Menschen aus dem ihnen Möglichen das vorziehen und thun, wovon sie glauben, dass es ihnen am zuträglichsten sei“, πάντα γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφερότατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Mem. III, 9, 4. Die richtigen Mittel zur Eudämonie zu wählen wird also jeder als seine Aufgabe betrachten d. h. jeder wird glauben das thun zu sollen, was ihm als das Zuträglichste erscheint. Mem. IV, 6, 6.

Das Begehren nach Eudämonie wird daher im wirklichen Handeln auch ein Begehren nach den für gut, nützlich, zuträglich gehaltenen Mitteln. Die Worte des Sokrates in Platons Gorgias (466 E. 462 D. 468 C) geben uns dafür klassisches Zeugniß: ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ἦ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερά δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα.

Sokrates' Auffassung des Begehrens ist durch Vorstehendes sichergestellt: es ist ein Anstreben des Guten als der

richtigen Gebrauch, also durch Einsicht, ein Gut; hingegen durch unrichtigen Gebrauch, also durch Mangel an Einsicht, ein Uebel (Euthyd. 281 D. Men. 88 C. Gorg. 466 E. 467 A. Charm. 172 A). Wenn daher die Weisheit (σοφία) μέγιστον ἀγαθόν genannt wird, so bedeutet dies nur das „oberste Gut“ im Sinne des einzigen wesentlichen Mittels zur Eudämonie; wenn aber damit die σοφία auch als höchster Zweck bezeichnet werden sollte, so geschieht dies nur uneigentlich, insoferne, als mit dem sittlichen Wissen auch schon das sittliche Leben und mit diesem die Glückseligkeit gegeben, mit der σοφία also der höchste Zweck erreicht wäre. Vgl. Hermann, Plat. Phil. 253 Anm. 341, 342.

1) Vgl. S. 15 Anm. 2, besonders Mem. IV, 6, 8: Ἄλλο δ' ἂν τι φαίης ἀγαθόν εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστίν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ἦ; Δοκεῖ μοι, ἔφη. IV, 1, 4. 5.

Verwirklichung der Eudämonie. Nur in diesem Sinne ist ihm das Begehren und Wollen begreiflich. Denn der Begehrende will, dass das Angestrebte ihm zu Theil werde (*γενέσθαι αὐτῷ* Men. 77C); nun liegt es aber nicht in der Menschen Natur den Willen zu haben (*ἐθέλειν*) sich Uebles, oder was er dafür hält, zuzuziehen statt des Guten, *ἐπὶ γὰρ τὰ κακὰ οὐδέεις ἐκὼν ἔρχεται οὐδ' ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι οὐδ' ἔστι τοῦτο . . . ἐν ἀνθρώπῳ φύσει ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν λέγει ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν*. Protag. 358CD. Alles Begehren und Wollen geht daher nach dem Guten. Der Begehrende kann wohl in der Wahl der Mittel (Handlungen) fehlgreifen und daher in Wahrheit nicht das thun, was er eigentlich will, aber er thut in jedem Fall, was ihm als gut erscheint. Gorg. 466E. So mannigfaltig daher die einzelnen Begehrunen sind und so stark sie einander widersprechen mögen, so weisen sie doch, in ihre Bestandtheile zerlegt, alle einen gemeinsamen Kern auf, nämlich das in der Natur begründete nothwendige Verlangen nach der Eudämonie oder ihrer Verwirklichung im Guten. Das Gute nicht begehren wäre daher geradezu ein logischer Widerspruch und eine psychologische Unmöglichkeit.¹⁾ Ein logischer Widerspruch, denn es hiesse dies soviel als, was man begehrt und begehren muss, nicht begehren, das Begehrte als nicht begehrt, also A als non A setzen. (Sokrates hat in der Frage: *Εἰδότες δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴονται ἄς οἴονται δεῖν μὴ ποιεῖν*; diesen Widerspruch durch den Gegensatz der Worte *δεῖ ποιεῖν* und *δεῖ μὴ ποιεῖν* unverkennbar hervorgehoben. Mem. IV, 6, 6.) Eine psychologische Unmöglichkeit: weil auf die Vorstellung, dass im vorliegenden Falle dieses oder jenes das Gute sei, jedesmal der Akt des Begehrens darnach unausbleiblich erfolgt, so unausbleiblich, wie etwa die Bewegung der Magnetnadel gegen den nahe kommenden Magnet. Damit sind wir aber zu einem Punkt gelangt, bei dem wir länger verweilen müssen,

1) Vgl. Strümpell, Gesch. der prakt. Philos. S. 172
Wildauer, Psych. d. Will.

indem wir im Folgenden das Verhältniss des Begehrens zum Vorstellen näher in's Auge fassen.

§ 5. Zum Begriff des Begehrens.

Bevor wir jedoch diese Betrachtung aufnehmen, werfen wir noch einen Blick auf die bisherige Untersuchung zurück und ziehen daraus das Ergebniss für den Begriff des Begehrens.

Es wurde schon hervorgehoben, dass Sokrates diesen Begriff nirgends in einer Definition festgestellt, und alles deutet darauf hin, dass er ihn auch nicht zu einer klaren psychologischen Erkenntniss herausgearbeitet hat; aber seine Bestimmung des allgemeinen Objekts alles Begehrens enthält von seinem Standpunkt jedenfalls ein charakteristisches Merkmal. Aus dieser Auffassung folgt dann von selbst, dass das Begehren immer einen vorhandenen Mangel voraussetzt und nur in einem seinen Mangel empfindenden Wesen auftreten kann. Diese Auffassung prägte sich dem Griechen schon in seiner Sprache aus, welche das Bedürfen (und zwar das objektive Haben wie das subjektive Empfinden eines Mangels) und ebenso das Verlangen nach dem Mangelnden mit demselben Worte *δεῖσθαι* und die Befriedigung des Verlangens mit *ἐκπληροῦν* (Ausfüllen) bezeichnet. Sokrates hat nicht nur diese traditionelle Redeweise angewandt, sondern auch, offenbar mit vollem Bewusstsein der Tragweite seines Ausdrucks, die begehrten Objecte abwechselnd als „Güter“ und als die „mangelnden Dinge“ (*τὰ δεόντα*) oder als die „Dinge, deren man bedarf“ (*ὧν δεόνται*), bezeichnet.¹⁾ Und Xenophon spricht gewiss im Sinne seines Meisters die Ansicht aus, dass alle Lust der Befriedigung durch irgend etwas von einem vorhergegangenen Bedürfniss und Verlangen darnach bedingt sei: *ἄνευ δὲ τοῦ δεό-*

¹⁾ Mem. II, 2, 5 *ὅταν δεῖται . . . περιῶται ἐκπληροῦν*. Ebd. IV, 2, 26. 27. steht abwechselnd *πориζονται τε ὧν δεόνται* (*καὶ εἰ πραττωσιν*) und *τὰ τε ἀγαθὰ περιζονται*. III, 4, 6. III, 9, 14. I, 2, 52.

μενον τυγχάνειν τινός οὐδὲν οὕτω πολυτελῶς παρασκευασθεῖη ἄν ὥσθ' ἤδὲ εἶναι. *Cyrop.* VII, 5, 80. Wir schliessen aus allem dem mit Grund, dass die bestimmtere Behandlung dieses Gegenstandes bei Platon auf sokratischer Vorarbeit ruht und dass namentlich der Satz: „Der Begehrende begehrt nach dem, was ihm mangelt“, der dem Sokrates von Platon schon im *Lysis* 221D extr. in den Mund gelegt wird, wirklich dem historischen Sokrates angehört.

In diesem Zusammenhang wird auch der tiefe Gehalt jener bekannten Bemerkung klar, mit der Sokrates seine Ausführungen über Eudämonie gegen den Sophisten Antiphon schliesst. Wer nämlich voll des Guten ist und daher sich selbst genügt, hat kein Bedürfniss und darum auch kein Verlangen; daher findet Sokrates die göttliche Glückseligkeit gerade in jener absoluten Bedürfnisslosigkeit, die dem vollkommen guten Wesen (*κράτιστον*) eigen ist und jedes Begehren ausschliesst. Es gelten daher für das göttliche Wesen die Gleichungen: τὸ θεῖον = τὸ μηδενὸς δεόμενον = τὸ κράτιστον. Dem göttlichen aber steht dasjenige am nächsten, das die geringsten Bedürfnisse hat; denn dieses hat ja die geringsten Mängel und ist darum dem vollkommen Guten am nächsten (*ἐγγυτάτω τοῦ κράτιστου*).¹⁾

Die wichtigste Bestimmung über das Begehren werden wir aber in seinem Verhältniss zum Vorstellen kennen lernen.

II. Das Begehren und sein Verhältniss zum Vorstellen.

§ 6. Abhängigkeit der Begierde vom Vorstellen.

Wir gebrauchen hier den Ausdruck Vorstellen im weitern Sinne, um alle Stufen der unterscheidenden Thätigkeit, von der unklaren Meinung bis hinauf zum klaren Wissen, zu bezeichnen. Der Ausdruck soll also insbesondere das *οἶσθαι* (die *δόξα ψευδοῦς* und *δόξα ἀληθοῦς*) sowie das *εἰδέναι*

¹⁾ Mem. I, 6, 10. Vgl. *Gorg.* 492E, wo im Sinne des Sokrates ebenfalls οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες.

umfassen. Ohne Zweifel hat schon Sokrates, der die Definition und Induktion als Mittel der Erkenntniss einfuhrte, solche Abstufungen selbst bestimmt und namentlich das Wissen, dessen Objekt in der Definition festgestellt wird, von der blossen Meinung (Vorstellung im engeren Sinne) unterschieden. Wir schliessen dies nicht bloss aus der bündigen Erklärung, welche Platon dem Sokrates im Menon in den Mund legt und die nur eine Bedeutung hat, wenn sie den historischen Sokrates charakterisiren soll,¹⁾ sondern auch aus einer Stelle in Xenophons Denkwürdigkeiten, welche den Gegensatz zwischen Wissen einerseits, blossem Meinen und vermeintlichem Wissen andererseits scharf hervorhebt.²⁾ Doch scheint er, wie aus seiner Ausdrucksweise bei Xenophon und Platon hervorgeht, diese beiden Hauptstufen intellektueller Thätigkeit, die er sonst scharf unterschied, auch wieder in einen gemeinsamen Gattungsbegriff zusammengefasst und dafür mit Vorliebe den allgemeinen Ausdruck *οἴεσθαι* in einem weitem Sinne, in welchem es auch das *εἰδέναι* einschliesst, angewandt, vielleicht aber auch des Ausdrucks *δόξα τοῦ βελτίστου* sich bedient zu haben.³⁾ Wir glauben daher nur im treuen Anschluss an die Lehre und Ausdrucksweise des So-

1) Plat. Men. 98B bezeichnet Sokrates den Unterschied zwischen begrifflicher Erkenntniss und blosser Meinung als einen der wenigen Punkte, in denen er zum vollen Wissen gekommen. Vgl. Brandis, gr.-röm. Phil. II, a. 36. Entwick. I, 234. Strümpell a. a. O. 65. Grote, Gesch. Griech. übers. von Meisner IV, 634—41. Dagegen Zeller II, 1 (2. A.) S. 77 Anm. 1. 2) Mem. III, 9, 6. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἐσπὸν καὶ ἂ μὴ αἰθε δόξα ἄξιον τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐργατάτω μακίαν ἐλοφίετο εἶναι. 3) In jenem weitem Sinne, in welchem es auch das *εἰδέναι* einschliesst, findet sich *οἴεσθαι* Xenoph. Mem. III, 9, 4, 5. IV, 6, 6 II. In Plat. Protag. 358BC steht zuerst *ὅτε εἰδὼς ὅτε ὀλίμνος*, worauf dann wieder *οἴεσθαι* allein (in weiterer Bedeutung) folgt. Der Ausdruck *δόξα τοῦ βελτίστου* in dieser umfassenden Bedeutung findet sich Phaed. 98E 99A an einer Stelle, die wohl dem historischen Sokrates angehört, da er hier seine Entwicklung vorträgt. (Ueberweg, Plat. Schriften S. 92 u. Philol. Bd. 21 Jhrg. 1864 S. 20 ff. Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl. S. 288, 9.) Auch Rep. IV, 431 bedeutet *δόξα* in Bezug auf die *ἄρχοντες* nicht bloss Vorstellung

krates selbst zu handeln, wenn wir, wo eine besondere Unterscheidung nicht erforderlich ist, ebenfalls von der Vorstellung des Guten im weitern Sinne sprechen und das Begehren im Verhältniss zu derselben betrachten.

Das Begehren der Eudämonie oder des höchsten Gutes schlechtweg ist eine Grundthatsache der Menschennatur, die, wie es scheint, Sokrates von keiner andern abhängig machen wollte; dagegen steht die konkrete Begehrung, die auf die Mittel der Eudämonie oder die partikulären Güter geht, in voller Abhängigkeit von der Vorstellung. Jede Wahl und jede Handlung ist der genaue Ausdruck (nicht einer wechselnden Willensbeschaffenheit, sondern) des jedesmaligen Zustandes der Erkenntniss des Guten.

Das Begehren nämlich, rein in sich betrachtet, ist in allen Menschen und in allen Willensvorgängen das gleiche, τὸ μὲν βούλεσθαι - nml. τὰγαθὰ-πάντων ὑπάρχει καὶ ταύτη γε οὐδὲν ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου βελτίων. Plat. Men. 77C—78B; es ist bloss der immer und überall mit sich identische Trieb nach dem Guten oder jene psychische Funktion, die wir oben „Grundwillen“ genannt haben. Es ist also, um mich so auszudrücken, bloss ein Allgemeines, das nicht selbst die Kraft hat sich zu besondern und zu individualisiren d. h. sich zu einem konkreten Willensakte, der dieses oder jenes Gut ergreift, zu gestalten, sondern alle seine näheren Bestimmungen, also die partikulären Ziele und Mittel, Stärke und Dauer, von einer anderen Kraft empfangen muss. Diese ist die jedesmalige Vorstellung dessen, was gut oder unter mehreren Möglichkeiten das Zuträglichste, das Beste ist (ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τὰ συμφωρότατα, τὸ βέλτιστον). Das Begehren hat ja nur das allgemeine Naturgesetz in sich stets dem Guten sich zuzuwenden, wird also dorthin sich richten, von wo das Gute ihm entgegenkommt, gleichwie nach dem früher gebrauchten Gleichnisse die Spitze der Magnethadel dorthin sich kehrt, wo das Eisen liegt. Das Gute wird aber

im e. S., sondern Einsicht. Susemihl, Genet. Entw. II, 156. Vgl. über δόξα bei Platon *Michelis*, Phil. Plat. I, 165. 169.

dem Wollen, das nicht selbst sieht und urtheilt, durch das Vorstellen vorgehalten; was also durch das Medium des Vorstellens als gut sich darstellt, das wird auch unausbleiblich begehrt. Wo aber mehrere Handlungsweisen möglich sind, wird immer jene ausgewählt oder vorgezogen,¹⁾ welche als die beste angesehen wird. „Ich glaube“, sagt Sokrates in der oben schon angeführten Stelle aus Xenophon, „dass alle Menschen aus mehrerem, was zu thun möglich ist, das vorziehen und thun, wovon sie glauben, dass es ihnen am zuträglichsten sei.“ „Wer (daher) Einsicht in das Edle hat, wird demselben gar nichts anderes vorziehen“ (weil er eben weiss, dass dies auch das beste ist). „Weiss jemand, was er thun soll, so kann in ihm die Meinung dies nicht thun zu sollen gar nicht aufkommen“. „Niemand wird etwas anderes thun, als er glaubt thun zu sollen“.²⁾

Das Wählen zwischen verschiedenen Handlungen ist folgerichtig nicht ein Werk des Willens, sondern des theoretischen Vermögens. Darüber belehrt uns nicht bloss Xenophon in der ersten der eben angeführten Stellen, sondern übereinstimmend mit ihm in besonderer Klarheit Platon im Protagoras (375 ff.). Nach den Ausführungen dieses Dialogs ist das Wählen nicht ein willkürliches Vorziehen und Verwerfen, sondern ein Vergleichen, Abwägen und Abzählen, aus welcher mehrerer möglichen Handlungen denn mit Rücksicht auf die Art, Zahl und Gewichtigkeit der zu erwartenden Folgen eine grössere Summe des Guten sich ergebe. Die grössere Summe wird gewählt und wer schon in einer Handlung begriffen wäre, ändert sie nach diesem Gesichtspunkt.

¹⁾ προαφεισιθλα lautet schon in den Memorabilien der technische Ausdruck für dieses Vorziehen. IV, 5, 11 extr. (vgl. auch IV, 5, 6). III, 9, 4. 5. ²⁾ Xenoph. Mem III, 9, 4. 5. IV, 6, 6. Die gesammte ältere Psychologie (vor Kant) bewegt sich in diesem von Sokrates gezogenen Geleise. „Der Trieb nach Glückseligkeit“ bezeichnet die natürliche Richtung des gesammten Begehrungsvermögens und jede Vorstellung sub specie boni regt diesen Trieb an. Vgl. Volkmann, Psychologie (2, A.) II, 426.

„Niemand, der weiss oder meint, dass anderes als er thut besser sei und möglich, thut dies noch, während das bessere zu thun in seiner Macht steht.“¹⁾

Uebereinstimmend mit Xenophon und Platon fasst Aristoteles die sokratische Lehre in den bündigen Satz, „dass niemand mit Absicht anderes als das Beste thue, sondern nur aus Irrthum,“ *οὐθένα . . . ὁπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοiam*. Eth. Nic. VII, 3, 1145^b 26 f.

Immer also ist die Wahl durch eine theoretische Thätigkeit, sei es die Erkenntniss oder die blosser Meinung, bestimmt und wir können daher kurz sagen, das Begehren werde ganz und gar durch die Vorstellung vom Guten „determinirt“. Zum Gebrauche solcher modern klingender Ausdrucksweise sind wir zunächst durch den klaren Sinn, aber, wie wir glauben nachweisen zu können, selbst auch durch den Wortlaut sokratischer Aeusserungen berechtigt. Vorzüglich gehören des Meisters Aeusserungen über *ἀκρασία* (Mangel an Selbstbeherrschung) und die Lüste, *ἡδοναί*, hieher. Die *ἀκρασία* ist Unwissenheit und diese wieder falsche Vorstellung in Bezug auf das Gute (*ἀκρασία* = *ἀμαθία* = *δόξα ψευδής*); nun ist aber die *ἀκρασία* eine determinirende Kraft, welche hindert das Gute und zwingt das Böse zu thun; die falsche Vorstellung vom Guten ist daher eine determinirende Kraft.²⁾ Die Lüste sind theils hindernde theils nöthigende Gebieter; nun sind aber die Lüste nichts als trügerische Vorstellungen vom Guten, diese Vorstellungen

1) Plat. Protag. 358C *οὐδεὶς οὕτε εἰδὼς οὕτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι, ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ ὀνομά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.* 2) Dass die *ἀκρασία* = *ἀμαθία*, ergibt sich schon klar aus Xenoph. Mem. III. 9, 4. Denn dort ist *πορροσύνη* = *σοφία*, dagegen *ἀκρασία* als Gegentheil von *πορροσύνη* gesetzt. Die *ἀκρασία* ist somit das Gegentheil von *σοφία* d. h. sie ist *ἀμαθία*. Dasselbe wiederholt der platonische Sokrates Protag. 357E *τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἡδονῆς ἕτεω εἶναι ἀμαθία ἢ μεγίστη.* Die *ἀμαθία* ist aber *δόξα ψευδής* Protag. 358C vgl. Rep. IV, 444A. Die determinirende Gewalt dieser *ἀκρασία* = *δόξα ψευδής* schildert Sokrates anschaulich bei Xenoph. Mem. IV, 5, 3. 4. 5. 6. 7. 10.

sind also zwingende und hindernde Gebieter, sie wirken somit determinirend.

In welchem Sinne auch die wahre Vorstellung und das Wissen als determinirende Kraft auftrete, davon wird unten, wo von Freiheit und Unfreiheit gehandelt wird, näher die Rede sein. Dort dürfte sich auch die richtige Stelle finden, den Charakter des sokratischen Determinismus näher zu beleuchten.

§ 7. Vorstellen und Begehren nicht identisch.

Diese enge Verbindung von Vorstellen und Begehren kann nun leicht zur Vermuthung führen, dass beide Thätigkeiten wesentlich gleich, insbesondere die Begehrung nur ein Zustand bestimmten Vorstellens sei, in dem Sinne, dass nicht das Vorstellen überhaupt Begehrungen in sich trage, sondern bestimmte Vorstellungen Sitz von Begierden werden können. So scheint insbesondere Fouillée ¹⁾ die Sache aufzufassen: „Das Wesen der Seele ist Vernunft; wer Seele sagt, sagt Intelligenz. Die Vernunft hat zu ihrem nothwendigen Gegenstand und Ziel das Gute. Wenn sie das Gute erkennt, strebt sie darnach; und dieses allgemeine, wesentliche Streben nach dem Guten heisst Willen. Der Wille ist also nichts als die Vernunft, insofern sie das Gute erkennt.“ Darnach wäre das Begehren offenbar nur ein Modus des Erkennens.

Diese Auffassung scheint mir eine viel zu weit getriebene Kombination. Allerdings kennt Sokrates, bei dem nach Thilo's treffendem Wort (gr. Phil. 81) „der Begriff des Wollens noch nicht in psychologischer Erkenntniss herausgearbeitet ist,“ noch nicht die moderne Gegenüberstellung des theoretischen und praktischen Geistes; zudem haben in seiner Welt- und Lebensanschauung Erkennen und Begehren das

¹⁾ La philosophie de Socrate I, 217, womit auch die philosophische Sektion der französischen Academie des sciences morales et politiques übereinstimmt. Vgl. ebend. 405. Ferner I, 202: „si Socrate a parlé de la *raison*, de l'*appétit* et du *cœur*, il n'a vu là que des termes divers designant au fond une même chose: la raison dans ses divers modes d'exercice.“ Vgl. auch Fouillée, La philosophie de Platon I, 384.

gleiche höchste Objekt, das Gute; aber eine solche Auffassung, welche das Begehren zu einer blossen besondern Erscheinungsweise des Vorstellens macht, finden wir bei ihm nicht. Sokrates hat vielmehr, soviel wir aus den Berichten unserer Zeugen zu ersehen vermögen, das Begehren einfach als eine sich aufdrängende, in der Sprache tausendfältig anerkannte Thatsache hingenommen und neben das Erkennen gestellt, ohne sich noch mit der Frage zu beschäftigen, ob jede dieser beiden Funktionen etwas Ursprüngliches sei und gleichsam mit eigener Wurzel im Boden der Seele gründe oder ob etwa beide aus einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen oder endlich ob das Begehren ganz aus dem Erkennen sich entwickle. Insbesondere fehlt jeder Grund die letztere Anschauung, welche das Begehren ganz aus dem Erkennen stammen lässt, dem Sokrates zuzuschreiben, wie aus folgenden Erwägungen klar werden dürfte.

Die Zeitgenossen des Sokrates dachten sich allgemein Vernunft und Begierde als feindliche Gegensätze, deren Kampf bald mit der Unterordnung der Begierde, häufiger aber mit der Niederlage der Vernunft endige. Besonders klar wird uns diese Anschauung von Sokrates selbst in Platons Protagoras gezeichnet: „Die grosse Mehrzahl der Menschen hat über die Erkenntniss ungefähr diese Ansicht: sie sei nichts kraftvolles und nicht zur Leitung und Herrschaft befähigt; wenn auch oft jemandem Erkenntniss inwohne, herrsche doch nicht die Erkenntniss über ihn, sondern etwas anderes, bald Leidenschaft, bald Lust oder Unlust, manchmal Liebe, oft auch Furcht; und so betrachten sie die Erkenntniss wie eine Sklavin, die von den übrigen Seelenzuständen herungeschleppt wird.“ Daher komme es, „dass viele zwar das Beste erkennen, aber, obwohl es ihnen möglich wäre, doch nicht thun wollen, sondern etwas anderes thun, weil sie von Lust oder Unlust oder irgend einer der genannten Regungen überwältigt werden.“¹⁾

¹⁾ Protag. 352B ff.

Es ist klar, dass diese Auffassung, welche Vernunft und Begierde als unversöhnliche Feinde gegenüber stellt, den Ursprung der Begehungen unmöglich in der Vernunft oder Erkenntniß finden konnte. Sokrates bekämpfte nun diese Auffassung, die von der Vernunft so gering dachte, mit grösster Entschiedenheit, setzte ihr die Lehre vom Primat der Erkenntniß entgegen und erhob überhaupt die Vorstellung (des Guten) zur determinirenden Macht im psychischen Leben. Wenn also irgendwo, so hätte Sokrates hier Anlass gehabt den Ursprung der Begierde aus einer ihr eigenen Wurzel zu leugnen und in die Vorstellung zu verlegen. Er hat es aber nicht gethan; ich suche vergeblich nach einer Stelle bei Xenophon, Platon und Aristoteles, in der er das Begehren dem Vorstellen nicht etwa bloss untergeordnet, sondern auch, um mich so auszudrücken, einverleibt hätte. Im Gegentheil scheint der Gedanke, dass das Begehren des Guten, das Verabscheuen des Uebels in der Natur des Menschen begründet und daher nothwendig sei, überall die erste, in sich selbst klare und darum festeste Grundlage seiner Tugendlehre zu sein. Wenn wir daher überhaupt voraussetzen dürften, dass Sokrates mit dem Verhältniss von Begehren und Vorstellen auch in der Richtung sich beschäftigt habe, ob das eine aus dem andern stamme oder nicht, so müssten wir nach dem Stande der Berichte sagen, dass er das Vermögen des Begehrens — im Sinne des „Grundwillens“ — ebenso ursprünglich wie das des Vorstellens in der Seele begründet gedacht habe. Jedenfalls aber sind wir berechtigt die Behauptung, dass bei ihm das Begehren nur ein Modus des Vorstellens sei, auf das bestimmteste abzulehnen.

Zu dem gleichen Ergebniss führen noch folgende Erwägungen. Hätte Sokrates das Begehren bloss als einen Zustand der vorstellenden Thätigkeit betrachtet, dann hätte er unmöglich, eine von Menon ausgesprochene Definition der Tugend prüfend, den Gedanken ausführen können, der Unterschied zwischen der Tugend und ihrem Gegentheile liege

nicht in dem Wollen (des Guten), das bei allen Menschen gleich, sondern in der Kraft, das Gute zu erreichen, d. i. in der Einsicht, die bei verschiedenen verschieden sei. ¹⁾ Denn hier wird der „Grundwille“ als das Gleiche und Bleibende dem Vorstellen als dem Vielgestaltigen und Wechselnden gegenübergestellt, er kann also unmöglich als ein Zustand des letzteren gedacht sein. Ferner hätte der bekannte sokratische Lehrsatz, dass der Tugendhafte frei, der Böse unfrei d. h. jener im Einklang, dieser im Widerspruch mit seinem eigentlichen Wollen sei, keinen Sinn, wenn nicht der „Grundwille“ eine selbständige, vom Vorstellen unabhängige Wurzel hätte. ²⁾ Auf eine selbständige Existenz des „Grundwillens“ neben der Vorstellung weist endlich auch der mit dem eben angeführten verwandte Satz, dass die ungerecht Handelnden (die durch eine falsche Vorstellung zum Bösen sich determiniren lassen) zwar thun, was ihnen gut scheint, aber nicht, was sie eigentlich wollen (*ὁ βούλονται*), ³⁾ so dass also eine Divergenz zwischen dem Grundwillen und der zeitweiligen Vorstellung des Guten besteht, daher jener nicht aus dieser hervorgehen kann.

Alle diese echt sokratischen Gedanken führen zu dem Schluss, dass nach sokratischer Lehre in der Natur des Menschen eine ursprüngliche Tendenz liege, die nicht erst aus der Vorstellung hervorgeht, sondern vielmehr die Voraussetzung bildet, dass die Vorstellung irgend ein konkretes Objekt sub specie boni d. i. als begehrenswerth fassen könne.

¹⁾ Men. 78B. ²⁾ Mem. IV, 5, 3. Gorg. 509E *μηδένα βούλομενοι ἀδικεῖν* Plat. Apol. 25E. ³⁾ Gorg. 466E *οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὃν βούλονται . . . ποιεῖν μέντοι ὅ τι ἂν αὐτοῖς ἐόξῃ βέλτιστον εἶναι*. Das *βούλεσθαι* ist hier nur im Sinne des Grundtriebes, aber nicht, wie Volkmann meint (Psych. [2. Aufl.] II, 444), als „Wollen“ im engern Sinne zu verstehen. Vgl. auch Cron-Deutschele: „Dispositionen der Apologie und des Gorgias . . .“ Lpzg. 1867, S. 60, 61.

§ 8. Die zwei Faktoren der bestimmten Begehrung.

Dabei bleibt allerdings die erforderliche Wechselwirkung zwischen Vorstellen und Begehren ganz unaufgeklärt. Sokrates hat bei seinen Anfängen einer Psychologie nicht einmal die Frage sich gestellt, wie denn das Vorstellen auf den Grundwillen wirken könne und wirken müsse, damit die konkrete Begierde entstehe. Doeh ist diese Lücke bei ihm kaum viel grösser, als bei jenen Vertretern der Theorie von den Seelenvermögen, welche ebenfalls die Aufschlüsse über die Wechselwirkung dieser Vermögen schuldig geblieben sind.¹⁾ Wir müssen uns daher darauf beschränken aus unserer bisherigen Darstellung folgende Ergebnisse zu ziehen, durch welche wir die sokratische Auffassung, auch wo uns ausdrückliche Zeugnisse verlassen, sicher zu treffen glauben:

Ausser jenem allgemeinen Glückseligkeitstrieb, der die selbstverständliche Voraussetzung alles menschlichen Handelns bildet, hat Sokrates auch konkrete Begehrungen anerkannt und mit ihren entsprechenden Namen bezeichnet, wie wenn er von der Begierde nach Speise, Trank und Liebesgenuss, nach Ruhm und Herrschaft, nach Kenntnissen und ethisch-politischer Tüchtigkeit (Begierden der drei Seelentheile Platons) spricht oder vom Willen ($\epsilon\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\upsilon$) zu gehorchen, zu arbeiten, nicht Unrecht zu thun u. s. w. u. s. w. redet oder wenn er sagt, dass man eine „heftige Begierde“ $\epsilon\rho\omega\varsigma$ nenne.²⁾ Jede solche bestimmte Begehrung nun ist immer ein Zusammenwirken von zwei Faktoren, nämlich dem allgemeinen Drang des Glückseligkeitstriebes (dem „Grundwillen“) und dem

¹⁾ Vgl. Volkman, Psychologie (2. Aufl.) II, 406 in Anm. 1 zu § 142 Verhältniss der Begehrung zu den Vorstellungen: „In dieses Verhältniss konnte sich die ältere Psychologie schwer hineinfinden. Sie nahm im Allgemeinen das Begehrungsvermögen als unabhängig von dem Vorstellungsvermögen an. musste aber doch die Abhängigkeit der bestimmten Begehrung von bestimmten Vorstellungen anerkennen.“

²⁾ Xenoph. Mem. IV, 4, 12. I, 6. 6. II, 1, 2. 4. 5. 8. IV, 5, 9. I, 2. 2, 11. III, 6, 16. 3, 9. (I, 2, 2. 64.) II, 1, 15. III, 9, 7.

determinirenden Vorstellen.¹⁾ Der erste Faktor ist naturgegeben, in seiner Tendenz unveränderlich, doch ohne konkreten Inhalt und insoferne bestimmbar; der zweite bildet sich erst im Laufe des Lebens aus, ist vielgestaltig und wechselnd, hat bestimmten Inhalt und wirkt deshalb bestimmend; durch jenen steht der Endzweck, das absolute Ziel unverrückbar fest, durch diesen werden die Mittel (die relativen Zwecke und die Art sie zu erreichen) vorgestellt; jener drängt nach dem „höchsten Gut“, dieser zeigt — richtig oder unrichtig — die Wege dahin durch die partikulären Güter. Alles Konkrete am Begehrungsvorgange gehört daher dem Vorstellen an, welches bestimmte Ziele und Mittel, Stärke und Dauer u. s. w. heranbringt, indem es, klar oder unklar, richtig oder unrichtig, ein besonderes Objekt *specie boni* hinstellt. Zieht man daher von der Begierde alles ab, was aus der Vorstellung stammt, so bleibt als konstanter Rest nur der allgemeine Grundtrieb nach dem Guten (das *βούλεσθαι τὰγαθὰ*) übrig; dieser ist das einzige, was sich nicht auf eine intellektuelle Aktion zurückführen lässt, während alles andere an der Begierde der theoretischen Seite des Bewusstseins angehört. Der Antheil, den das Vorstellen an dem bestimmten Begehrungsakte hat, ist daher so weitreichend und so entscheidend, dass der eigentliche Kern und Quellpunkt alles Begehrens, der „Grundwille“, fast überdeckt wird und in Gefahr geräth neben der determinirenden Vorstellung vergessen zu werden. Zwar werden in der Darstellung der sokratischen Tugendlehre bei Xenophon und noch mehr bei Platon (im Menon, Gorgias und Protagoras) wohl beide Elemente, das Begehren und das Wissen des Guten, nebeneinander genannt,²⁾

¹⁾ Die Sache selbst findet sich offenbar schon bei Sokrates, der klare Ausdruck dafür erst bei Aristoteles. ²⁾ Plat. Men. 78B ff. Gorg. 509DE. Protag. 354C (*οὐλοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν οὖν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν:*) weist zuerst auf den Grundtrieb hin und geht dann zum Nachweis des zweiten Faktors über, und rückt insbesondere von 356D an (*εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῶν ἵγ' τὸ εἶδος πρῶτα*)

doch fast nur, um die massgebende Bedeutung des Wissens vor dem bei allen Menschen gleichen Begehren („Grundwillen“) hervorzuheben. Meist aber tritt dieses Uebergewicht, welches der intellektuellen Aktion in den konkreten Begehrungsvorgängen zukommt, in der Ausdrucksweise des Sokrates so stark hervor, dass nicht von Willensakten, sondern nur von Handlungen, nicht vom thätigem Wollen, sondern nur von Thaten die Rede ist und zwar in einer Art, als ob dieselben gar nicht aus einem Begehren, sondern nur aus einer Aktion des Intellectes hervorgingen. Man muss sich bei solchen Stellen immer wieder des allgemeinen Grundtriebes nach dem Guten erinnern, um nicht alles Handeln in lauter intellektuelle (theoretische) Vorgänge aufgehen zu sehen.¹⁾

§ 9. Historische Bedeutung dieser Lehrsätze.

Wie die ethische Anschauung des Sokrates, so hat seine Theorie des Begehrens eine lang danernde Wirkung geübt.

Die ethische Anschauung schien zweierlei unaufhebbaren Ansprüchen zu genügen: den unbedingten Anforderungen des sittlichen Urtheils und ebenso dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit. Denn das Sittliche — so konnte man sich nach Sokrates' Vorgang die Sache zurechtlegen — ist einmal an sich löblich oder durch eigene Schönheit gefallend (*καλόν*), es ist aber auch gut und begehrenswerth als Mittel zur Eudämonie. In dieser Fähigkeit, natürliche und sittliche Forderungen in Einklang zu setzen, mag der

...) die Eudämonie als den begehrten Zweck und das Wissen als das korrelate Mittel enge aneinander.

1) Die Behauptung Strümpell's a. a. O. S. 176, „dass nämlich Sokrates überhaupt gar nicht das Wollen als das die Handlung erzeugende Princip . . . ansieht“, scheint demnach insofern einer Beschränkung zu bedürfen, als in jeder Handlung das *βούλεσθαι τὸγαθόν* als eigentlicher Kern eingeschlossen ist. Vgl. auch Sigurd Ribbing, „Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophont. und Platon. Berichten über Sokrates“, Upsala 1870 S. 80.

Hauptgrund gelegen sein, dass die ethische Anschauung des Sokrates bis auf Kant herab „das Knochengerüste“ der philosophischen Ethik geblieben ist. (Thilo, Gesch. der gr. Phil. S. 85.)

Im Zusammenhang damit steht meines Erachtens auch das Fortwirken der beiden bisher mitgetheilten psychologischen Gedanken, welche ebenfalls bis auf Kant herab den Grundstock aller Theorie des Begehrens gebildet haben. Denn nicht bloss die Lehre von der Eudämonie als dem Ziele alles Strebens, sondern auch die Lehre von dem Verhältniss des Begehrens zum Vorstellen kehrt, wenn auch mannigfach bereichert und etwa mit einer Theorie der Willensfreiheit verknüpft, in aller Folgezeit wieder.

So begegnen wir diesen Gedanken bei Platon und Aristoteles und durch das ganze Alterthum (vgl. auch S. 11, 1.) Wir finden sie wieder im Mittelalter, als dessen philosophischer Repräsentant in dieser Richtung uns Thomas von Aquino gelten möge. Auch bei ihm ist die Glückseligkeit das nothwendige Ziel des Begehrens: „Solum perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus: et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult nec potest velle non esse beatus aut esse miser;“ auch bei ihm geht das Begehren nur nach dem, was als gut vorgestellt wird: „Appetitus rationem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur.“ „Nullus intendens ad malum operatur.“¹⁾ In der Renaissance geht Georgios Gemistos Plethon, wie man namentlich aus den Ueberresten seiner *Nόμοι* sieht, ganz in dem Geleise, das die Grundgedanken des Sokrates gezogen, und vertheidigt eine Theorie, welche nur die klare Ausbildung sokratischer Lehre ist. „Das Wollen bewege sich nicht selbst, es zeige sich vielmehr offenbar, dass es vom Intellekt und vom Guten bewegt werde“, *τὴν μὲν οὖν βούλησιν ἡμῶν οὐκ ἂν*

1) P l a s s m a n n, die Schule des Thomas von Aquino. IV. 369. 375.

εἶναι ἀποκίνητον, εἴγε ὑπὸ τοῦ φρονούντος ἡμῶν καὶ ἀγαθοῦ φαίνεται κινουμένη. (Im Briefe an Cardinal Bessarion in Alexandri Aphrod. etc. de Fato ed. Orelli, Turici 1824 p. 238.)

Die neuere Psychologie bis Kant endlich sah die natürliche Richtung alles Begehrens in dem Glückseligkeitstrieb gegeben, liess aber die einzelnen bestimmten Begehren von bestimmten Vorstellungen abhängen (vgl. S. 22 Anm. 2 und S. 28 Anm. 1).

Die historische Bedeutung der sokratischen Lehrsätze ist aus diesen kurzen Andeutungen klar.

III. Folgerungen.

§ 10. Uebersicht.

Werden die bisher entwickelten Grundgedanken zur Erklärung besonderer Zustände und Vorgänge angewandt, so ergeben sich weitere abgeleitete Sätze, welche theilweise schon Sokrates selbst ausdrücklich ausgesprochen hat. So ist klar, dass jene psychischen Gebilde, welche wir Neigung, Gesinnung und Charakter nennen, zwar auch den Grundwillen als Naturgrundlage voraussetzen, aber alles, was sie auszeichnet: Inhalt und Umfang, Stärke und Dauer, Werth und Unwerth, nur von der herrschenden Vorstellung des Guten empfangen. Wenn daher z. B. Sokrates in Xenophons Memorabilien sagt, dass die Ehrliebenden den entschlossenen Willen haben um des Lobes wegen Gefahren zu bestehen (*οὗτοι — οἱ φιλοτιμότεστοι — γούν εἰσιν . . . οἱ ἔνεκα ἐπαινοῦ κινδυνεύειν ἐθέλοντες* Mem. III, 1, 10), so beruhen diese Neigung (Ehrliebe) und die Entschlossenheit des Willens auf jener partikulären Werthschätzung, welche dem Lobe als einem Gute vor der Vermeidung etwa drohender Uebel den Vorzug gibt (vgl. S. 15 Anm. 4). Ebenso beruhen die Gesinnungen der Liebe, Freundschaft und Dankbarkeit, der Frömmigkeit und Gesetzesachtung auf festen Vorstellungen ihres Werthes, denen sich der Grundwillen nothwendig anschliesst. Feste Vorstellungen müssen es auch sein, die das

Wesen des Charakters, namentlich des tugendhaften ausmachen.

Hiemit gelangen wir aber zu jenen Folgesätzen, die schon Sokrates selbst vorgetragen hat und in denen sich die Eigenartigkeit seiner Auffassung von Willensphänomenen am schärfsten offenbart. Es sind dies folgende drei: die Bestimmung des Tugendbegriffs, die Lehre von der innern Freiheit und Unfreiheit, die Erklärung der Akrasie oder des sogenannten Handelns gegen die bessere Einsicht.

Die beiden letzteren Gegenstände sind bis heute noch wenig berücksichtigt und fordern daher schon deshalb eine umfänglichere Darstellung, aber auch der vielbehandelte Tugendbegriff wird unsere Aufmerksamkeit länger in Anspruch nehmen. Denn so viele vortreffliche Darstellungen der sokratischen Tugendlehre in der reichen einschlägigen Literatur vorliegen, können wir doch nicht einfach auf eine derselben verweisen, weil eben keine ganz von dem eigenthümlichen Interesse, die Theorie des Begehrens aufzuklären, geleitet ist. Unß ist es aber bei Betrachtung des sokratischen Tugendbegriffs nur darum zu thun, sein Verhältniss zur Theorie des Begehrens ins Auge zu fassen; daher werden wir auch suchen die Beschaffenheit jenes Wissens, welches die Tugend ausmacht, von diesem Gesichtspunkt aus genau zu kennzeichnen, und insbesondere die für das Verständniss des Sokrates und der Entwicklung der Psychologie des Willens sehr wichtige, aber in ihrer Bedeutung viel zu wenig gewürdigte Lehre von der Doppelheit des im Wissen liegenden Vermögens als echt sokratisch nachzuweisen und ins richtige Licht zu setzen (§§ 12 und 13). Bei der Frage der innern Freiheit und der Akrasie werden wir uns bemühen zunächst Sokrates' Auffassung in ihrem eigenen Gehalte genau darzustellen, aber dann uns auch gestatten sie durch den Hinweis auf ihre Weiterbildung bei Platon und Aristoteles noch näher zu beleuchten. Durch diesen scheinbaren Vorgriff werden wir nicht nur über die Leistung des Sokrates grössere Klarheit gewinnen, sondern uns auch die Möglichkeit schaffen, in der

Darstellung der platonischen und aristotelischen Lehre diesen Gegenstand kürzer abzuthun.

§ 11. Grundgedanken der Tugendlehre.

Die Tugendlehre des Sokrates steht in der engsten Beziehung zu seiner Lehre vom Begehren. Der sokratische Tugendbegriff hängt nämlich einerseits mit der traditionellen Auffassung von dem Objekte alles Begehrens, andererseits mit der allgemeinen Grundbestimmung der ἀρετή bei den Griechen zusammen. Nach jener ist Eudämonie das natürliche und zugleich sittliche Ziel alles Begehrens, der allein begehrte Zweck; nach dieser ist Tugend jene Eigenschaft eines Dings, durch welche es fähig ist seine naturgegebene Aufgabe zu erfüllen, seinen natürlichen Zweck zu erreichen (vgl. Plat. Rep. I, 353BC, Arist. Eth. Nic. II. 5. 1106^a 15 ff.). Menschliche Tugend kann daher nur jene Eigenschaft des Menschen sein, die ihn in den Stand setzt, sein Ziel zu erreichen, also jenes richtige praktische Verhalten zu beobachten, dessen Ergebniss die Glückseligkeit ist.

Durch rücksichtslose Benützung dieser beiden Prämissen in Verbindung mit seiner Ueberzeugung von der Abhängigkeit alles Begehrens gelangte Sokrates dazu, jene Eigenschaft einzig und allein ins Wissen zu verlegen, während der reichgebildete Demokritos das Sittliche noch in das Wollen gesetzt hatte.¹⁾ Da nämlich alles Streben naturnothwendig nach Glückseligkeit geht und daher, um dieses Ziel wirklich zu treffen, nur der Aufklärung und Leitung bedarf, so liegt die menschliche ἀρετή nur in dieser aufklärenden und leitenden Kraft d. i. in jenem Wissen, welches die Eudämonie und die zu ihr führenden Wege kennt.

Das Wissen bewirkt daher volle Güte des praktischen Verhaltens, führt ans Ziel alles Strebens, ist Tugend; Unwissenheit dagegen ist Abgang jener Kraft,

¹⁾ ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν. Stobaei Floril. ed. Meineke I, 193. Vgl. 132 Nr. 78.

somit Ursache alles Verfehlens des Guten, also Schlechtigkeit.

Xenophon und Platon lehren uns übereinstimmend, durch welche psychologische Vermittlung Sokrates diese Anschauung gewonnen und begründet hat, Aristoteles aber meldet und bekämpft fast nur die festgestellten Begriffe. Indem wir uns vorbehalten die Belegstellen geeigneten Ortes anzuführen, fassen wir zunächst und vorzugsweise die positive Seite ins Auge: Tugend ist Wissen.

Die Gesamtheit der Erwägungen, mit denen Sokrates dieses Ergebniss gewinnt, lässt sich nach den einander bestätigenden Berichten Xenophons und Platons in folgende Gedankenreihe zusammenfassen: In jeder Sphäre des Handelns wie z. B. des Landbaues, der Heilkunde u. s. w., ist gut, wer die in den Umfang derselben fallenden Angelegenheiten mit gutem Erfolg betreibt (εὖ πράττει). Mit gutem Erfolg betreibt sie, wer sie entsprechend ihrem Begriff und Zweck d. h. richtig betreibt (ὀρθῶς πράττει). Richtig betreibt sie, wer das auf diesen richtigen Betrieb bezügliche Können oder Vermögen hat (δύναται). Dieses Können hat, wer das betreffende Wissen besitzt (ἐπίσταται).¹⁾ Es gelten also die Gleichungen: ἀγαθός (ἄριστος) = εὖ πράττων = ὀρθῶς πράττων = δυνάμενος = ἐπιστάμενος.

¹⁾ Diese Kette ist aus den Hälften und Verkürzungen, in die sie bei Xenophon und Platon auseinandergelegt ist, hier zur Vollständigkeit zusammengesetzt. Charmid. 171. 172A (vgl. 173D. 174BC) und Alcib. I, 116B: εὐδαίμων ὢν = εὖ πράττων = ὀρθῶς (καλῶς) πράττων (erste Hälfte). Mem. III, 9, 14. 15.: εὖ πράττων ἄριστος. Dann Mem. IV, 1, 5 negativ: ohne Wissen kein Können, ohne Können kein gutes Verhalten, also: εὖ πράττων = δυνάμενος = ἐπιστάμενος (zweite Hälfte). Endlich Mem. IV, 6, 11. Hipp. min. 366D ff., 367CDE. 368A: ἀγαθός = δυνάμενος = ἐπιστάμενος oder εἰδώς (Verkürzung). Vgl. auch Mem. III, 4, 6. 1, 7 (ἀγαθός ἀλλήγης u. s. w. = ἰκανός ταῦτα πράττειν = ἐπιστάμενος). — Weil nach sokratisch-platonischer Anschauung richtig und glücklich (mit gutem Erfolg) Handeln untrennbare Begriffe sind, steht auch εὖ πράττειν doppelsinnig für beides, wie εὖ ζῆν für richtig und glücklich Leben. Vgl. Schleiermacher, Platons Ww. II, 1 S, 493.

Als Ausgangspunkt dieser Reihe gleichgeltender Begriffe dient der für die sokratische Theorie des Begehrens so wichtige Begriff der Eupraxie, in welcher die Eudämonie ihre successive Verwirklichung findet; ¹⁾ von diesem schreitet dann die sokratische Dialektik einerseits zum Begriffe des Gutseins und andererseits des Wissens fort und verbindet diese beiden Endpunkte der Reihe (ἀγαθός und ἐπιστάμενος) in dem allgemeinen Satz, den Sokrates bei Platon im Laches (194D) ausspricht: „gut ist jeder in dem, worin er wissend ist“, Ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός.

Uebertragen wir nun diesen allgemein giltigen Satz auf das Gesamtgebiet der menschlichen Lebensaufgabe und fragen, wer denn gut sei in der Erreichung des höchsten Lebenszweckes (der Glückseligkeit) oder wer denn der treffliche sei in Erwerbung jener Güter, in deren Besitz und Genuss die Glückseligkeit besteht, so finden wir auch die Antwort bereits gegeben, dass es derjenige sei, der das auf Behandlung dieser Aufgabe bezügliche Wissen hat. Im Wissen liegt also die erzeugende Macht eines guten praktischen Verhaltens und damit das „Heil des Lebens“ ²⁾: Wissen ist Tugend.

Hiemit scheint aber der eigentliche Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, das Wollen nämlich, vollständig verschwunden und das Wissen ganz an seine Stelle getreten zu sein. Aber es scheint nur so. Denn der sokratische Tugendbegriff, der die Tugend ganz und voll der Einsicht gleichsetzt, thut dies nur auf dem Grunde jener Theorie des Begehrens, nach welcher das Wissen des Guten immer auch den entsprechenden Willen zur Folge hat. Denn nur auf der Basis seiner Lehre vom Begehren hat Sokrates seine Tugendlehre aufgebaut, nur innerhalb der Gränzen derselben hat sie ihre Giltigkeit. Darum ist auch in den eben angeführten sokratischen Gedanken das entsprechende Wollen immer stillschweigend

¹⁾ Vgl. S. 40 Anm. 3 und S. 51. ²⁾ Das Wissen ist für den Menschen der einzige Weg sein Heil zu wirken (σοφία τοῦ βίου, σώζειν τῶν βίων Protag. 356DE).

mitgedacht, das einmal als Bedingung, das andermal als unausbleiblicher Erfolg. In dem allgemeinen Satze von der Identität des Wissens und des Gutseins nämlich ist es mitgedacht als Bedingung: der Wissende vermag nämlich die in den Umkreis seines Wissens fallenden Angelegenheiten mit Erfolg zu behandeln und ist daher in denselben „gut“, vorausgesetzt, dass er sie behandeln will, wie Sokrates bei Platon im kleinern Hippias und bei Xenophon in den Memorabilien ausdrücklich hervorhebt.¹⁾ Wird aber dieser allgemeine Satz, wie oben geschehen, auf das ethische Gebiet übertragen, dann wird das entsprechende Wollen mitgedacht als nothwendiger Erfolg; denn hier füllt sich das Wissen mit dem Guten als seinem Inhalt und determinirt daher, dem Grundgesetz alles Begehrens gemäss, den Willen zu einer mit ihm vollkommen übereinstimmenden Bewegung, so dass das Gewusste auch das Gewollte wird. In der obigen Reihe gleichgeltender Begriffe liegt daher, insofern das Gute als Gegenstand des Wissens gedacht wird, noch ein weiteres Glied: βουλόμενος, ἐθέλων, als selbstverständlich eingeschlossen.

Beschränken wir, dem Vorgang des Meisters selbst folgend, obige Reihe von Begriffen auf die psychologisch wichtigsten Glieder, so können wir den Grundgedanken der sokratischen Tugendlehre in die einfache Formel zusammendrängen: Wissen = Können = Wollen, wobei freilich nur die erste Gleichung (Wissen = Können) volle Identität, dagegen die zweite (Wissen = Wollen) nur volle Uebereinstimmung im Objekt bedeutet. Eine genauere Erörterung dieser drei massgebenden Begriffe und ihres Zusammenhangs wird die Tugendlehre des Sokrates und mit ihr seine ge-

¹⁾ Hipp. min. 366B extr. δυνατός (= ἐπιστάμενος) δὲ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα ὅς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται ὅταν βούληται. Vgl. Mem. IV, 2, 20, wo derjenige, der absichtlich falsch schreibt oder liest, als γραμματικώτερος, somit ἐπιστάμενος bezeichnet wird, von dem es dann heisst: δύνατο γὰρ ἂν ὁπίστε βούλοιο καὶ ὀρθῶς αὐτὰ ποιεῖν.

sammte Lehre vom Begehren in ein helleres Licht setzen. (Vgl. Strümpell a. a. O. S. 176 ff.)

§ 12. Wissen im strengen Sinne = Wissen des Guten.

Alles menschliche Begehren und Thun hat die Eudämonie oder das höchste Gut zu seinem letzten Zweck. Die Erreichung desselben hängt von der sachgemässen Behandlung der *ἀνδρώπεια πράγματα* d. i. der aus den Beziehungen der Menschen untereinander, zu sich selbst und den Göttern hervorgehenden Angelegenheiten ab.¹⁾ Diese sachgemäss zu behandeln bildet also die Lebensaufgabe, die durch den höchsten Zweck gefordert ist. Da nun aber die richtige Besorgung dieser Angelegenheiten, unter denen Familie und Staat die erste Stelle einnehmen, der Vernunft Einsicht der Menschen anvertraut ist (*πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνῶμη αἴρετὰ . . .* Mem. I, 1, 7. 9. 11), so hat der Mensch alles Forschen auf sie zu richten, aber auch auf ihren Umkreis zu beschränken. Ein Wissen, das über diesen Kreis der „menschlichen Angelegenheiten“ hinausgeht und daher nicht das Gute zum Ziel und Inhalt hat, entbehrt des rechtfertigenden Zwecks, ist ein zweideutiges Ding (*ἀμφίλογον*), das ebensowohl schaden als nützen kann, ist jedenfalls eine leere Theorie, die ihre Gegenstände, z. B. Wind und Wetter, nicht selbst hervorbringen und bearbeiten, daher auch das Leben nicht befruchten kann.²⁾ Das eigentliche Wissen dagegen ist durchaus praktischer Natur und hat keinen andern Gegenstand als die „menschlichen Angelegenheiten“, deren vernünftiger Zweck und Werth im höchsten Gute liegt, zu dessen Erreichung sie bestimmt sind.

Das Wissen im Sinne des Sokrates ist daher nichts anderes als das volle Verständniss der menschlichen Angelegenheiten vom Gesichtspunkt des höchsten Guts als ihres

¹⁾ Mem. I, 1, 15. 16. IV, 1, 2 vgl. IV, 7, 2 ff. ²⁾ Mem. IV, 7, IV, 2, 33. I, 1, 15. Alcib. II, 143E. 144D. 145C.

wesentlichen Zwecks oder umgekehrt das Erkennen des höchsten Guts nicht bloss, wie es in seinem Begriffe ist, sondern auch wie es aus der Besorgung der menschlichen Angelegenheiten hervorgeht. Es umfasst daher zwei untrennbar verbundene Momente: einmal die Erkenntniss der Eudämonie, dieses eigentlichen Objekts aller Begehungen, dieses obersten Zwecks aller menschlichen Angelegenheiten, und dann die Erkenntniss der Arten ihrer Verwirklichung in den verschiedenen Sphären des Lebens (Erkenntniss der Eupraxie). Letzteres Moment begreift nach der Auffassung des Sokrates wieder ein doppeltes in sich: nämlich nicht bloss die allgemeinen Begriffe von den verschiedenen menschlichen Lebensverhältnissen und ihrer richtigen die Eudämonie möglichst fördernden Behandlung und Gestaltung, sondern auch die volle Einsicht in den ganzen Komplex der nöthigen Aktionen, Mittel und Bedingungen, um eine solche Behandlung und Ordnung dieser Verhältnisse zu vollbringen d. h. um sie zu Mitteln der Eudämonie oder, was das nämliche ist, zu partikulären Gütern zu machen.¹⁾

Das Wissen setzt also, mag es nun zunächst auf das Schmieden oder den Feldbau, auf die Besorgung des Hauswesens oder die Lenkung des Staates gehen, seinen Gegenstand immer in Beziehung zu dem obersten Zweck alles Begehrens und Thuns und man kann daher sagen, dass, wie bei Sokrates alles Wollen nur ein Wollen des Guten, so auch das Wissen im strengen Sinn nur ein Wissen des Guten ist.

Daneben wird der Name des Wissens freilich auch untergeordneten Stufen der Erkenntniss oder richtiger: den verschiedenen Arten des Detailwissens verliehen, auch wenn sie ohne die verknüpfende Einheit des Guten gedacht werden.

¹⁾ Das Wissen des Strategen z. B. umfasst nicht nur die allgemeinen Begriffe von den Aufgaben des Heerführers (das universale), sondern auch das Verständniss der Durchführung des Allgemeinen im Einzelnen, das *particulare operabile*. Mem. III, 1, 4 ff. 4, 6 ff. III, 6, 4 ff. 3, 3 ff. IV, 1, 2.

§ 13. Wissen = Können.

So weit dieses eben gezeichnete, Zweck und Mittel durchschauende Wissen reicht, soweit reicht auch das Können. ¹⁾ Denn ein solches Wissen, welches den vollen Inbegriff klarer und fester Einsichten, wie eine Sache am besten zu betreiben sei, umfasst, enthält alle intellektuellen Vorbedingungen zur That. Der Wissende trägt also das betreffende Werk schon als ein intellektuell fertiges in sich und hat es daher unmittelbar in seiner Gewalt dasselbe aus sich herauszusetzen, sobald er will. ²⁾ Das Wissen ist daher unmittelbare Befähigung zur That und sichert dem Handelnden, z. B. dem Flötenspieler, dem Feldherrn u. s. w. innerhalb der Sphäre, welche sein Wissen beherrscht, das volle Gelingen des Thuns, die glückliche Lösung der gestellten Aufgabe oder die Eupraxie. ³⁾ Das Wissen ist Können.

¹⁾ Xenoph. Mem. IV, 6, 11: οἱ ἄρα εἰδότες . . . οὐτοὶ καὶ δύνανται; Μόνοι γ' ἔφη. III, 9, 5: οὕτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν . . . τοὺς μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι. Vgl. auch Mem. I, 2, 19. 22. IV, 1, 5. 2, 26. 5, 3. 9. Plat. Men. 78B. Gorg. 509DE. In Xenoph. Mem III, 4, 6 stehen γινώσκειν und δύνασθαι (Kennen und Können) nebeneinander, indem die Trefflichkeit oder das „Gutsein“ eines Vorstehers durch γινώσκων τε ὧν δεῖ καὶ τῶντα πορίζεσθαι δύνασθαι ausgedrückt wird, ²⁾ Mem IV, 2, 20. Hipp. min. 366 (öfter), besonders B: δυνατὸς δὲ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὅς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται οὐχ ὑπὸ νόσου ἐξαιρούμενος οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ὡσπερ σὸ δυνατὸς εἰ γράψαι τοῦμόν ὄνομα ὅταν βούλη, οὕτω λέγω. ἄρ' οὐχ, ὅς ἂν οὕτως ἔχῃ, κολεῖς τὸ δυνατόν; ³⁾ Die Eupraxie verdankt das Gelingen ihres Thuns nur der Einsicht in Begriff und Zweck der zu behandelnden Sache, nicht dem günstigen Zufall. Dadurch unterscheidet sie sich von der Eutychie. Mem. IV, 2, 26. 6, 11. III, 9, 5. 14: τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τῶν τῶν δέοντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω. In Platons Euthydem fasst Sokrates die εὐτυχία in geistvoller Umbildung des Begriffs als das glückliche Treffen des Richtigen und sagt, dass dieses sichere Treffen der Einsicht eigen sei, welche somit das Glück überflüssig mache. Anlass zu dieser Umbildung gab wohl (was Schaarschmidt, Sammlung der Platon. Schr. 331, übersehen hat) der verwandte Sprachgebrauch vom Verfehlen und Treffen des Guten. Mem. IV, 2, 27 οἱ δὲ μὴ εἰδότες . . . τῶν τε

Dass jedes derartige Können in irgendwelcher Sphäre, da es die Kraft des ὀρθῶς und des εἶ πράττειν ist, mit dem „Gut sein“ in derselben zusammenfällt, also derjenige, der eine Sache kann, in Beziehung auf dieselbe gut ist, versteht sich nach dem bereits Gesagten von selbst und wird uns von Xenophon (Mem. I, 7. III, 4, 6. IV, 6, 11) und Platon (Hipp. min. 366D—368A) in klarster Weise bestätigt. Am geistvollsten und interessantesten aber erscheint der gleiche Gedanke in folgender Fassung. Das Wissen als eine alle intellektuellen Bedingungen der That in sich schliessende Leistungsfähigkeit drückt seinem Besitzer einen geistigen Charakter auf, der dem Objekt seines Wissens und Könnens entspricht, entscheidet also über die Qualität, die ihm für die Sphäre dieses Objekts zukommt, oder über das, was er in derselben ist. Der Besitz eines gewissen Inbegriffs von Kenntnissen und der darin liegenden Leistungsfähigkeit macht das Wesen des Baumeisters, Tonkünstlers, Strategen u. s. w. aus. „Wer das Citherspielen erlernt hat, ist ein Citherspieler, auch wenn er nicht spielt, und wer das Heilen gelernt hat, ist ein Heilkünstler, auch wenn er sich nicht mit Heilen beschäftigt, und so ist auch, wer die Strategie gelernt hat, ein Stratege, wenn ihn auch niemand dazu wählt. Wer aber das betreffende Wissen nicht besitzt (ὁ μὴ ἐπιστάμενος), ist weder Stratege noch Heilkünstler, wenn ihn auch alle Welt dazu wählt“ (Mem. III, 1, 4). Kurz wie Sokrates auf Grund einer wesentlich gleichen Induktion zusammenfassend im Gorgias sagt: „jeder ist in der Sphäre, die er gelernt hat, von der Beschaffenheit, die ihm sein Wissen verleiht“, ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἢ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται (460 B).¹⁾

ἀγαθῶν ἀποτυγχάνουσι καὶ τοῖς κακοῖς περιπίπτουσι. καὶ οἱ μὲν εἰδότες ὅ τι ποιῶσιν ἐπιτυγχάνοντες ὡν πράττουσιν . . . (Vgl. Bonitz, Plat. Stud. 2. Aufl. S. 92 Anm. 4.) Plat. Euthyd. 279. 280AB 281AB. 288E. 289AB. Protag. 345 AB. Charm. 171 E. 172A. Gorg. 466E.

¹⁾ Mit Xenophon und Platon stimmt auch die Eudemische Ethik überein. A1216b2 (Σωκράτης) ἐπιστήμης γὰρ ὅσῃ εἶναι πάσας τὰς ἀρε-

In dem Wissen und Können dessen also, was gerecht und edel ist, liegt das Wesen des gerechten und edlen Menschen, in dem Wissen und Können aller jener Aufgaben, die einer in dem Umfang der *ἀνθρώπεια πράγματα* zu erfüllen hat, liegt das Wesen des sittlichen Charakters.

Wer also eine Sache weiss, kann sie, ist in ihr gut, hat die wesentliche (spezifische) Qualifikation für sie. Aber mit diesen Worten ist das Vermögen, welches im Wissen liegt, noch nicht erschöpfend ausgesprochen. Dazu gehört noch eine weitere Bestimmung, die nicht nur für das volle Verständniss der sokratischen Lehre selbst, sondern auch für die richtige Auffassung der Geschichte der Psychologie, insbesondere der Lehre von der Willensfreiheit, von Wichtigkeit ist. Wer nämlich Wissen in irgend einer Sphäre hat, besitzt damit nicht bloss die Befähigung für das gute Vollbringen der gewussten Sache, sondern eben so sehr auch für das Gegentheil. Denn das Wissen, wie ein Ding am richtigsten gethan wird, schliesst auch die Einsicht, wie es verfehlt wird, in sich. Da nun das Wissen auch Können ist, so kann beides, wer beides weiss (*δύναται ἀμφοτέρωθεν ἐργάζεσθαι*); das Wissen ist daher nicht einfaches, sondern doppelseitiges Können, das ebensowohl ruhen als in Thätigkeit übergehen, das sein Objekt richtig oder unrichtig behandeln kann, je nachdem es vorkommenden Falls dem Wissenden beliebt. So hat, wie Sokrates bei Platon und bei Xenophon sagt, der Wissende immer zwei Gegensätze in seiner Gewalt ¹⁾: der Heilkundige nach Belieben Gesundheit oder Krankheit zu bewirken, der Rechenkundige richtig oder falsch zu rechnen (*Hipp. min. 366E, 367AC*), der Schreibkundige orthographisch oder fehlerhaft zu schrei-

τάς ὡσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον· ἅμα (μὲν) γὰρ μεμαθ' ἤκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι.

¹⁾ Mem. IV, 2, 19. 20. 21. Hipp. min. 373C ff., 374A. 375E: οὐλοῦν ἢ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὐτῆ (nml. ψυχῆ) ἀμείνων οὐσα ἐφάνη καὶ ἀμφοτέρωθεν μάλλον δυναμένη ποιεῖν.

ben (Mem. IV, 2, 20) und so weiter bei jeder auf Wissen angewiesenen Sphäre des Wirkens (*περὶ πᾶσαν ἐργασίαν* Hipp. min. 375E). Das Wissen ist also immer ein Vermögen zu zwei entgegengesetzten Dingen, es ist, wie die Scholastiker sich ausdrücken, eine *potentia ad plura*, der noch die *determinatio ad unum* fehlt.

Diese Doppelseitigkeit des im Wissen liegenden Vermögens wird in dem platonischen Dialog *Hippias der Kleinere*, auf den sich unsere Darstellung schon wiederholt berufen hat, mit besonderer Klarheit geltend gemacht. Im ersten Abschnitt 365D—369A des induktorisch vorschreitenden Gesprächs nämlich thut Sokrates dar, dass in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie, überhaupt in jeder Sphäre des Wissens (368B und D extr.) der Sachkundige oder, was dasselbe ist, der in derselben Gute (*ἀγαθὸς περὶ ταῦτα*) es in seiner Gewalt hat über den Gegenstand seines Wissens nach Belieben Wahres oder Falsches zu sagen, während der Unkundige wider Willen die Wahrheit verfehlen, Falsches sagen muss. In jeder Sphäre des Wissens hat also der Gute ebenso das Vermögen der Lüge wie der Wahrheit, er ist Lügner und wahrhaftig zugleich.¹⁾ Zu dieser Doppelheit des Wissens, wie eine Sache ist oder nicht ist, kommt nach dem zweiten Theil des Gesprächs (373C bis zum Ende des Dialogs) eine Doppelheit des möglichen Wirkens. In jeder Art von körperlicher oder geistiger Leistung hat der Bessere, somit in Leistungen, welche von einem Besitz gewisser Kenntnisse abhängen, derjenige, welcher Wissen und Können hat, es durchaus in seiner Gewalt

¹⁾ Auch diese Identifikation des Vermögens mit dem Sein, des *δυνάμενος ψεύδεσθαι* mit dem *ψευδῆς*, welche schon Aristoteles in der *Metaphysik* gerügt hat (*Δ 29. 1025a 7 τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ*), gehört ganz in den sokratischen Gedankenkreis, nach welchem jeder, der das Wissen des Arztes, des Strategen u. s. w. hat, ebendadurch auch Arzt, Stratege u. s. w. ist. — Schaarschmidt a. a. O. S. 383 ff. beurtheilt nicht bloss diese Stelle, sondern den ganzen Dialog in einer Weise, der ich nicht beitreten kann.

beides zu thun, Wohlgefälliges oder Missfälliges, Gutes oder Schlechtes.

Man könnte hier, besonders mit Rücksicht auf die Streitfragen über Aechtheit und Zweck dieses Dialoges, die Bedenken anregen, ob wohl der Satz von dem Doppelvermögen des Guten (des Wissenden), ¹⁾ sammt der daraus

¹⁾ Aus diesem Gedanken leitet Sokrates die Folgerung ab (ὥστε 374B, ἄρα 376A), dass der Gute, wenn er Fehlerhaftes thut, Unge-
rechtes oder anderes Schändliche begeht, dies in Folge seines Wissens
und Könnens willentlich, der Schlechte aber es unwillentlich thut, dass
also der willentlich Fehlende der Gute, der unwillentlich Fehlende der
Schlechte, somit jener besser als dieser ist. Diese Folgerung ist unter
der Voraussetzung, dass jemand willentlich fehlt, formell unan-
fechtbar und überhaupt auf sokratischem Standpunkt theoretisch voll-
kommen richtig, da er nur eine paradoxe Konsequenz der Identität
des Wissens und der Tugend ist und sich namentlich unmittelbar aus
dem sokratischen Satz von dem doppelten Können des Guten ergibt.
Um sich aber das Verständniß der Folgerung nicht zu erschweren,
muss man zweierlei sich gegenwärtig halten. Erstlich dass Sokrates
nicht den Werth zweier Thaten, nämlich des willentlichen und un-
willentlichen Unrechthuns, vergleichend beurtheilt, sondern vielmehr
den Werth der handelnden Personen (der willentlich Handelnde, nicht
die willentliche That ist besser u. s. w.), zweitens dass er diesen
persönlichen Werth nicht mit dem Massstabe absoluter Beurtheilung
prüft, sondern nur im Sinne des Könnens, der Leistungsfähigkeit auf-
fasst. Hält man diesen Begriff des „Gut“seins fest, so ist die von
Sokrates gezogene Konsequenz gar nicht abzuweisen. Sie wird daher
auf allen untergeordneten Stufen des Thuns, ich meine, bei denen nicht
ein Konflikt mit sittlichen Aufgaben hervortritt, auch von Hippias un-
bedenklich zugegeben. Denn dass ein Läufer, Springer, Schütze, Mu-
siker u. s. w., der nur mit Willen langsam geht, stürzt, das Ziel
verfehlt, falsche Töne anschlägt u. s. w. in seinem Fache besser d. h.
leistungsfähiger ist oder mehr kann, als derjenige, dem dies bei allem
Eifer wider Willen begegnet, leuchtet ihm sofort ein. Es zeigt daher
wohl von sittlichem Gefühl, aber nicht von Logik, dass der Sophist
sich gegen die Ausdehnung der Folgerung auf das Unrechthun sträubt,
da doch auch auf dem sittlichen Gebiete die „Güte“ zunächst nichts
als eine gewisse intellektuelle Leistungsfähigkeit (ἐπιστήμη und δόναμις)
ist, bei welcher — freilich nur vorläufig — von dem psychologischen
Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen abgesehen wird. (Denn
nur bei einstweiliger Abstraktion von diesem Zusammenhang und dem

gezogenen Folgerung, dass, wer mit Willen fehle, besser sei als wer wider Willen, wirklich von Sokrates selbst stamme und dann ob diese Aufstellung wohl auch ernst gemeint sei. Weder das eine noch das andere kann zweifelhaft sein. Der Satz von dem zweifachen Können des Wissenden sammt der angegebenen Folgerung gehört ohne allen Zweifel dem historischen Sokrates an, da wir ihn nicht bloss in Platons Dialoge, sondern auch in Xenophons Denkwürdigkeiten (IV, 2, 19. 20. 21) finden; derselbe ist aber auch nicht bloss ironisch gemeint und etwa bloss zur Beschämung eingebildeten Scheinwissens verwendet, sondern durchaus lehrhaft gedacht, wie uns eine feierlich ernste Aeusserung des Sokrates in Platons Kriton (p. 44) bestätigt, welche das Vermögen das Uebelste zu thun mit dem Vermögen das Beste zu wirken in untrennbaren Zusammenhang setzt. („Wenn nur“, erwiedert er auf die Besorgnisse des Freundes, „wenn nur die Menge im Stande wäre das Uebelste zu thun, damit sie auch im Stande wäre das Beste zu vollbringen“, weil eben das Können des einen das Können des andern in sich schliesst.) Dass ferner dieser Satz von der Doppelseitigkeit des im Wissen liegenden Vermögens insbesondere auch im Hippias, dessen Inhalt nach dem Gesagten ganz im Boden des sokratischen Principis wurzelt,¹⁾ durchaus ernst gemeint sei, geht aus der Art hervor, wie er in diesem Dialoge behandelt wird. Er wird nirgends zurückgenommen, nirgends auch nur angezweifelt, er bleibt daher für das Urtheil des Lesers aufrecht; auch die von Sokrates gezogene bedingte Folgerung wird, so paradox sie klingt, als logisch nothwendig festgehalten, hingegen die Voraussetzung, unter der allein diese Folgerung eintritt, (die Voraussetzung nämlich, dass jemand mit Wissen und Willen Unrecht thue) wird am Schlusse des Dialoges auf eben so feine als ver-

Grundgesetz des Wollens konnte überhaupt die Voraussetzung gemacht werden, dass jemand mit Willen Unrecht thue.)

¹⁾ Michelis, Phil. Platons I. 271, trifft in dieser Beziehung vollständig das Richtige.

ständige Weise zurückgenommen.¹⁾ Dadurch wird aber die Folgerung selbst aufgehoben und auf jene Uebereinstimmung des Wollens mit der Erkenntniss hingewiesen, von der im folgenden § die Rede sein wird.

Der sokratische Ursprung und die ernste Bedeutung des Satzes von dem Doppelvermögen des Wissens ist daher unbestreitbar. Um ihn zu gewinnen, musste Sokrates von den psychologischen Beziehungen zwischen Wissen und Wollen vorläufig absehen und das Wissen für sich allein, eben nur als das Können irgend welcher Leistung, ins Auge fassen. Dies hat er auch gethan. So enge sonst nach der Seelenlehre des Sokrates der Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen ist und so gewiss namentlich in der Tugend beide Funktionen praktisch zusammenfallen, hat er sie doch in der Theorie auch sichtbar genug auseinandergehalten. So spricht er z. B. in der oben angeführten Stelle Xenophons Mem. III, 1, 4 offenbar von einem Wissen — des Arztes, Musikers, Strategen —, das nicht ohneweiters in Wollen und Handeln übergeht, sondern als ein blosses Können ruht und auf den Eintritt des entsprechenden Wollens wartet.²⁾ In gleicher Weise hält er auch anderwärts Wissen und Wollen auseinander. Er kann und muss dies, so lange der Inhalt des Wissens nicht als das Gute gedacht wird und daher auch nicht bestimmend auf den Willen wirkt, er kann es auch, so lange er überhaupt von dem psychischen Gesetz der Determination des Wollens durch das erkannte Gute abstrahirt. Eine solche bis ans Aeusserste getriebene Abstraktion ist es auch, die dem Sokrates an der besprochenen Stelle des Hippias gestattet die seiner Psychologie so ganz

¹⁾ Abgesehen von dem hypothetischen Charakter der ganzen Erörterung (376A *ὅταν ἄρα τὰ αἰσχροῦ ἐργάσῃται . . .*, dann *ὅταν περ ἀδικῇ . . .*) spricht besonders das vorsichtige εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος 376B sehr verständlich. Hermann, Plat. Phil. S. 248 f. Anm. 332. Zeller a. a. O. II, 1 S. 101, 1. Michelis, Phil. Plat. I, 271. Susemihl, I. 12. 14. Dagegen die irrige Auffassung bei Brandis, Entw. I, 237. ²⁾ Siehe S. 40 Anm. 2 und S. 37 Anm. 1.

widerstrebende Voraussetzung zu machen, dass jemand willentlich schlecht handle, und durch die daran geknüpfte Folgerung den Satz von der Identität der Tugend und des Wissens in die keckste Paradoxie zuzuspitzen.

Ziehen wir aus dem Gesagten das Ergebniss, so steht unzweifelhaft Folgendes fest: Rein theoretisch betrachtet, ohne Rücksicht auf das Wollen und seine Natur aufgefasst, ist jedes Wissen ein zu Entgegengesetztem befähigtes, über den verschiedenen Möglichkeiten gleich schwebendes Können. Der Wissende hat nicht nur den Akt, den er wirklich vollzieht, sondern ebenso dessen Gegentheil in seiner Gewalt, jede der zwei entgegengesetzten Handlungen ist nicht nur in sich (d. h. logisch) möglich, sondern auch möglich durch das Können des Wissenden.

Wir glauben diesen sokratischen Gedanken, welche jeden äusserlichen, mechanischen Determinismus vollständig ausschliessen und nur einen innern psychologischen offen lassen, die richtige geschichtliche Stellung einzuräumen, wenn wir sie als eine Vorarbeit bezeichnen, welche später Aristoteles, insbesondere im Interesse seiner Beweisführung für die Willensfreiheit, weitergebildet hat, indem er (entsprechend dem Wissen und Nichtwissen bei Sokrates) zweierlei Kräfte, die rationalen und die irrationalen, unterschied, von denen jene die Fähigkeit zu Entgegengesetztem, eine *potentia ad plura* besitzen, diese dagegen, durch ihre Natur zu Einem determinirt, nur Eines können.¹⁾

§ 14. Können des Guten = Wollen des Guten.

Theoretisch ist das Wissen ein Vermögen zu Entgegengesetztem; praktisch aber wird die *potentia ad plura* sofort eingeschränkt und auf Ein Glied des Gegensatzes gerichtet,

¹⁾ Eth. Nic. 1113b 5 ff. Metaph. 1046b 5 *καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου (δυνάμεις) πάσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλλοι: μία ἐνός.* Ibid. b 7. 20 f. 1050b 32. Vgl. Bonitz, Metaph. II, 381 sqq. 391 sq. Schwegler, IV, 159 f. und Parallelstellen III, 119.

sobald der Gedanke des Guten als bestimmendes Motiv herantritt. Dieser gibt den Ausschlag nach der einen oder der andern Seite. Der Flöten- und Citherspieler wird trotz der Doppelheit seines Könnens doch nur richtig oder nur unrichtig spielen, der Rechner nur richtig oder nur falsch rechnen, kurz jeder Kundige wird trotz der Doppelheit seines Könnens immer nur jenes Eine thun, das ihm vorkommenden Falles als gut erscheint. Ist daher in untergeordneten partikulären Dingen ein Wechsel des Thuns möglich, weil eben die Vorstellung des Guten sich ändern kann, so führt dagegen das Wissen im strengen Sinne, weil es feste, unveränderliche Einsicht ist, in seinem Bereich auch eine unveränderliche Determination des Wollens durch das wirklich Gute mit sich (Plat. Protag. 356CDE).

Wo daher Sokrates nicht theoretische Betrachtungen über die Leistungsfähigkeit des Wissens anstellt, wo er nicht die eingebildete Scheinweisheit durch paradoxe Folgerungen verwirrt und beschämt, sondern rückhaltlos seine ethisch-psychologische Lehre vorträgt (Mem. I, 4, 1. IV, 2, 40), da stellt er nicht die Doppelheit des Könnens, sondern die einfache Determination des Wollens durch das erkannte Gute in den Vordergrund oder wohl auch beide Momente nebeneinander. In der bereits erwähnten Stelle des Kriton: *Εἰ γὰρ ὄφελον, ὦ Κρίτων, οἷοί τε εἶναι οἱ πολλοὶ τὰ μέγιστα κακὰ ἐξεργάζεσθαι, ἵνα οἷοί τε ἦσαν αὐτῶν καὶ ἀγαθὰ τὰ μέγιστα, καὶ καλῶς αὐτῶν εἶχε. νῦν δὲ οὐδέτερα οἷοί τε· οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἀφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιῶσι δὲ τοῦτο ὅ τι αὐτῶν τύχῳσιν*, stehen das zwiefache Können einerseits und die zu Einem determinirende Kraft des erkannten Guten andererseits unmittelbar nebeneinander, da Sokrates aus dem Doppelvermögen des Guten und Schlechten nur das erstere, das Gute, hervorgehen lässt (*καὶ καλῶς αὐτῶν εἶχε*) — ein Beweis, dass sich der Meister des einen wie des andern Moments klar bewusst ist und die ausschlaggebende Aktion des erkannten Besten gleichsam auf dem Grunde eines mehrfachen gleichschwebenden Könnens spielen lässt.

Der Streit der verschiedenen Möglichkeiten, welche das Wissen umspannt, wird nach dem uns schon wohlbekannten Grundsatz, „dass jeder aus dem Möglichen (ἐκ τῶν ἐνδεχομένων) das wählt und thut, was er für das zuträglichste hält“ (Mem. III, 9, 4), unfehlbar geschlichtet; durch diese Triebfeder des „Besten“ wird das doppelte Können zu einem einseitigen Wollen (Thun) oder in aristotelischer Sprache, das zweifache *δύνασθαι* wird zum einfachen *ἐνεργεῖν* determinirt: das Wollen stimmt mit dem Wissen des Guten überein.

§ 15. Tugend = Wissen (= Können = Wollen).

Nur auf diesem Wege, nämlich durch den Hinweis auf das Grundgesetz des Wollens und die determinirende Kraft der Vorstellung, gelangt Sokrates dazu die verschiedenen Arten der Tugend und die Tugend überhaupt dem entsprechenden Wissen gleichzusetzen.

So in Xenophons Denkwürdigkeiten. Die Gerechtigkeit ist das Wissen der das gegenseitige Verhältniss der Menschen ordnenden Gesetze. Um aber die beiden Begriffe, das Wissen dieser Gesetze einerseits, das Wollen und Befolgen derselben (= Gerechtigkeit) andererseits als Subjekt und Prädikat in einem Urtheil verknüpfen zu können (*ὁ εἰδὼς τὰ περὶ τοῦ ἀνθρώπου νόμιμα = δικαιοσύνη*), schiebt Sokrates eine vermittelnde Gedankenreihe dazwischen, aus welcher der Satz von dem determinirenden Einfluss der Vorstellung des Guten als derjenige hervorragt, der die psychologische Entscheidung enthält. Nämlich der uns schon wohlbekannte Gedanke, dass niemand anders handle, als er glaubt handeln zu sollen,¹⁾ stellt die nothwendige psychologische Vermittlung zwischen dem Wissen und Wollen (Thun) her. Mem. IV, 6, 5. 6. Der gleiche Grundgedanke, nur in andern Aus-

1) Mem. IV, 6, 6. *Εἰδότες δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἷσι τινας ὀρεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν τὰυτα; Ὅνκ οἶμαι, ἔφη. Οἷδας δὲ τινας ἄλλο ποιοῦντας ἢ ἃ οἶονται δεῖν; Ὅνκ ἔγωγ', ἔφη. Vgl. S. 16.*

druck gefasst, gibt bei der Definition der Frömmigkeit und Tapferkeit die Verknüpfung zwischen der Erkenntnis und dem entsprechenden Handeln (Mem. IV, 6, 2. 3. 10. 11), und ebenso wieder zwischen der Tugend überhaupt (ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετή) und dem Wissen des Schönen und Guten (Ibid. III, 9, 5).

Nicht anders verfährt Sokrates bei Platon. Im Protagoras schickt er der neu aufzunehmenden Beweisführung, dass Tapferkeit Wissen sei, seine Hauptgedanken über das Wesen des Begehrens, welches immer auf das Gehe, was als gut, und das vermeide, was als übel vorgestellt wird, in streng formulirten Sätzen voran (358CDE) und erklärt diese ausdrücklich als die Grundlage der weitem Untersuchung (359A οὕτω δὲ τούτων ὑποκειμένων . . .) ¹⁾ d. h. er sagt es uns mit aller Deutlichkeit, dass die Identität des Wissens und der Tugend nur auf dem strengen gesetzlichen Zusammenhang zwischen dem Wissen und Wollen des Guten beruhe, daher nur von diesem Gesichtspunkt aus zu gewinnen und aufzufassen sei.²⁾

Das Wissen im strengen Sinne nämlich, in welchem Sokrates es immer nimmt, wenn er von der Tugend spricht, ist Wissen des Guten (§ 12); jedes Wissen ist aber auch ein Können des Gewussten (§ 13); das Wissen ist somit ein Können des Guten; als solches trägt es eine doppelte Zuversicht in sich: einmal die Gewissheit die vorliegende Angelegenheit nach Begriff und Zweck richtig zu behandeln, und zweitens das von keinem Zweifel beirrte Vertrauen nur durch eine solche Behandlung das Gute d. i. das Ziel alles Begehrens zu erreichen, durch ihre Unterlassung hingegen es zu verfehlen. Dieses Wissen als das seines Erfolges un-

¹⁾ Diese Untersuchung ist auch deshalb werthvoll, weil sie nicht immer das Thun statt des Wollens setzt, sondern sich häufig des Ausdrucks ἐθέλειν bedient: 358D und E. 359E 360A. ²⁾ Andere Beispiele des sokratischen Tugendbegriffes bei Platon sind: Lach. 195A. 199C. Protag. 332A ff. Aristoteles bestätigt ihn Eth. Nic. Γ, 1116b 4. 5. Z. 1144b 18 ff.

mittelbar sichere Können des Guten trägt somit auch die denkbar klarste und stärkste Motivation des Willens in sich und bestimmt ihn dadurch zu einer mit der Erkenntniss harmonirenden Bewegung. Die Frucht dieser Uebereinstimmung ist das Guthandeln, εἰς πράττειν.

So ist also das Wissen die erzeugende Macht der Eupraxie auf dem von ihm beherrschten Gebiet. Mem. IV, 2, 26: ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονται τε ὧν θέονται καὶ εἰς πράττουσιν. Deckt das Wissen den ganzen Umkreis der ἀνθρώπεια πράγματα, dann fehlt die Eupraxie auf keinem Punkte, die praktische Vortrefflichkeit ist vollendet, Tugend im vollen Sinne, und der Mensch tritt in die höchste Stufe allseitigen Gutseins und damit in die Eudämonie. Denn unter dieser Bedingung, nämlich „wenn Einsicht leitet, laufen alle Unternehmungen und Ertragungen der Seele schliesslich in Glückseligkeit aus.“ Plat. Men. 88C. (Vgl. damit die für den sokratischen Begriff des Wissens und dessen Ausbreitung über das gesammte Gebiet der menschlichen Lebensverhältnisse besonders wichtige Stelle der Memorabilien IV, 1, 2: ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις ἐκ τοῦ . . . ἐπιθυμῆν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὧν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εἰς χρῆσθαι τοὺς γὰρ τοιοῦτους ἤγειτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτοὺς τε εὐδαιμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις θύνασθαι εὐδαιμονας ποιεῖν.)

Zwischen Wissen, Tugend und Glückseligkeit besteht somit kausaler Zusammenhang. In diesem wurzelt auch die enge Beziehung der sokratischen Tugendlehre zur Theorie des Begehrens. Die Vollkommenheit der Intelligenz auf dem Gebiet der menschlichen Lebensaufgaben bewirkt die gleiche Vollkommenheit des praktischen Verhaltens d. i. des Wollens und Thuns und bringt dadurch das Begehren zu seiner Erfüllung. Denn von der Intelligenz geleitet thun die Menschen wirklich, was sie eigentlich wollen

(ὁ βούλονται), und es kommt der Grundwille in den einzelnen Begehrungsakten so richtig zur Geltung, dass er endlich sein naturgemässes Ziel, die Glückseligkeit, erreicht.

Derselbe Nexus zwischen Wissen, Tugend und Glückseligkeit scheint in geistreicher Weise, aber gleichsam nur in kurzen Schlagworten angedeutet in Xenophons Denkwürdigkeiten IV, 5, 11. 12. Obwohl Dindorf, Krohn (Xenophon und Sokrates S. 102) und Schenkl ¹⁾ das ganze Kapitel als unecht verwerfen, Schneider wenigstens den Schlussabsatz (§ 12) und damit einen Theil unserer Stelle verurtheilt, so muss ich doch, gleichgiltig wer immer der Verfasser sein möge, jedenfalls den Gedankeninhalt des Kapitels für Sokrates in Anspruch nehmen, da derselbe durch andere, sicher echte Stellen als sokratisches Eigenthum bestätigt wird. Der Wissende nämlich (das dürfte die Anschauung sein, die hinter den Schlagworten steckt) ²⁾ überschaut das gesammte nach Gattungen und Arten logisch geordnete Gütersystem (λόγῳ . . . διαλέγει κατὰ γένη nml. τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων). Er stellt also zu oberst den klaren Begriff der Eudämonie oder des höchsten allgemeinen Gutes, das alle einzelnen Güter umfasst, und ordnet in logischer Reihenfolge die Mittelglieder d. i. die mittelbaren oder partikulären Güter unter. Durch die Einordnung in dieses System gibt er denselben die ihnen gebührende richtige Stellung, während sie, für sich allein gesetzt, amphilogischer Natur sind. Mit dieser theoretischen Dialektik des Wissenden stimmt seine praktische vollständig zusammen d. i. sein plannässiges Ergreifen des Guten durch Wollen und That harmonirt vollständig mit der theoretischen Einsicht. Denn der Willensakt hat immer das Gute zum Motiv und greift aus mehreren Möglichkeiten unfehlbar dasjenige heraus, was sich ihm als

¹⁾ In seinen verdienstvollen „Xenophontischen Studien“, Sitzungsber. der Akad. der Wiss. in Wien, Hist.-phil. Kl., Bd. 80 S. 133 f. Vgl. unten S. 86. ²⁾ Vgl. Fouillée „La philosophie de Socrate“ I, 169. 195 und zu Xenoph. Mem. IV. 5, 11. 12 die Erklärer Bornemann, Kühner, Breitenbach.

das Beste darstellt. Wer daher die Rangordnung und gegenseitige Beziehung der Dinge nicht kennt, kann und muss fehlgreifen (*ἀμαρτάνειν* Mem. III, 9, 5) d. h. er muss schlecht sein; wer aber die ganze richtig gegliederte Gütertafel überschaut und auf derselben die Beziehungen jedes partikulären zum höhern Gut d. i. jedes Mittels zu seinem Zweck und endlich aller zum höchsten Gute klar vor sich hat, dem spiegelt keine trügerische Vorstellung ein Uebel im Gewande des Guten vor, auf ihn wirkt also kein unechtes scheinbares Motiv; ihn determinirt nur, wornach das innerste Wollen verlangt, das Gute selbst. Die systematische Ordnung, welche die logische Gütertafel enthält (*λόγῳ διαλέγει κατὰ γένη*), wiederholt also der Wissende in Wollen und That (*ἔργῳ διαλέγει κατὰ γένη*) und gelangt damit an das Ziel alles Begehrens. Der Wissende verbindet also mit der intellektuellen Vortrefflichkeit (*διαλεκτικώτατος*) die praktische (*ἄριστος*) und erreicht dadurch die Glückseligkeit (*εὐδαιμονέστατος*).

§ 16. Das Wollen und der Tugendbegriff.

Der Tugendbegriff des Sokrates ist nicht verständlich ohne seine Theorie des Begehrens, seine Definition enthält aber dennoch keine ausdrückliche Aussage über die erforderliche Gestaltung des Willens. Der Grund für das eine wie für das andere liegt nahe.

Die Tugend offenbart sich in richtigem Wollen und Handeln¹⁾ und führt dadurch zur Eudämonie d. i. zum eigentlichen Gegenstand alles Begehrens. Tugend und Wollen, Tugendlehre und Theorie des Begehrens hängen daher auf's engste zusammen; Sokrates musste deshalb bei Begründung seines Tugendbegriffs immer das Objekt und Gesetz alles Wollens in's Auge fassen, um den Nachweis zu führen, dass

1) Alles Schöne und Gute wird durch die Tugend vollbracht, *τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται*. Mem. III, 9, 5. Es ist ein Kennzeichen der Gerechtigkeit, dass sie nicht will Unrecht thun. Ἄλλ' ὅμηρον ἔγωγε, ἔφη ὁ Σωκράτης, τὸ μὴ θελεῖν ἀδικεῖν ἱκανὸν δικαιοσύνης ἐπίδειγμα εἶναι. Ibid. IV, 4, 12.

jene psychische Vortrefflichkeit, welche er als Tugend bezeichnete, wirklich zum richtigen Handeln und dadurch an's eigentliche Ziel des Wollens führe. Aber in der Definition selbst konnte er dem Willen keinen Platz einräumen, weil derselbe die konkrete Richtung auf das wirklich Gute nicht selbst bestimmt, sondern nur von der Einsicht empfängt, diese letztere also die erzeugende Macht aller praktischen Vortrefflichkeit ist. Folgerichtig musste er den Sitz der Tugend ganz in das Wissen des Guten verlegen, ¹⁾ weil nach seiner Psychologie mit dem Wissen auch das Wollen des Guten schon mitgesetzt ist wie mit dem Grunde die Folge. Nach sokratischer Anschauung ist das, was wir heute die Güte des Willens nennen würden, nämlich die beharrliche Richtung auf das wirklich Gute, nur das Produkt, nicht aber ein Faktor der Tugend. Gerade diese Erwägung, dass das Wollen, obwohl mit der Tugend auf's engste zusammenhängend, doch kein mitbewirkendes Element derselben ist, weil es jenen Vorzug der Seele, welchen die Tugend ausdrückt, nicht begründen hilft, veranlasst den Sokrates, nach seiner deutlichen Erklärung in Platons Menon, aus der vorgeschlagenen Definition: „die Tugend ist das Wollen und Können des Guten,“ ἔστιν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαι τε τὰγαθὰ καὶ δύνασθαι, das Merkmal des Wollens als nicht hergehörig auszuschneiden. Men. 77B—78C.

Das gleiche Ergebniss gewinnen wir durch folgende logisch-psychologische Betrachtung. Konstruiren wir nämlich den Tugendbegriff mit Rücksicht auf das im Wissen liegende Doppelvermögen, so stellt sich die Sache so:

Wie in jedem Wissensgebiete der Sachkundige zur Wahrheit und Lüge die gleiche Befähigung hat, so kann, wenn

¹⁾ Ein deutlich erkennbares, wenn auch nicht ganz getreues Bild dieser Lehre spiegelt sich auch in der Rede des „Anklägers“ ab, der als anstössig hervorhebt, dass Sokrates auf das Wohlwollen der Freunde gar keinen Werth lege, dagegen allen auf ihr Wissen und Können. Mem. I, 2, 52. Ueber den „Ankläger“ vgl. Schenk l a. a. O. S. 87 ff.

er will, der Wissende in seiner Sphäre entweder richtig handeln oder absichtlich fehlen. Unter den Gattungsbegriff „wissend“ werden sich also zwei Artbegriffe, deren differentia specifica einerseits in der Uebereinstimmung, andererseits in der Nichtübereinstimmung des (Wollens und) Handelns mit dem Wissen liegt, unterordnen, der eine mit den Merkmalen: „wissend + willentlich richtig handelnd“, der andere mit den Merkmalen: „wissend + willentlich fehlend“. So lassen sich, so lange von dem Guten als Motiv des Wollens abgesehen wird, die mehrgenannten Begriffe: ein guter (tüchtiger) Rechner, ein guter Orthograph u. s. w. je in zwei Artbegriffe zerlegen: „rechenkundlg + willentlich richtig rechnend“, und: „rechenkundig + willentlich falsch rechnend“ u. s. w. Aehnliche Gegensätze würden sich unter der oben S. 44, 1 gemachten Voraussetzung auch auf dem Boden des Sittlichen ergeben: 1. „das Gute wissend + das Gute wollend,“ und 2.: „das Gute wissend + das Gute nicht wollend.“ Da aber das Gute, wo es einmal Inhalt der Erkenntniss ist, auch sofort determinirendes Motiv des Wollens wird, so fällt der zweite Artbegriff als logisch und psychologisch unmöglich weg und der erste, allein übrig bleibende: „das Gute wissend + das Gute wollend“, fällt mit dem Gattungsbegriff: „das Gute wissend“, als identisch zusammen; die Angabe des Artunterschiedes hat daher zu unterbleiben, da er nichts hinzufügt, was nicht durch die Gattung schon gesetzt ist.

So ist also das Wollen aus dem Begriff der Tugend ausgeschieden, weil es denselben nicht mitbegründet, ist aber andererseits doch mit demselben verbunden, weil es dessen unmittelbare Folge ist. Intellectuelles und Praktisches, Wissen und Wollen lassen sich daher wohl zum Behufe theoretischer Betrachtung auseinanderhalten, aber nicht sachlich trennen; sie bilden eine unlösliche Verbindung, in welcher freilich die beiden Glieder nicht von gleichem Gewicht und Werth sind, indem das Intellectuelle den Primat behauptet, das Praktische seine Dependenz ist.

Die Tugend ist daher wohl ein ausschliesslicher Vorzug des Intellekts, aber ein solcher, der das Praktische als Konsequenz in sich trägt. Dies spricht im Grunde auch schon der Tugendbegriff selbst aus, wenn man ihn im sokratischen Geiste interpretirt. Denn jenes Wissen, welches die Tugend ausmacht, setzt seine Gegenstände, welcher Sphäre sie immer angehören mögen, in Beziehung zum höchsten Zweck (§ 12), hat also immer das Gute d. i. das wahrhaft Begehrenswerthe und darum eigentlich Begehrte zu seinem Inhalt. Die Tugend ist daher das Wissen des eigentlich Begehrten, und da Wissen auch Können ist, ist sie das Können des eigentlich Begehrten d. h. also ein Wissen, das nicht bloss die wahrhaft begehrenswerthen Ziele, sondern auch die Mittel ihrer Erreichung und damit auch die Motive des Begehrens in sich trägt.

Die Tugend ist daher Einsicht, die aber aus sich selbst zur That schreitet, sie ist sittliche Theorie, die aus sich selbst lebendige Praxis wird. Bei dieser Zusammengehörigkeit kann es nicht fehlen, dass, wo von Tugend die Rede ist, Sokrates auch beide Momente hervorhebt, ihre Harmonie betont und die Möglichkeit eines Zwiespaltes ausschliesst. So in Platons Protagoras und Gorgias. Wissen und Wollen sind da einstimmig im Bejahen des Guten. Die vulgäre Meinung, „dass viele zwar die Erkenntniss des Guten haben, aber nicht den Willen es zu thun“, πολλός τις . . . γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα ὄχι ἐθέλειν πράττειν, wird als ein Widerspruch gegen die menschliche Natur zurückgewiesen, dagegen aber die bedingungslose Folgsamkeit alles Thuns (Wollens) gegen die Gebote des Wissens (ὁ ἄν ἡ ἐπιστήμη κελεῖ) behauptet. 352BCD. Nach Gorgias 460BC „ist gerecht, wer das Gerechte versteht, dieser will aber nothwendig das Gerechte thun (ἀνάγκη . . . τὸν δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν).¹⁾ — Wissen und Wollen sind eben so

¹⁾ Vgl. Deuschle-Cron, Platons Gorgias (2. Aufl., 1867) zu p. 460C und Cron's verdienstvolle „Beiträge zur Erklärung des Gorgias“ (Lpzg. 1870) S. 101 ff.

einstimmig in der Ablehnung des Schlechten. „Es liegt nicht in des Menschen Natur den Willen zu haben (ἐθέλειν) auf das auszugehen, was er für schlecht hält . . .“ (358DE); was also die Vorstellung verwirft, wird auch vom Willen verworfen. Der Gerechte d. h. wer das Gerechte weiss, wird nach der eben angeführten Stelle des Gorgias „nie Unrecht thun wollen“, οὐδέποτε βουλήσεται . . . ἀδικεῖν.

Von da aus fällt nun das richtige Licht auf eine vielbesprochene Stelle Xenophons, welche zwar Wissen und Thun als Merkmale der Tugend nennt, aber beide nicht wie koordinirte Begriffe nebeneinander, sondern wie Bedingung und Bedingtes im Verhältniss der Unterordnung aufführt. Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γινώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Mem. III, 9, 4. Wie die Participialkonstruktion lehrt und der weitere Verlauf der Stelle (namentlich auch Absatz 5) ausdrücklich bestätigt (vgl. unten S. 72), ist hier das Wissen nicht etwa als ein erstes Merkmal der Tugend neben ein von ihm unabhängiges zweites gestellt, sondern es ist die Erkenntniss (εἰδότα, γινώσκοντα) als die intellektuelle Kausalität mit dem Thun (χρῆσθαι, εὐλαβεῖσθαι) als dem von ihr abhängigen Willenseffekt in die engste Verbindung gesetzt (Fouillée l. l. I, 174). Es war daher ein grosser Irrthum, als Lasaulx die oben angeführte Stelle in einer Weise auffasste und wiedergab, als ob das Wissen nur normativ, nicht kausal auf das Wollen wirkte, das Wollen aber ein unabhängiger über seine eigene Richtung selbst entscheidender Faktor wäre, wie denn überhaupt Lasaulx die Lehre des Sokrates so auslegt, dass die Uebereinstimmung des Wollens mit dem Erkennen nicht schon eine naturgesetzliche Nothwendigkeit ist, sondern erst durch freithätige Bemühungen erreicht werden soll.¹⁾

¹⁾ Des Sokrates Leben, Lehre und Tod . . . München, 1858 S. 40 vgl. auch 41 und 47. — Man begegnet immer noch den auffallendsten

§ 17. Positive und negative Seite der Tugend. Charakter.

Obige Stelle Xenophons lässt uns aber auch auf eine weiter ausblickende, für die Psychologie wie für die Ethik gleich interessante Auffassung der Tugend bei Sokrates schliessen. Diese hat nämlich eine positive Seite, die σοφία, und eine negative, die σωφροσύνη; sie ist Erkenntniß und Uebung des Guten, τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γινώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς = σοφία, Wissen und Vermeidung des Schlechten, τὰ αἰσχρὰ εἰδότεα εὐλαβεῖσθαι = σωφροσύνη. Beide sind nach Sokrates von einander untrennbar, σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.¹⁾ Diese Untrennbarkeit ergibt sich zunächst wohl schon aus der besprochenen Doppelseitigkeit des Wissens und des mit ihm identischen Vermögens. Das Wissen des Guten ist nämlich auch Wissen des Schlechten, ist somit das Vermögen das Gute oder das Schlechte zu thun, das Schlechte oder das Gute zu unterlassen. Nehmen wir nun aber das Grundgesetz alles Begehrens heran, so folgt aus diesem Wissen mit Nothwendigkeit die Erfüllung des Guten einerseits, die Vermeidung des Schlechten andererseits, σοφία und σωφροσύνη sind somit untrennbar. Wir finden aber bei Sokrates auch eine mehr auf die psychischen Vorgänge selbst eingehende Betrachtung, durch welche die Bestimmung von den zwei Seiten der Tugend ihre Begründung finden könnte. Um nämlich das Gute zum Vollzug zu bringen, muss die Tugend die etwa entgegenstehenden Hemmungen (τὰ κωλύοντα . . . Mem. IV, 5, 3. 4) überwinden. Als solche führt Sokrates in seiner noch dürftigen Psychologie bei Xenophon immer wieder die Begierden

Missverständnissen der Tugendlehre des Sokrates und besonders des Satzes: Tugend ist Wissen. So bei N. J. Laforet, Philosophie ancienne, Bruxelles 1867, Tome I p. 355; ebenso bei J. Frauentädt, Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt (Lpzg. 1869), S. 280 ff: „Wissen und Wollen des Guten. Trennbarkeit beider“.

¹⁾ Vgl. zu dieser Stelle Feuerlein, Sittenlehre des Alterthums S. 63.

nach Sinnengenuss: Essen, Trinken, Geschlechtslust, Bequemlichkeit, auf.¹⁾ Zugleich mit der Intelligenz dem Menschen eingepflanzt wirken dieselben auf die Seele und suchen sie zu bestimmen ihnen und der Sinnlichkeit, τῷ σώματι, rasch gefällig zu sein.²⁾ Geschieht dies im Unmass, so können sie zu solcher Stärke anwachsen, dass der Mensch die Macht über sie verliert (ἀκρασία) und in ihre Knechtschaft (δουλεία) geräth. Tritt dies ein, so lenken sie die Aufmerksamkeit vom Guten ab und hemmen dessen Erkenntniss und Uebung, hindern so das Gute, erzwingen das Schlechte.³⁾

Soll daher Tugend bestehen, so bedarf sie einer verneinenden, die Lüste zügelnden Kraft. Diese Kraft, welche wir einem starken Willen beilegen,⁴⁾ besitzt bei Sokrates das Wissen und zwar dadurch, dass es dem scheinbar Guten das wirklich Gute oder, für den sokratischen Standpunkt noch bezeichnender, der untergeordneten Lust des Augenblicks eine höhere dauernde Befriedigung entgegenhält und so die hemmenden Feinde durch deren eigene Waffe, die Lust (nämlich die Aussicht auf grössere bleibende Geistesfreude), überwindet.⁵⁾ Die sokratische Tugend hat somit beide Seiten, die σοφία hat auch die σωφροσύνη an sich.

Diese Eigenschaft der σοφία, als verneinende Tugend aufzutreten, wird auch vom platonischen Sokrates im Dialog Protagoras aufrecht erhalten: οὐδὲ τὸ ἦρτω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο

¹⁾ Mem. I, 5, 1. II, 1, 1 ff. 6. 1. ²⁾ Mem. I, 2, 23. ³⁾ Ibid.

II, 6, 1. IV, 5. ⁴⁾ Krohn a. a. O., der sonst bezüglich der Bedeutung der σοφία und σωφροσύνη das Richtige trifft, nennt σωφροσύνη die Tugend des Willens oder den Charakter. S. 99. 112—114. Fouillée l. l. I, 173 trifft den Sinn der beiden Bezeichnungen nicht, wenn er sagt: Σοφία est la *sagesse theorique, intellectuelle*; σωφροσύνη est la *sagesse pratique, morale*, qui consiste principalement (?) à s'abstenir du mal et pour cela à vaincre les passions par la tempérance. ⁵⁾ Mem. IV, 8, 6. I, 6, 8. 9. τῷ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μᾶρδῃ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἷσι τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερον ἔχειν τούτων ἡδῆς ἢ οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ἀφελήσαν ἀεὶ; Diese Gedanken kehren in allgemeinerer sehr präziser Fassung in Platons Protagoras wieder, vgl. insbesondere 356B. 357C.

τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἐαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία. 358C.¹⁾

Der Wissende determinirt also alle seine wechselnden Gemütszustände durch sein konstantes Wissen; er lässt die einen zu, weist die andern ab, je nachdem er sie auf der exakten Wage seines sittlichen Urtheils schwer genug oder zu leicht befunden,²⁾ er handelt also nach festen im Wissen liegenden Principien. Während die blosse Vorstellung des Guten (ἢ τοῦ φαινομένου δόναμις Protag. 356D) selbst wechselt und durch ihre wandelbaren Bilder des Guten Schwanken, Wechsel und Irren, kurz Willkür, in die Seele bringt,³⁾ gibt ihr das Wissen (nach einem zweiten von Sokrates gebrauchten Bilde) einen unveränderlichen Massstab, an den alle Begehungen gelegt werden. Dadurch gewinnt sie Ruhe, Einheit mit sich selbst und festes Beharren⁴⁾: Charakter. Sokrates selbst führt seine eigene Lebensweise, deren Klarheit, innern Zusammenhang und feste Haltung wir bewundern, auf eine starke Wurzel zurück: den ausnahmslosen Gehorsam gegen die Vernunft (πεῖθεσθαι . . . τῷ λόγῳ Crit. 46BC).

§ 18. Vergleich des sokratischen Tugendbegriffs mit dem unsrigen.

Ehe wir von dem Gegenstande scheiden, vergleichen wir noch kurz den sokratischen Tugendbegriff mit dem unsrigen. Sie haben mit einander gemeinsam, dass beide die volle Uebereinstimmung zwischen dem Wollen und dem sittlichen Wissen enthalten, unterscheiden sich aber sowohl in

1) κρείττω ἐαυτοῦ (εἶναι) = Ueberwindung der unvernünftigen Seelenregungen. Vgl. meine Ausgabe von Platons Protagoras, Innsbruck 1857, zu p. 358C. 2) Protag. 356B ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἰσταναι ἄνθρωπος . . . στήσας ἐν τῷ ζυγῷ εἰπὲ πότερα πλείω ἐστίν.

3) Ebend. CD. 4) Ebend. Ε ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἢ συχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; Bei Stobaeus I. I. I, 12 sagt Sokrates: Ἀνδρῶς μὲν ἐπὶ βίας, σπουδαῖος δὲ ἀνὴρ ἐπὶ καλῆς προαιρέσεως ἐστὼς ἀμετακίνητος ὀφείλει εἶναι.

der Bestimmung jedes der beiden Glieder (Wissen, Wollen) als ihres gegenseitigen Verhältnisses. Wir denken das sittliche Wissen als die volle Einsicht in die von aller eudämonistischen Zuthat freien praktischen Ideen; den Willen denken wir in dem Masse biegsam, dass sein Verhältniss zum sittlichen Wissen ebensowohl ein disharmonisches als ein harmonisches sein kann; wir finden endlich die Tugend in der Angemessenheit des ganzen Wollens einer Person an ihre ganze d. h. alle sittlichen Ideen umfassende Einsicht, also in einem harmonischen Verhältniss, in welchem das Wollen ein so selbständiges Glied ist und betont werden muss wie das normativ thätige Wissen. Bei Sokrates aber hat das Wissen zu seinem Inhalt die Eudämonie und ihre Bedingungen, das Wollen hat keine Biegsamkeit, sondern nur Folgsamkeit gegenüber dem kausal wirkenden Wissen, das Verhältniss beider ist daher durch das eine determinirende Glied festgestellt.

§ 19. Innere Freiheit und Unfreiheit.

Jenen innern Zustand, der durch die sittliche Einsicht begründet wird, hat Sokrates als Freiheit, sein Gegentheil als Unfreiheit bezeichnet. Er hat durch die Auffassung, die damit ausgesprochen ist, nur eine nothwendige Konsequenz aus seinen Grundanschauungen gezogen und damit auf's neue gezeigt, dass er sich eine Reihe zusammenhängender Sätze, eine Art von Theorie über das Begehren gebildet hat. Es möge zunächst die Unfreiheit, dann die Freiheit im sokratischen Sinne zur Darstellung gelangen.

1. Der Unwissende ist a) unfrei ($\alpha\nu\epsilon\lambda\epsilon\theta\theta\epsilon\rho\sigma\varsigma$) und vollbringt b) das Böse wider Willen ($\xi\kappa\omega\nu$).¹⁾

¹⁾ Ich übersetze $\xi\kappa\omega\nu$ durch „mit Willen“, „willentlich“ (man gestatte dieses Wort); $\alpha\nu\kappa\omega\nu$ durch „wider Willen“, „unwillentlich“. Die gewöhnliche Uebersetzung mit „freiwillig“ und „unfreiwillig“ bringt nur zu leicht den Gedanken der „Willensfreiheit“, somit einen hier noch ganz fremden Gesichtspunkt heran und hindert die richtige Auffassung.

a) Jeder Mensch, der unwissende wie der wissende, verlangt naturnothwendig nach dem Guten; aber der unwissende wird in seinem konkreten Streben darnach von falschen Vorstellungen d. i. den sogenannten Lüsten und ähnlichen Regungen determinirt ¹⁾ und schliesslich, seinem Grundwillen zuwider, zu einem Ziele hingedrängt, das ihm durchaus widerspricht; denn während er nur das Gute will, findet er sich am Schlusse der Handlung vor das Schlechte gestellt, das er nicht will. Die falschen Vorstellungen, die ihn determiniren, oder in der Sprache des täglichen Lebens: die Lüste, die ihn beherrschen, sind also für den Unwissenden ein Hinderniss und eine Nöthigung zugleich: ein Hinderniss das wirklich zu erstreben, was er in seinem tiefsten Wesen verlangt, eine Nöthigung das zu thun und hinzunehmen, was er verabscheut. Kräfte in sich tragen, die einen hindern das Gute, auf das im Grunde alles Streben gerichtet ist, zu thun, dagegen aber nöthigen das Schlechte, das der Natur des Menschen widerstrebt, zu vollbringen, heisst unfrei sein.²⁾ Der Unwissende ist daher unfrei; wer das Gute, Schöne und Gerechte nicht versteht, überhaupt wem es an der praktischen Einsicht gebricht, der ist ein sklavenartiger Mensch, ja er unterscheidet sich nicht mehr von dem vernunftlosen Thier.³⁾ So hebt also Sokrates die in der Unwissenheit liegende Unfreiheit nicht bloss durch ihren Namen (ἀνελεύθερον) und die stärksten Ausdrücke, wie: „Hinderniss“, „Zwang“ und „Gewaltherrschaft“, hervor, sondern zeichnet auch ihr Wesen scharf und sicher als eine

1) Siehe S. 23 Anm. 2. 2) Mem. IV, 5, 3. 4. 5. Ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτεστα, νομίζει τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; Ἥκιστα, ἔφη. Ἴσως γὰρ ἐλεύθερον φαίνεται σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτεστα, εἴτα τὸ ἔχειν τοὺς κωλύοντας τὰ τοιαῦτα ποιεῖν ἀνελεύθερον νομίζεις; Παντάπασί γε, ἔφη. Im weitem Verlauf der Stelle nennt Sokrates die Lüste d. i. die falschen sittlichen Vorstellungen δεσπότης. . . . τὰ μὲν ἄριστα κωλύοντας, τὰ δὲ κάκιστα ἀναγκάζοντας. 3) Mem. I, 1, 16. IV, 2, 22. 5, 11. I, 5, 5. Vgl. auch Stobaeus l. I. I, 105 (n. 85).

Knechtschaft (*δοουλεία*), welche das Gute verwehrt, das Schlechte aufnöthigt.¹⁾

Diese Darstellung, die wir Xenophons Memorabilien entnehmen, findet ihre Bestätigung und Ergänzung durch echt sokratische Aeusserungen bei Platon über das Verhältniss des Willens zum Bösen.

b) Aus obiger Anschauung folgt nämlich sofort nicht nur, dass der Mensch das Böse wider Willen (*ἄκων*) thut, sondern auch, in welchem Sinn dieser paradox klingende Satz zu fassen ist. Sokrates leugnet nämlich nicht, sondern behauptet selbst, dass die konkrete Begierde und Handlung sich den Lüsten widmen, Raub, Mord und überhaupt Unrecht zu ihrem nächsten Objekte haben könne (Gorg. 466D), aber nur in der irrigen Voraussetzung eines dadurch zu erreichenden Guts, eines Fortschritts in der Eudämonie, nicht aber mit der Erkenntniss des schlechten Enderfolgs. Was an solchen Handlungen eigentlich gewollt wird, ist immer ein Gut und schliesslich die Eudämonie als letztes Ergebnis; ein Hinderniss der Eudämonie, also ein Uebel für sich, schliesslich Unglück und Elend zu wollen läuft dem Wesen des Menschen und seines Willens zuwider²⁾. Thut daher der Mensch dennoch solches, das wirklich schlecht ist, so thut er das Gegentheil des Gewollten und handelt im Widerspruch mit dem Grundwillen (*ἄκων*). Protag. 345DE. Apolog. 26A. 37A. Dieser Widerspruch fällt zusammen mit der eben unter a) besprochenen moralischen Unfreiheit; denn diese besteht ja in dem Zwiespalt zwischen der bleibenden Tendenz des Grundwillens und der irrigen Auffassung des Guten, oder mit andern Worten: in der Disharmonie der *βούλησις* und der *δόξα τοῦ βέλτιστου* d. i. des Endwillens und der Wahl der Mittel. Denn wie Sokrates im Gorgias

¹⁾ Mem. IV, 5, 5. ²⁾ Men. 77B—78A. Protag. 358CD. Vgl. auch Apolog. 25D ff. „Nullus intendens ad malum operatur.“ (*οὐδένα . . . ὁπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον* Arist. Eth. Nic. III, 3. 1145b 24 f.) Thomas von Aquino s. S. 31.

mit aller Schärfe und Klarheit ausführt, thut der Unfreie wohl, was er für das Beste hält, aber er thut nicht, was er als schliesslichen Endzweck will. Οὐδὲν γὰρ (unml. φημι αὐτοῦς) ποιεῖν ὧν βούλονται . . . , ποιεῖν μέντοι ὅ τι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι. Gorg. 466E. Vgl. auch 467D. 468C.¹⁾

2. Ein ganz anderes Bild zeigt das Wissen und seine Wirkung im Innern des Menschen. Wie bereits oben (S. 42 ff.) auseinandergesetzt worden, bringt das Wissen, weil es die Erkenntniss des Richtigen und seines Gegentheils ist, einmal die formelle Möglichkeit das eine oder das andere zu thun d. h. formelle Freiheit; zweitens aber bringt es, weil es die Kraft ist das Gute d. i. das eigentlich Gewollte auch im konkreten Handeln anzustreben und zu erreichen, dem Menschen auch reelle innere Freiheit, die (nicht mit unserer Willensfreiheit zu verwechseln) nichts anderes ist als das reelle Vermögen zur Vollbringung des Guten²⁾; seine Handlungen sind daher, wie die Tugend selbst, willentlich d. h. dem Grundwillen entsprechend.

a) Das Wissen bringt innere Freiheit. Der Mensch verlangt nämlich naturgemäss das Gute, das Wissen zeigt ihm nun das Verlangte und bringt die Kraft es zu erreichen (δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθά). Das Wissen ist daher für ihn nicht, wie die falsche Vorstellung, eine nöthigende, sondern eine befreiende Macht. Es erlöst ihn von

¹⁾ Von Cron-Deutschle: „Dispositionen der Apologie und des Gorgias“ S. 60. 61 wird βούλεσθαι an dieser Stelle als das auf Wissen beruhende Wollen aufgefasst, während es sicherlich nur die natürliche Tendenz nach dem Guten bezeichnet, welche allerdings erst durch Wissen d. h. durch einsichtsvolles Handeln zur Erfüllung gelangt.

²⁾ Vgl. S. 62 Anm. 2, wornach μὴ δύνασθαι πράττειν τὰ βέλτιστα = ἀνελεύθερον, dagegen πράττειν τὰ βέλτιστα = ἐλεύθερον. Es gelten also die Gleichungen: Tugend = Wissen des Guten = Vermögen des Guten = (innere) Freiheit. — Wenn der platonische Sokrates von ἔξεστι πράττειν (ἐξόν) spricht, so begreift er darunter nur die äussere Möglichkeit des Handelns im Gegensatz zu dem in äusseren Verhältnissen liegenden Zwange (ἀναγκασθῆναι). Protag. 352D. 355A. 358CDE.

allen jenen Gewalten, die im Zustande der Unwissenheit die wirkliche Befriedigung des Wollens hindern, und führt ihn zu der ihm angemessenen Erfüllung. Der „determinirende“ Einfluss des Wissens ist hier nichts anderes als ein Entfernen aller unwahren Bilder des Guten und dafür das Hinstellen desselben in seiner wahren Gestalt. Die Bewegung des Willens nach dieser jetzt allein vorschwebenden Gestalt ist eine der Natur des Willens immanente, spontane, nicht eine aufgedrungene, sondern freie. Der Zustand des Wissenden ist daher ein Zustand der Freiheit und somit das volle Gegentheil der oben geschilderten Knechtschaft (δοουλεία): der Wissende beherrscht seine inneren Zustände, statt von ihnen beherrscht zu werden, er beugt sie unter das Mass, das er (d. i. seine Vernunft) selbst ist, er ist königlicher Lenker seines Gemütes und frei.¹⁾

Da demnach die innere Freiheit nothwendig eine Zügelung der Triebe, Begierden und Affekte in sich schliesst, so ist es begreiflich, dass sie vorzugsweise mit der von uns so genannten negativen Seite der Tugend, der besonnenen Masshaltung (σωφροσύνη) oder auch mit der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) in Zusammenhang gebracht, sowie umgekehrt die Unfreiheit gerade in den Mangel dieser Selbstbeherrschung (ἀκρασία) gesetzt wird.²⁾

b. Der Wille langt, wenn ihm das Wissen die Bahn erleuchtet und von allen Hindernissen frei macht, schliesslich bei einem Ergebnisse an, das seinem ursprünglichen Begehren entspricht; zwischen dem, was der Grundwille seiner Natur nach verlangt, und dem, was der konkrete Akt des Begehrens (Handelns) wirklich ergreift, herrscht volle Uebereinstimmung. Dieser Akt ist daher wirklich ein Thun dessen, was der Mensch „will“, der Akt geschieht „mit Willen“, ist willentlich.

¹⁾ Plat. Alcib. I, 122A: ἐλεύθερος καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρώτων τῶν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ δοουλεύων. ²⁾ Mem. IV, 5, 3 ff. III, 9, 4. I, 5, 4. 5.

§ 20. Fortsetzung. Weiterbildung und Missverständniß.
Das ἐξούσιον bei Sokrates, Platon, Aristoteles.

Wir begegnen hier fruchtbaren Gedankenkeimen, auf deren Ausbildung bei Platon und Aristoteles schon jetzt aufmerksam gemacht werden muss. Sokrates ist mit der Auffassung der Tugend als der realen innern Freiheit bahnbrechend vorangegangen. Wenn daher Herbart (W. W. Hartenst. IX, 271) sagt, er habe „für die Tugend, welche Platon im vierten Buch der Republik zeichnet, keinen passenderen Namen zu finden gewusst, als diesen: Idee der innern Freiheit“, so haben wir diesem treffenden Wort nur beizusetzen, dass Platon die Anfänge dieser Zeichnung der Tugend bereits von seinem Lehrer überkommen habe, der in der Tugend die innere Freiheit sah. — In der dargestellten Freiheitslehre des Sokrates liegt ferner der Keim zu dem von Platon und Aristoteles klar herausgearbeiteten Gedanken, dass der erkennende Geist (ὁ νοῦς) das eigentliche Selbst des Menschen und somit die aus dem Wissen hervorbrechende That die wahre Selbst-That sei, die der Mensch, frei von aller Verblendung, von aller Macht der Lüste und äusserer Verhältnisse, ganz aus seinem eigensten Wesen — der Vernunft — heraus vollbringt.¹⁾ Indem der Mensch sein inneres Leben und insbesondere das Begehren durch die Vernunft, durch das Wissen determinirt, übt er in Wahrheit die Selbst-Bestimmung.

Durch die Freiheitslehre, wie sie im vorigen § dargestellt worden, scheint aber auch der sokratische Determinismus in ein helleres Licht gerückt und insbesondere das Verhältniß des Begehrens zum Guten und zum Wissen klarer zu werden. Ohne freilich behaupten zu wollen, dass Sokrates sich selbst alle Konsequenzen vergegenwärtigt habe, heben wir kurz die aus seinen Aufstellungen sich ergebenden Gedanken hervor.

¹⁾ Nach Plat. Rep. IV, 588C ff. ist der vernünftige Seelentheil — der wahre Mensch — Arist. Eth. Nic. I, 8. 1168b 34 sq. 1169a 1. 2. 1178a 1—7.

Das Begehren ist grundwesentlich durch das Gute bedingt; aber der Begehrende trägt diesen Motor seines Begehrens als ein Naturbedürfniss, als ein *δέον* oder *οὐ δέεται*, in sich selbst,¹⁾ daher ist das Begehren eine durch die Natur des Begehrenden (*ἀνθρώπου φύσει* Protag. 358D) begründete und insofern spontane, aber nicht willkürliche Bewegung. Diese Spontaneität wird durch die Kraft des Wissens nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihrer vollen Reinheit durchgeführt. Denn jene kausale Wirksamkeit, welche wir dem Wissen beigelegt haben, ist, wie Fouillée richtig hervorhebt, nicht die Aktion einer *causa efficiens*, die gleichsam von aussen drängt und treibt, sondern nur die Ermöglichung der ungehemmten Macht der im Wesen des Begehrens angelegten *causa finalis*, da ja der Gegenstand, den das Wissen erfasst und als klares Ziel vor den Begehrenden hinstellt, nämlich das Gute, identisch ist mit dem immanenten Beweggrund alles Begehrens selbst. Daraus folgt, dass, wer das Gute weiss, es zwar unausbleiblich, aber nicht gezwungen thut. In diesem Sinne unfehlbaren Eintretens ist es daher aufzufassen, wenn wir von der Abhängigkeit des Begehrens und dem nothwendigen Thun des gewussten Guten sprechen. Und selbst die der falschen Vorstellung von Sokrates beigelegte hindernde und zwingende Macht determinirt nicht durch den gleichsam äussern Druck einer *causa efficiens*, sondern nur durch die falsche blendende Vorspiegelung jener *causa finalis*, nach welcher das, jetzt irre geleitete, Begehren spontan sich bewegt.

Zum Schlusse sei noch ein Wort über ein uraltes Missverständniss der dargestellten sokratischen Lehre gestattet. Nach dieser geschieht nur das Gute in Uebereinstimmung mit dem eigentlichen Wollen, das immer auf das Gute geht,

¹⁾ Platon hat diesen Gedanken schon früh zu dem stets von ihm festgehaltenen Satze weitergebildet, dass das Gute jedes Dinges nichts ihm fremdes, sondern etwas ursprünglich eigenes (*οὐκ ἑτερόν*), seinem Wesen angehöriges sei. Lys. 222 C. Charm. 163D. Gorg. 506E. Symp. 205E. Rep. 586E.

das Böse aber im Widerspruch mit demselben; darum und nur in diesem Sinne heisst die Tugend willentlich, die Untugend aber nicht willentlich. Die Missverständnisse, denen dieser mehr im Wort als in der Sache paradoxe Satz heute noch begegnet, werden weniger Verwunderung erregen, wenn man sieht, dass solche zwar noch nicht bei Aristoteles, aber doch schon in der peripatetischen Schule vorgekommen sind. Aristoteles sucht in der Nikomachischen Ethik den Begriff des ἐκούσιον, den er dem ἐφ' ἡμῶν gleichsetzt¹⁾, mit aller Umsicht abzugrenzen und begnügt sich dann auf Grund der gewonnenen Definition die Schlechtigkeit für ebenso willentlich zu erklären wie die Tugend, ohne dabei eine ausdrückliche, offene Polemik gegen die eben dargelegte Lehre des Sokrates zu führen. Eth. Nic. Γ. 7. 1113^b 5 ff. ἐφ' ἡμῶν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί. κτλ. . . εἰ δ' ἐφ' ἡμῶν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῶν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φασίλοισι εἶναι. Der sachkundige Leser wird zwar dieser Stelle sofort auch ihre innere Beziehung auf die sokratische Lehre anfühlen, aber die ausdrückliche Bezugnahme und offene Bekämpfung ist vermieden. Darum lag aber auch für Aristoteles kein zwingender Grund vor, die Verschiedenheit der Bedeutung hervorzuheben, welche die Ausdrücke ἐκών und ἄκων, ἐκούσιον und ἀκούσιον in seiner und in der sokratischen Auffassung haben. Während nämlich bei Sokrates nur die aus dem Wissen des Guten hervorgegangene That ein ἐκούσιον ist, weil nur sie das Gute, also das eigentlich Gewollte und Beabsichtigte trifft, nennt Aristoteles jedes aus irgendwelcher Vorstellung hervorgegangene Thun, insofern es sein Princip im handelnden Subjekt hat, ein ἐκούσιον. Bei

¹⁾ Eth. Nic. Γ. 1. 2. 3., insbesondere 1110^a 17. 18. ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρετή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. ἐκούσια δὲ τὰ τοιαῦτα. 1111^a 22 ff. τὸ ἐκούσιον ἀδείξειεν ἂν εἶναι οὐδ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ κτλ.

Sokrates ist also *ἐκούσιον* nur, was der eigentlichen Tendenz des Grundwillens, bei Aristoteles, was irgendeinem Begehren gemäss ist; bei jenem liegt das Princip des *ἐκούσιον* nur im wissenden, bei diesem auch im vorstellenden und empfindenden Subjekt. Platon, der auch hierin zuerst ganz dem Sokrates gefolgt war, nimmt in seinem letzten Werke, den Gesetzen, das *ἐκούσιον* und sein Gegentheil in doppelter Bedeutung, je nachdem nämlich entweder bloss das Verhältniss eines Faktums zu irgendeinem konkreten Wollen oder aber die sittliche Natur des Faktums d. i. sein Verhältniss zum Grundwillen in's Auge gefasst wird. In dem erstern weitern Sinne sind *ἐκούσια* alle Handlungen, die aus irgend einem Begehren entspringen, daher auch alle Uebelthaten, insofern sie aus einem Willen kommende, absichtlich ausgeführte Beschädigungen (*βλάβαι*) anderer sind (Legg. IX 861DE); im engern Sinne dagegen ist eine Handlung *ἐκούσιον* nur, insoweit sie gut, also dem Grundtrieb alles Wollens gemäss, dagegen *ἀκούσιον*, soweit sie schlecht und somit nicht gewollt ist (Legg. V, 731C. 734B). Der Akt des Wehethuns als solcher kann also willentlich sein, die etwa daran haftende Schlechtigkeit aber, die ja dem Handelnden selbst Schaden brächte, ist nicht willentlich.

Der Peripatetiker der Magna Moralia scheint nun diese verschiedenen Bedeutungen, von denen seine Vorlage, die Nikomachische Ethik, keine Kunde gab, gar nicht mehr zu kennen und hält sich einseitig an die aristotelischen Begriffe. Er fasst demnach sogar in der Behauptung des Sokrates, dass der Schlechte nicht mit Willen schlecht sei, das *ἐκών* (*ἔκων*) im Sinne der aristotelischen Definition, zieht daraus seine Folgerung und schiebt dann diese selbstgemachte Konklusion dem Sokrates als Behauptung unter. *Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαῦλους. εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὄντινασὸν πότερον ἂν βούλοιο δίκαιος εἶναι ἢ ἀδίκος, οὐθεις ἂν ἔλοιτο τὴν ἀδικίαν. ὁμοίως δ' ἐπ' ἀνδρείας καὶ θειλίας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὡσαύτως. ὁτλήον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἐκόντες*

εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι. ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος οὐκ ἔστιν ἀληθής. Magn. Mor. I, 9. 1187^a 7 ff. Der Verfasser der Epitome lässt also den alten Sokrates nicht bloss die Schlechtigkeit, sondern auch die Tugend, diesen Sitz aller geistigen Freiheit, für ein ἀκούσιον erklären! Er setzt auch an die Stelle des sokratischen Ausdrucks ἐκών, der wenigstens in der Begründung noch stehen geblieben ist (οὐκ ἂν ἐκόντες εἴησαν φαῦλοι), das viel weiter gehende unsokratische (οὐκ) ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι. Hätte er ein Verständniss der sokratischen Bedeutung der Ausdrücke ἐκών, ἐκούσιον . . . und eine genaue Kenntniss der sokratischen Lehre, so müsste er wissen, dass nach derselben gerade der Uebergang von der Unwissenheit zum Wissen, also von der Schlechtigkeit zur Tugend, ein ἐκούσιον und somit, wenn man sie in aristotelische Terminologie überträgt, ἐφ' ἡμῖν ist. (Vgl. Rep. III, 412E. 413A ff.)

§ 21. Von der Akrasie. Stellung des Problems und Lösung.

Liegt die gesammte Tugend im Wissen des Guten, dann ist die Einsicht die höchste Gebieterin des psychischen Lebens, deren Befehle ausnahmslosen Gehorsam finden (ἐάνπερ γυγνώσκῃ τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός, ὥστε ἀλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελούῃ Protag. 352C); das Wollen ist an die Erkenntniss gebunden, von der es weder zufällig abirren noch absichtlich sich losreißen kann; ein wissentliches Thun des Bösen, ein Unterlassen des erkannten Guten ist, wenn auch logisch und durch das Können des Wissenden möglich (S. 47), doch psychologisch unmöglich.

Sokrates überschaute diese Tragweite seiner Lehre klar und war sich daher auch des Gegensatzes bewusst, in dem seine tiefgreifende Neuerung zur allgemein verbreiteten Meinung stand. Denn nichts schien damals wie heute durch die tägliche Erfahrung mehr bestätigt zu werden als der Widerspruch zwischen Erkennen und Wollen, nichts häufiger als jener Mangel an Selbstbeherrschung (ἀκρασία), in welchem

Begierden und andere psychische Regungen der Macht des Wissens sich entziehen, Wollen und Handeln andere Bahnen einschlagen, als ihnen durch die Einsicht vorgezeichnet werden. Es konnte daher unserm Sokrates nicht an Aufforderungen fehlen seine neue überraschende Theorie gegen die Zweifel und Einwendungen seiner Zeitgenossen in dialektischem Kampfe zu vertheidigen. Aristoteles meldet uns nun kurz, dass Sokrates solchen Kampf gegen die populäre Auffassung der ἀκρασία bestanden, ¹⁾ Xenophon und Platon geben uns Beispiele dieses Kampfes. ²⁾

Xenophons kurzer Bericht lautet, wie folgt: An die Lehre des Sokrates, dass die Tugend in dem mit dem Wissen des Guten übereinstimmenden Handeln (τῷ τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γυγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς) liege (s. oben S. 57), knüpfte ein Mitunterredner die Frage (προσερωτώμενος), „ob er diejenigen, die zwar wissen, was man thun soll, aber doch das Gegentheil thun, für weise und selbstbeherrschend halte. Vielmehr, erwiederte er, für unweise und nicht selbstbeherrschend: denn ich meine, dass alle aus den möglichen Handlungsweisen das vorziehen und thun, wovon sie glauben, dass es ihnen am zuträglichsten sei. Ich bin daher der Ansicht, dass jene, die nicht recht handeln, weder weise noch selbstbeherrschend sind.“ ³⁾

Der Fragesteller war offenbar in das Verständniß der sokratischen Lehre noch nicht tief eingedrungen und setzte naiv voraus, dass ein Zwiespalt zwischen Erkenntniß und Wollen (Handeln) eintreten könne. Es fehlt auch bis heute nicht an einzelnen Erklärern, welche der Meinung sind, dass Sokrates gerade in seiner Antwort selbst diese Voraussetzung

¹⁾ Eth. Nic. II. 2. 1145b 25 ff. ²⁾ Mem. III, 9, 4. Plat.

Protag. 352 ff. ³⁾ προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἂ δεῖ πράττειν, ποιῶντας δὲ τὰναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζω, οὐδὲν γὰρ μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀτόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ σῆμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐπιθυμητῶν ἢ οὐκ οὐκ ἀφαιρούμενα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὕτε σοφούς οὕτε σώφρονας εἶναι. Mem. III, 9, 4.

getheilt habe.¹⁾ Nichts kann unrichtiger sein als eine solche Auffassung. Hätte Sokrates wirklich an der praktischen Macht der Erkenntniss gezweifelt und in seiner Antwort eine Abweichung des Wollens von der Einsicht zugelassen, so hätte er nicht nur seine ganze Theorie des Begehrens widerrufen, sondern insbesondere den Satz von der Identität des Wissens und der Tugend zurücknehmen müssen. Aber Gewährsmänner wie Aristoteles und Platon berichten das Gegentheil und auch bei Xenophon finden wir nirgends, am wenigsten in unserer oft missverstandenen Stelle auch nur die Spur einer Palinodie, sondern im Gegentheil nur den klaren Ausdruck seiner unveränderten Ueberzeugung. Man braucht zum Belege dafür gar nicht auf die gleich in der folgenden Stelle (Mem. III, 9, 5) mitgetheilten Aeussierungen des Sokrates zu verweisen, wornach diejenigen, welche das Schöne und Gute erkennen, demselben nichts anderes vorziehen (*ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελίσσθαι*), und daher das Handeln im vollen Einklang mit dem Wissen halten: unsere Stelle selbst spricht durch ihre zwei ganz entscheidenden Sätze die Lehre von der Harmonie des Handelns mit dem Wissen neuerdings aus. Man braucht sich nur zu erinnern, dass nach sokratischer Auffassung das Pflichtmässige (so möge der Kürze halber *ἃ δεῖ πράττειν* übersetzt werden) mit dem Begriff des Zuträglichsten sich deckt (vgl. S. 16) und dass das Thun desselben Rechthandeln ist²⁾, und darnach die beiden Sätze der Antwort zu vollen Schlüssen zu ergänzen. Fügt man nämlich zum ersten Satze der Antwort: „Alle wählen und thun, was sie für das zuträglichste halten“ die weitere Prämisse hinzu: „Die das Pflichtmässige erkennen, halten dies für das zuträglichste“, so hat man sofort den sokratischen Satz vor sich, dass wer das Pflichtmässige erkennt, es auch wählt und thut (*οἱ ἐπιστάμενοι ἃ δεῖ πράττειν προαιρούμενοι*

¹⁾ Krohn, Sokrates und Xenophon (Halle, 1875) S. 155. 165. Vgl. auch über Lasaulx oben S. 57. ²⁾ Also *ποιεῖν ἃ δεῖ πράττειν = συμφορώτατα πράττειν = ὀρθῶς πράττειν.*

ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ταῦτα πράττουσι würde etwa der Schlusssatz lauten). — Da nun dieses Thun soviel als Rechthandeln ist, so ergibt sich weiter: „Die das Pflichtmässige erkennen, handeln recht“ und durch Umkehrung folgt daraus das Urtheil: „Die nicht recht handeln, erkennen das Pflichtmässige nicht“, das vom Fragesteller ihnen zugeschriebene ἐπίστασθαι ist also kein Wissen, sie sind ohne Weisheit und Selbstbeherrschung (νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι). Es folgt somit aus der Antwort des Sokrates mit zwingender Nothwendigkeit einmal das positive Ergebniss, dass wo das Wissen des Guten ist, auch das Thun desselben eintritt; und zweitens das negative, dass wo das Thun des Guten ausbleibt, da auch das Wissen desselben gefehlt hat. Es ist überraschend, dass ein sonst oft scharfsinniger Forscher wie Krohn diesen offen liegenden Zusammenhang hat übersehen können (vgl. S. 72 Anm. 1).

Aber die Antwort des Sokrates, so eng sie Xenophon zusammengedrängt hat, birgt noch mehr in sich und eröffnet uns, wie es scheint, eine weitergehende Einsicht in die sokratische Auffassung der Akrasie, wornach derselben wohl eine unklare Vorstellung, aber nicht ein Wissen des „Rechten“ oder „Richtigen“ zukommt.

Dass nämlich Sokrates dem „nicht richtig“ (μὴ ὀρθῶς) Handelnden nicht wie der Fragesteller ein Wissen des Guten zugestand, haben wir bereits oben aus seiner Antwort gesehen; wir entnehmen derselben aber auch, dass er dem Handelnden in dem vorgelegten Falle wenigstens irgendein Kennen, eine mehr oder weniger unklare Vorstellung des objektiv Richtigen beilegte. Denn in dem Falle, den der Fragesteller im Auge hatte, steht der Handelnde, wie Sokrates durch treffende Wahl bezeichnender Ausdrücke andeutet, vor verschiedenen Möglichkeiten (ἐνδεχόμενα), unter denen sich auch das objektiv Richtige, das ὀρθόν, befindet, dessen „Wissen“ ihm ja der Fragesteller beilegt; er vergleicht dieselben, stellt sie auf verschiedene Stufen des Zuträglichen

und greift endlich aus der gesammten Reihe dasjenige heraus (προαιρείται), was er in irrthümlicher Auffassung zu oberst gestellt hat. Die irrige Vorstellung des Zutrüglichen (ἐκ τῶν ἐνδεχομένων . . . τὰ συμφερότατα) erlangt daher die determinirende Kraft, während die auch vorhandene des Richtigen unterliegt. Wer nun gleich dem Fragesteller den Unterschied des Wissens und blossen Vorstellens nicht kennt, sieht in diesem Vorgange leicht ein Handeln gegen das Wissen, während der Kundige darin nichts erblickt, als das irrthümliche Vorziehen (προαιρείσθαι) des vermeintlich Zutrüglichen vor dem an sich Richtigen, welches wohl auch als etwas Gutes, aber im Momente des Handelns doch nicht als das „Beste“ vorgestellt wurde.¹⁾

Zur Bestätigung für diese unsere Auffassung berufen wir uns zunächst auf eine in diesem Zusammenhang noch gar nicht verwerthete Stelle der Memorabilien, wo über die Wirkung der Akrasie — τῷ ἀντὶ τῶν ὀφελούτων τὰ βλάπτοντα προαιρείσθαι ποιούντος — des näheren gesprochen wird. „Scheint sie nicht, indem sie zur Lust hinführt, die Aufmerksamkeit auf das Zutrügliche und dadurch das Verständniss desselben zu hemmen und viele Menschen, welche (sonst) das Gute und Schlechte unterscheiden, betäubend und verwirrend dahin zu bringen, dass sie das Schlechte statt des Guten wählen?“²⁾ Obwohl hier über die Akrasie von einem populären Gesichtspunkt aus gesprochen wird (worüber unten im § 23), so wird doch ihre Wirkung in den eben aneinandergesetzten Irr-

¹⁾ Aehnlich scheint Sigurd Ribbing in seiner Schrift „Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophontischen und Platonischen Berichten über Leben und Lehre des Sokrates“ (Upsala 1870) S. 102 Anm. 1 obige Stelle zu erklären. trifft aber unseres Erachtens nicht ganz das Richtige. ²⁾ ὅς δοκεῖ σοι (ἢ ἀκρασία) προσέγειν τε τοῖς ὀφελούσι καὶ καταμαθάνειν αὐτὰ κολύβειν ἀφέλικουσα ἐπὶ τὰ ἴδεια, καὶ πολλὰκις ἀποθαρσύνουσι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξουσα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι. Mem. IV, 5. 6. Ueber die zweifelhafte Echtheit dieses Kapitels der Memorabilien, dessen Gedankengehalt übrigens sicher sokratisch ist. vgl. S. 52 und S. 86.

thum des Intellekts verlegt, welcher zwar irgendeine Vorstellung des Guten hat, aber ihm doch das Schlechtere, als wäre es besser, vorzieht.

Eine weitere Bestätigung für diese unsere Auffassung werden wir bei Platon finden (Protag, 352 ff.), dessen Darstellung um so wichtiger ist, da sie uns einerseits von Aristoteles als echt sokratisch bestätigt wird,¹⁾ andererseits durch besondere Klarheit und Schärfe sich auszeichnet und das volle Verständniss der eben betrachteten kurzgefassten Mittheilung Xenophons sichert.

In Platons Darstellung zeichnet nicht ein Gesprächstheilnehmer, sondern Sokrates selbst mit unübertrefflicher Präcision die seiner Lehre entgegenstehende populäre Denkart: die meisten Menschen leugnen nämlich die von ihm behauptete Macht des Wissens zur Lenkung und Beherrschung des psychischen Lebens²⁾ und berufen sich auf die scheinbare Erfahrung, dass „Viele zwar die Erkenntniss des Guten besitzen, aber trotzdem nicht den Willen haben es zu thun, weil sie der Lust, der Unlust, der Furcht oder ähnlichen Regungen unterliegen,“ πολλούς φασι γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν κτλ. Protag. 352D. 355B. Mit einer Klarheit und Schärfe, die meines Erachtens bisher zu wenig gewürdigt worden, ist hier im diametralen Gegensatz zur sokratischen Lehre die Behauptung eines möglichen Zwiespaltes zwischen Erkennen (γινώσκειν) und Wollen (ἐθέλειν) in den bezeichnendsten

1) Dass wir die Aeusserungen, welche der platonische Dialog Protagoras an der oben angeführten Stelle dem Sokrates in den Mund legt, für echt sokratisch zu halten berechtigt sind, bestätigt uns die aristotelische Stelle Eth. Nic. H 2. 1145b 23 f., welche, ohne den platonischen Dialog zu nennen, fast wortgetreu einen Satz aus Protag. 352B als die Ansicht des Sokrates citirt: δεῖνόν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ἔπειτα Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλαειν ὥσπερ ἀνδράποδον.

2) Protag. 352BC δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἐσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν εἶναι. . . ἀλλ' ἐνούσης πολλὰκις u. s. w. bis ἀπάντων.

Worten ausgesprochen und wir gewinnen aus dieser von Sokrates als unwahr verworfenen Thesis eine neuerliche Bestätigung dafür, dass, wenn er auch die Tugend in die Erkenntniss des Guten setzt, mit dieser stillschweigend immer auch das übereinstimmende Wollen schon mitgesetzt, also die Tugend selbst als volle Harmonie des intellektuellen und des praktischen Momentes zu denken ist.

Zur Widerlegung dieser klar wiedergegebenen Thesis schreitend leugnet nun Sokrates gar nicht die ihr zu Grunde liegende psychische Erscheinung, ich meine die Thatsache, dass sich in Wirklichkeit häufig die Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen, namentlich einer „guten“ und einer schlechtern sogenannten „lustbringenden“, darbietet und viele Menschen den Fehler begehen (ἐξαμαρτάνειν) die letztere zu wählen und so das „Gute“ für die siegende „Lust“ preiszugeben. Weit entfernt also diese, von den Zeitgenossen allerdings falsch aufgefasste, Erscheinung in Abrede zu stellen geht Sokrates vielmehr auf eine Untersuchung derselben ein, um, wie er sich wiederholt ausdrückt, das eigentliche Wesen jenes Begebnisses festzustellen, welches man „der Lust unterliegen“ nennt.¹⁾ Denn er sieht in demselben ein wichtiges psychologisches Problem, dessen Lösung schwierig, aber andererseits auch nothwendig sei, um über das Wesen der Tugend (zunächst der ἀνδρεία = ἐπιστήμη) in's Reine zu kommen.²⁾

Die Lösung des Problems gewinnt Sokrates, getreu sei-

1) Protag. 353A δίδασκεν ὅ ἐστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος ὃ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἵκτασθαι καὶ ὃ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτεστα, ἐπεὶ γιγνώσκουσιν γε αὐτά. Ebenso noch einmal 353A, 354E, 357C. 2) Protag. 353B und 354E πρῶτον μὲν γὰρ ὃ βέλτερον ἀποδείξει, τί ἐστὶ ποτε τοῦτο ὃ ὑμεῖς καλεῖσθε τῶν ἡδονῶν ἵκτασθαι εἶναι· ἔπειτα ἐν τούτῳ εἰσὶ πάσαι αἱ ἀποδείξεις. Wehrenpffennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen. Berlin, 1856, S. 8, hätte diese Betonung der Schwierigkeit des Problems und den umsichtig angestellten Versuch einer Lösung wohl beachten, daher nicht mit Berufung auf Protag. 352 so ohne weiteres sagen sollen, die Möglichkeit eines Zwiespalts zwischen Einsicht und Thun werde, „aller Erfahrung zuwider, im jugendlichen Vertrauen auf die Macht des wahren Wissens verworfen.“

nem Standpunkte dadurch, dass er, für den aufmerksamen Leser deutlich genug, den Begehrungsvorgang, der das Problem bildet, in seine zwei Bestandtheile: den Grundwillen und die determinirende Vorstellung, zerlegt und beide in ihren Wirkungen betrachtet (vgl. § 8 und S. 29 Anm. 2). Bringt er dabei im Wesentlichen auch keine für seine Theorie des Begehrens neuen Gedanken, so müssen wir den Lösungsversuch doch in seinen Grundzügen überblicken, um auch in diesem Punkt das Verhältniss des ersten Pfadfinders zu seinen Nachfolgern beurtheilen zu können.

a) Nach dem Gesetz des Grundwillens, der auch hier wieder zwar nicht dem Wortlaute, wohl aber der Sache nach als in allen Menschen gleich gezeichnet wird, begehrt der Mensch das Gute und verabscheut das Uebel. Da nun das Gute, in seinem schliesslichen Ergebniss, mit der Lust, das Uebel mit der Unlust einerlei ist und demnach Gut und Uebel, Lust und Unlust nur verschiedene Namen für die gleiche Sache sind,¹⁾ so können verschiedene Handlungsweisen nicht, wie die gemeine Auffassung behauptet, dadurch sich unterscheiden, dass die einen Lust, die andern Gutes bringen, sondern nur durch ungleiche Quanta einer und derselben Sache: entweder des Guten oder des Uebeln oder endlich der Mischungen von beiden. Was zu wählen, ist für den natürlichen Trieb nicht zweifelhaft. Er drängt darnach im ersten Falle das grössere Quantum des Guten, im zweiten, wenn er unvermeidlich ist, das kleinere Quantum des Uebels zu nehmen und im dritten das zu ergreifen, worin das Gute das Uebergewicht über das Uebel hat.²⁾

¹⁾ Protag. 353DE, 354ABC. Die Gleichsetzung von Gut und Lust, die von Platon nicht ernst gemeint ist (Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl., S. 246 f. und meine Ausgabe des Protagoras XXVII f.) ändert an dem Werth der Beweisführung nichts. Oben im Texte werden daher die Ausdrücke ebenfalls unterschiedslos gebraucht. ²⁾ Ebend. 356B, 358BCD.

b) Die richtige Wahl trifft der Wissende d. h. der die Kenntniss besitzt die betreffenden Quanta des Guten und Uebeln exakt zu messen. Dieser Wahl schliesst sich das Wollen nach dem bekannten Determinationsgesetz naturgemäss an.¹⁾ Das Verfehlen des Richtigen aber d. h. das Ergreifen des kleinern Gutes statt des grössern, des grössern Uebels statt des kleinern oder endlich jener Mischung beider, in der das Uebel überwiegt, kann nur aus einem Mangel richtigen Messens d. i. aus Mangel an Wissen entspringen (ἐπιστήμης ἐνδεία ἐξαιμαρτάνειν 357 D).

Mit diesem Ergebniss, das klar aus der sokratischen Theorie des Begehrens fliesst und keiner weitem Auseinandersetzung bedarf, können wir uns aber noch nicht begnügen. Das Wichtige und Neue, das für die historische Auffassung von hoher Bedeutung ist, liegt vielmehr in der nähern Aufklärung, die Sokrates über diesen „Mangel an Wissen“ gibt, eine Aufklärung, die uns schon auffallend an die Lösungsversuche späterer Psychologen erinnert.

Jener „Mangel an Wissen“ ist nämlich nicht leere „Unwissenheit“, sondern vielmehr eine „falsche Vorstellung“ (δόξα ψευδής), welche das an einem Objekt haftende Gute und Ueble nicht richtig gegeneinander abschätzt und demnach kleinere Quanta des Guten für grössere des Uebels nimmt.²⁾ Zu solcher Verwechslung bietet aber der Fall der Akrasie, wie Sokrates ihn fasst, in folgender Art Gelegenheit:

Das vorliegende Objekt des Handelns kann unter einem doppelten Gesichtspunkt, ebenso sub specie boni wie sub specie mali angeschaut werden. So gewährt z. B. Essen, Trinken, Liebesgenuss unter gewissen Umständen zwar augen-

1) Protag. 356BCDE. 2) Es gelten darüber nach der Ausführung des platonischen Sokrates folgende Gleichungen: ἤτιτω εἶναί ἡδονῶν = ἀντι ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν = ἐπιστήμης ἐνδεία ἐξαιμαρτάνειν περὶ τῶν τῶν ἡδονῶν αἴρεσιν καὶ λυπῶν = ἁμαθία = ψευδῆς δόξα. Protag. 355E. 357DE. 358C.

blickliche Lust (. . . ἡδονὴν ἐν τῷ παραχρησµα παρέχει 353 D) und ist insofern momentan „gut“, bringt aber für die Zukunft (εἰς τὸν ὕστερον χρόνον) grössere Uebel und ist also schlecht. Wegen dieses Uebergewichts des Uebeln wird es, obwohl augenblicklich lustbringend, doch im Ganzen „schlecht“ genannt.¹⁾ Andere Objekte, wie anstrengende Leibesübungen und eingreifende Heiloperationen, verursachen momentan grossen Schmerz und sind insoferne Uebel, lohnen aber in Zukunft durch reichere Befriedigung (354AB) und sind somit gut. Obwohl momentan schmerzlich, heissen sie doch „gut“ wegen ihres überwiegend befriedigenden Enderfolges.²⁾

Der Handelnde hat nun diese beiden Seiten des Objectes vor sich und hat also von beiden eine gewisse Vorstellung, daher ihm das gemeine Bewusstsein (οἷ πολλοί) voreilig ein „Wissen“ des Guten zuschreibt. Da aber seine Vorstellung kein Wissen ist, so kann er im Momente des Handelns fehlgreifen d. h. dem Gute augenblicklicher Lust den Vorzug geben und dadurch die Uebel grösserer künftiger Unlust sich zuziehen, oder er kann das Uebel augenblicklicher Unlust vermeiden, aber dafür überwiegende Güter künftiger Befriedigung preisgeben, überwiegende Uebel eintauschen. In beiden Fällen nimmt er grössere Uebel für kleinere Güter (ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνει). Ein solches von falscher Vorstellung geleitetes, die Quanta des Guten und Uebeln verwechselndes Handeln ist ἵττασθαι ἡδονῶν.

Das ist kurz die Erklärung, welche Sokrates von dem Vorgang (πάθος, πάθηµα) in der Seele des ἀκρατῆς gibt. Er fügt derselben aber auch noch den Grund bei, der zu solcher Täuschung führt, und macht auf denselben durch

¹⁾ Protag. 354C αὐτὸ τὸ χαίρειν τότε λέγετε κακὸν εἶναι, ὅταν μείζονων ἡδονῶν ἀποστερηῆ ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει ἢ λύπας μείζους παρασκευάζῃ τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν. ²⁾ τότε καλεῖται αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι ἀγαθόν, ὅταν ἢ μείζους λύπας τῶν ἐν αὐτῷ οὐδῶν ἀπαλλάττῃ ἢ μείζους ἡδονὰς τῶν λυπῶν παρασκευάζῃ. Ibid. D.

nachdrückliche Wiederholung der dafür besonders wichtigen Begriffe ¹⁾ aufmerksam. Wie nämlich sinnliche Objekte, Körper und Töne, durch ihre unmittelbare Nähe mächtiger auf die Sinne wirken, daher grösser erscheinen als die entfernten und dadurch zu wirklicher Täuschung führen, wenn jemand das richtige Messen nicht versteht, so erscheint auch das nahe Gut eines unmittelbar bevorstehenden Genusses grösser als das ferne Gut einer künftigen Befriedigung oder das ferne Uebel künftiger Unlust. ²⁾ Die Gewalt des Sinnlichen (ἡ τοῦ φαινομένου δόναμις) bewirkt also, dass das Gute momentaner Lust in der Vorstellung und Wahl des Unwissenden siegt über die künftigen daran haftenden Uebel, obwohl es seinem eigentlichen Werthe nach diesen Sieg nicht verdient (οὐκ ἀξίων ὄντων νικᾶν ἐν ὁμίῳ τῶν ἀγαθῶν τὰ κακά 355D).

Wir sehen in dieser interessanten Auseinandersetzung nichts als eine scharfsinnige neue Anwendung des schon oft wiederholten sokratischen Satzes, „dass alle aus dem ihnen Möglichen das vorziehen und thun, wovon sie glauben, dass es ihnen am zuträglichsten sei.“ Nur ist hier noch ein psy-

¹⁾ Nämlich ἐν τῷ παραχρῆμα und εἰς τὸν ὕστερον χρόνον, πόρρω und ἐγγός. Protag. 353D. 354B. 356ABC. 357A. ²⁾ Protag. 356 C D. Φαίνεται ὁμῖν τῇ ὄψει τὰ ἄνω μεγάθη ἐγγύθεν μὲν μείζω, πόρρωθεν δὲ ἐλάττω ἢ οὐ; Φήσουσιν. Καὶ τὰ παχέα καὶ τὰ πολλὰ ὡσαύτως; καὶ αἱ φωναὶ ἴσαι ἐγγύθεν μὲν μείζους, πόρρωθεν δὲ μικρότεροι; Φαῖεν ἄν. Κτλ. Die hier vorgetragene echt sokratischen Gedanken wiederholt Platon auch noch in seinem Philebus 41E, 42AB: „Wie beim Gesicht das Schen der Grössen aus der Nähe und Ferne die Wahrheit aufhebt und falsche Vorstellungen bewirkt, so findet dasselbe bei Beurtheilung von Lust und Schmerz in ihren Grössenverhältnissen statt;“ ἐν μὲν ὄψει πόρρωθεν καὶ ἐγγύθεν ὄραν τὰ μεγάθη τὴν ἀλήθειαν ἀφανίζει καὶ ψευδοῦ ποιεῖ διαξάζειν, ἐν λόποις δ' ἄρα καὶ ἴθροαῖς οὐκ ἔστι ταυτὸ γινόμενον; Und in einer speciellen Anwendung dieser Erklärung im Gorgias 479B wird gesagt, dass jene, die sich einer gerechten Strafe entziehen, dies thun, weil sie nur das Schmerzliche derselben vor Augen haben, für das Heilsame daran aber (das ihnen als künftig noch zu weit abliegt) ganz blind sind.

chologischer Grund angegeben, wann und warum denn gerade die Lust des Augenblicks für das zuträglichste gehalten werde.

So hat also Sokrates, indem er den Vorgang der Akrasie in einen intellektuellen Process umwandelte, das Problem ganz im Sinne seiner Psychologie gelöst, ohne das in der Akrasie liegende und der Erklärung bedürftige Faktum zu leugnen. Man könnte seinen Lösungsversuch, anknüpfend an den oben (S. 75) angegebenen Wortlaut der populären Thesis, etwa in folgende Formel fassen: „Viele Menschen haben zwar eine vorstellungsmässige Kenntniss des Guten, aber doch nicht den Willen es zu thun, weil sie irrthümlich ein minder Gutes oder gar Schlechtes wegen seiner momentanen Lust für besser halten.“¹⁾

Aristoteles endlich, der sich mit dem Problem der Akrasie eingehender als einer seiner Vorgänger beschäftigte, gedenkt in seiner Erörterung Eth. Nic. II, 2 ff. auch des Sokrates und gibt dessen Stellung zu dieser Frage mit kurzen Worten an: Der Begriff des ἀκρατίας sagt aus, dass „jemand wissentlich Schlechtes thut aus Leidenschaft . . .“ „Sokrates kämpfte gegen eine solche Behauptung, da es eine Akrasie nicht gebe: denn niemand handle mit Wissen gegen das Beste, sondern aus Unwissenheit.“²⁾ Diese Zeichnung ist

¹⁾ Es dürfte von Werth sein zu vergleichen, was Thomas von Aquino im Anschluss an Aristoteles über den in Rede stehenden Gegenstand äussert: „Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali. quod est quandoque contrarium appetitui Sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur.“ Q. 24. de Verit. a. 2. Plassmann a. a. O. IV. S. 375. ²⁾ Arist. Eth. Nic. H. 2. 1145b 12

καὶ ὁ μὲν ἐγκρατής εἰδώς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος. 1145b 25 ff. Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλωσ ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ ὄσσης ἀκρασίας

ganz scharf, wenn man nur den Beisatz „ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας“ nicht missversteht. Sokrates hat nämlich nicht die räthselhafte Erscheinung selbst geleugnet, sondern nur jene Auslegung bekämpft, welche in ihr eine Machtlosigkeit (ἀκρασία) des Wissens gegenüber dem Andrang der Lust sehen wollte. In diesem Sinne, als eine Ohnmacht und Niederlage der Erkenntniss, kann die Akrasie nicht vorkommen (οὐκ οὔσης).

Das hat aber den sittlichen Reformator nicht gehindert auch im populären Tone von dem Gegenstand zu sprechen, vor der Akrasie zu warnen und das Streben nach Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) zu empfehlen. In welchem Sinne, davon wird im Folgenden die Rede sein.

IV. Elemente der Weiterbildung.

§ 22. Uebersicht.

In der Erbschaft, welche Sokrates seinen Nachfolgern hinterlassen hat, befinden sich nicht bloss eine Reihe eng und bewusst verbundener Sätze über das Begehren, eine Art Theorie desselben, sondern auch einzelne, wie uns scheint, ziemlich isolirt stehende Gedanken, welche aber für die Weiterbildung der Lehre von Bedeutung werden mussten.

Jene festgeschlossene Gedankenreihe ist im Vorstehenden zur Darstellung gebracht. Beschränkt in ihrem Umfang wie in ihrem Inhalt, ist sie fast auf jedem Punkte der Weiterbildung fähig und bedürftig. Wir haben auch, wo es zur Aufhellung der sokratischen Lehre besonders dienlich schien, uns einen Vorgriff erlaubt und auf die weitere Entwicklung, welche sie gefunden hat, zum Voraus hingewiesen. Sie auch an andern Punkten nachzuweisen wird geeigneten Orts Aufgabe der folgenden Hefte sein. Sonst hätten wir z. B. schon in § 12 hervorheben können, dass der sokratische Gedanke

οὐθέντι γὰρ ὑπολαμβάνοντι πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

vom „Guten“ als dem höchsten Objekt des Wissens und Begehrens, in's metaphysische Gebiet übertragen, von Platon zur Idee des Guten (= Gott), von Aristoteles zum *πρῶτον νοητόν* und *πρῶτον ὀρεκτόν* ausgebildet wurde und selbst in des letztern Lehre von dem unbewegten ersten Bewegter¹⁾ noch zu erkennen ist; ebenso hätten wir in § 15 darauf aufmerksam machen können, dass die sokratische Seelenlehre, welche im Menschen neben der vernünftigen auch eine vernunftlose Seite sah, aber letztere in der Gestaltung des Tugendbegriffs gar nicht berücksichtigte,²⁾ gebieterisch eine Weiterbildung verlangte, welche entweder das *ἄλογον μέρος* ganz verwerfen, oder, wenn sie dies nicht konnte, in der Psychologie wie insbesondere in der Gestaltung des Tugendbegriffs beachten musste.

Die Behandlung ähnlicher Dinge versparen wir auf die geeignete Gelegenheit und richten jetzt unser Augenmerk auf solche Gedanken, welche zwar durch ihren Gehalt mit der Lehre vom Begehren in nächster Beziehung stehen, aber, soviel wir sehen, von Sokrates selbst noch nicht in einen wissenschaftlichen Zusammenhang mit derselben gebracht worden sind. Solche Nebenerzeugnisse seiner anregenden Konversationen über Wissen und Sittlichkeit finden wir bei Xenophon folgende: erstlich die von ihm stammenden Elemente zu einer tiefern Erklärung der Akrasie und zweitens seine Gedanken über die Voraussetzungen und Behelfe des sittlichen Wissens. Es bedarf keiner Rechtfertigung, dass auch letztere Gedanken hier Aufnahme finden; denn alles, was das sittliche Wissen ermöglicht, fördert oder hemmt, das berührt in ganz gleicher Weise auch die damit zusammenhängenden Willensphänomene, insbesondere die Charakterbil-

1) Selbst unbewegt bleibend, bewegt Gott alles als das Gute und der Zweck, dem alles zustrebt, *καὶ τὸ κινούμενον . . . καὶ ὡς ἐρώμενον*. 2) Die Behauptung der Magna moralia I, 1. 1182a 20 ff., dass Sokrates den vernunftlosen Seelentheil und mit ihm *καὶ πάθος καὶ ἄφροσύνη* unterdrücke (*ἀναιρεῖ*), ist wohl innerhalb seines Tugendbegriffes richtig, nicht aber innerhalb seiner Seelenlehre überhaupt.

dung und hat daher vom sokratischen Gesichtspunkt aus vollen Anspruch auf einen Platz in der Lehre vom Begehren.

§ 23. Elemente zur tiefern Erklärung der Akrasie.

Der Gedanke von der souveränen Macht des Wissens, von der Unmöglichkeit eines Zwiespalts zwischen Einsicht und Wollen war für Sokrates nicht bloss theoretisch begründet, sondern auch ein stets sich erneuerndes persönliches Erlebniss und daher mit der ganzen Kraft innerer Erfahrung gesichert. Denn sein Leben verlief, klar und in sich zusammenhängend, wie ein intellektueller Process, nirgends von einer siegenden Begierde, Lust oder Leidenschaft gestört, überall geordnet von dem Walten der ruhig abwägenden Vernunft. Crit. 46BC: ἐγὼ οὐ μόνον νῶν, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδὲν ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ. Beide Seiten, die theoretische Begründung der Lehre und das Bild der praktischen Trefflichkeit ihres Urhebers, haben zu dem Erfolg zusammengewirkt, dass der Satz von der Suprematie des Wissens, freilich mit Modifikationen, in der griechischen Philosophie aufbewahrt geblieben ist, nicht bloss in den vorwiegend praktischen Schulen der Cyniker, Epikureer und Stoiker, welche die Ideale des Weisen (ὁ σοφός) entwarfen und in der Weisheit nur die vollendete Tugend (ἀρετή = σοφία) zeichneten, sondern auch in den umfassenden Lehrgebäuden Platons und Aristoteles'. Durch diese beiden hat der Gedanke eine der tiefer eindringenden Beobachtung und der reicheren psychologischen Erkenntnis entsprechende Begrenzung und Umbildung gefunden.

Platon war zuerst ganz in den Bahnen des sokratischen Intellektualismus gestanden und hatte den Sitz der Tugend wie sein Meister ganz in die Intelligenz verlegt. Aber in fortschreitender Erweiterung seiner psychologischen Einsicht brachte er auch jene psychischen Kräfte, die an sich nicht Intelligenz sind, τὸ ὄλογον μέρος τῆς ψυχῆς (Magn. Mor. 1182^a 20—25), zu grösserer Geltung, gab durch die Berücksichtigung des ἐπιθυμητικόν und des θυμητικόν der Tugend eine

breitere Basis und mehrfache Wurzel und verlieh insbesondere auch der Begierde allmählig ein selbständigeres Dasein, als sie auf dem Grunde sokratischer Psychologie erlangen konnte; aber neben dieser bessern Unterscheidung und Beachtung des Nichtintelligenten im psychischen Leben hat er auch auf der Seite der Intelligenz folgenreiche Unterscheidungen eingeführt, namentlich Wissen und Meinung nicht bloss in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer psychischen Stärke genau unterschieden. Während nämlich bei Sokrates die blossе Vorstellung des Besten die gleiche determinirende Kraft auf das Wollen und Handeln übt, wie das Wissen,¹⁾ und diesem nur an Dauer (Protag. 356DE), nicht aber an momentaner Gewalt nachsteht, hat Platon allmählig den wichtigen Unterschied eingeführt, dass die Begierde zwar nicht gegenüber dem Wissen, wohl aber gegenüber der blossen *δόξα* zu siegen vermag. Es lässt sich diese Umbildung der Auffassung, immer stärker hervortretend, durch eine Reihe von Dialogen verfolgen²⁾ und es ist daher der Bericht des Aristoteles, dass manche (*εἰσὶ δέ τινες*) ein Handeln zwar nicht gegen das Wissen, wohl aber gegen die Vorstellung des Besten für möglich halten, gleich so vielen anderen mit *φασὶ τινες* u. dgl. eingeleiteten Stellen, ohne Zweifel auch auf Platon zu beziehen. Nic. Eth. II 2. 1145^b 31 ff. *εἰσὶ δέ τινες οἱ τὰ μὲν συγχωροῦσι τὰ δ' οὐ τὸ γὰρ ἐπιστήμης μηθὲν εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσι, τὸ δὲ μηθὲνα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσι καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν, ἀλλὰ δόξαν.*

Aristoteles hat dann die Auffassung noch weiter zu vertiefen und zu berichtigen gesucht, indem er, namentlich in seiner bereits erwähnten Behandlung des Problems der Akrasie, die Unterscheidung zwischen dem potentiellen und aktuellen

¹⁾ Vgl. z. B. Mem. III, 9, 4. Protag. 358C *οὐδεὶς οὕτε εἰδὼς οὕτε οἰόμενος κτλ.*, wo also *εἶδέναι* und *οἰεῖσθαι* auf gleiche Linie gestellt werden. ²⁾ Vgl. meine Angaben darüber, Philos. Monatshefte 1872 S. 539.

Wissen, ferner zwischen dem Wissen des Allgemeinen und des Besondern oder wie die aristotelisirenden Scholastiker sagten, des universale und des particulare operabile, herabbrachte.¹⁾

Aber auch zu dieser Fortbildung der von Sokrates vollbrachten Gedankenarbeit lagen die Elemente wenigstens theilweise schon in mehr populären Aeusserungen desselben, namentlich in Gesprächen bereit, die uns Xenophon von ihm aufbewahrt hat.²⁾ Wie nämlich der platonische Sokrates, ungeachtet seiner im Protagoras gegebenen Ausführung über die Akrasie, dennoch im Gorgias 491E und Phädon 68E zum gebildeten Sprachgebrauch des täglichen Lebens greift und wieder von einem ἥττω εἶναι ἡδονῶν, κρατεῖσθαι ὅφ' ἡδονῶν spricht, das er dort principiell verworfen hat, so spricht er auch bei Xenophon von der ἀκρασία als einer „Herrschaft der Lüste“. Er bedient sich dieser Rede-weise in Fällen, wo es ihm bloss darum zu thun ist, in eindringlichster Weise die Selbstbeherrschung zu empfehlen und vor der Akrasie zu warnen, nicht aber eine Erklärung dieser Gemütszustände zu liefern. Da gestattet ihm, wenn ich recht sehe, gerade das Herabsteigen von dem einseitigen principiellen Gesichtspunkt volle Freiheit des Blickes und unbefangene Beobachtung, hindert ihn aber andererseits auch nicht, seinen Fundamentalanschauungen über das Begehren treu zu bleiben. Darum schliesst alles, was er über die „Herrschaft der Lüste“ sagt, jenem psychologischen Gedankenkreis, den wir bisher kennen gelernt haben, harmonisch sich

¹⁾ Eth. Nic. 1146b und 1147, besonders auch 1147b 14—19.

²⁾ Mem. I. 5. IV, 5. Die Echtheit von Mem. IV, 5 wird von Dindorf, Krohn a. a. O. und mit besonders beachtenswerthen Gründen von Schenk (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. in Wien. Hist.-phil. Klasse, Bd. 80 S. 133 ff.) bestritten und jedenfalls sehr zweifelhaft gemacht, aber der sokratische Gedankengehalt des Gesprächs wird durch die Uebereinstimmung mit I. 5 und anderen Stellen, namentlich II, 1, 3. 4. 5. 20. II, 6, I, auf das sicherste bestätigt.

an, wenn es auch erst durch seine Nachfolger in eine enge wissenschaftliche Verbindung mit demselben gebracht wurde.

In der Psychologie des Sokrates steht nämlich der Fundamentalsatz fest, dass alles Begehren durch die Vorstellung des Guten determinirt werde. Daraus folgt, dass keinerlei psychische Vorgänge ausser der Vorstellung irgend eine unmittelbare Gewalt über das Begehren gewinnen können, mögen sie Lust, Unlust, Liebe oder wie immer heissen; dagegen aber bleibt die Möglichkeit offen, dass sie einen mittelbaren Einfluss üben, indem sie die Vorstellung vom Guten und Bösen irgendwie verändern, dieselbe aufhellen und befestigen, oder verdunkeln und endlich gar auslöschen.

Mit diesen Gedanken steht nun alles, was Sokrates in den populären Mahnreden über die ἀκρασία sagt, in vollem Einklang.

Die Regungen sinnlicher Lust (αἱ διὰ τοῦ σώματος ἡδοναί), unmässige Begierden nach Speise, Trank und Liebesgenuss oder Scheu vor Mühen und Anstrengungen treten in der Akrasie als bestimmende Kräfte auf und gewinnen Herrschaft über das Handeln,¹⁾ aber diese Herrschaft erscheint durchaus vermittelt durch die Einwirkung dieser Zustände auf den Intellekt. Die Lüste — Sokrates spricht zwar kurz von ἀκρασία, seine Ansicht tritt aber klarer hervor, wenn wir von den Kräften sprechen, deren Folge die ἀκρασία ist — die Lüste halten die Weisheit fern und drängen den Menschen in ihr Gegentheil: denn sie hindern die Aufmerksamkeit für das praktisch Gute und dadurch die Auffassung desselben, und bringen oft Menschen, welche sonst das Gute und Böse unterscheiden, dahin das Schlechtere statt das Bessere zu wählen. Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) dagegen hat darum einen so

¹⁾ Mem. IV, 5, 3. 4 ἀκρατής ἐστὶς ὅστις . . . ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν. I, 5, 1 ἤττω γαστρὸς ἢ ὄνου ἢ ἀπροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου. Vgl. ebend. 4. I, 5, 5 δουλεύων ταῖς ταιάταις ἡδοναῖς. IV, 5, 9 med., dann II ἀνδρὶ ἤττον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν. II, 1, 3. II, 6, 1.

hohen Werth, weil ohne sie den Menschen Sinn und Verständniß für das Gute fehlt, mit ihr dagegen die Fähigkeit gegeben ist, das Gute fest im Auge zu behalten (*σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων*) und in Handlungen zu verwirklichen¹⁾ d. h. weil die Selbstbeherrschung Voraussetzung des sittlichen Wissens und darum eine Grundlage der Tugend ist.²⁾

Während also nach der Lehre des Sokrates, die wir bisher kennen gelernt haben, das innere Leben durch den Grundwillen und die determinirende Vorstellung bestimmt wird, treten hier die Begierden und andere Regungen der Sinnlichkeit wie als selbständige Kräfte auf, welche die Vorstellungen und dadurch das psychische Leben überhaupt modificiren. Von ihrem Verlaufe, ihrem Sieg oder Unterliegen hängt die Gestaltung des sittlichen Wissens und, was damit untrennbar zusammenhängt, des sittlichen Charakters ab.

Es bedarf keiner besondern Auseinandersetzung, wie sehr diese Gedanken geeignet sind den bisher noch so engen psychologischen Gesichtskreis zu erweitern und der Lösung des Räthsels der Akrasie näher zu führen. Aber ungeachtet ihrer grossen Tragweite wird durch diese werthvollen und fruchtbaren Gedanken, deren wissenschaftliche Verwendung wir erst bei Platon und Aristoteles finden, die sokratische Theorie des Begehrens, insbesondere dessen Abhängigkeit von der Vorstellung, durchaus nicht angetastet, da die Macht der „Lüste“ gar nicht direkt auf das Wollen geht, sondern ganz in den Einfluss verlegt ist, den sie auf die determinirende Vorstellung üben. Für dieses Verhältniß zum Intellekt ist der Ausdruck *πέθειν*, den Xenophon wiederholt von der Wirksamkeit der „Lüste“ gebraucht, überaus bezeichnend.³⁾

1) Mem. IV, 5, 6, 10, 11, I, 5, 5. 2) Mem. I, 5, 5. ἄρα γε οὐ γὰρ πάντα ἄνθρωποι ἐγγράμματοι τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρινόμενοι, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι: τίς γὰρ ἄλλο τούτης ἢ μάθος: τί ἄν ἀγαθὸν ἢ μελετήσαιεν ἀξιολόγως; Mem. II, 1, 20: αἱ μὲν βουλομένη καὶ ἐκ τοῦ παραχρησῆμα ἡδοναί οὔτε . . . οὔτε ψυχῇ ἐπιστήμη γ' ἀξιολόγως οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν. 3) Mem. I, 2, 30: ἐν τῷ

Auch in die Tugendlehre greift diese Erweiterung des Gesichtskreises nicht zerstörend ein. Krohn, ¹⁾ der diese neuen Gedanken für „ein antisokratisches Unisono“ erklärt, bewegt sich in einem kaum begreiflichen Missverständnis. Denn die ἐγκράτεια wird ja nicht, wie dieser feurige Kritiker meint, an die Stelle des Wissens und so der Tugend gleich gesetzt, sondern vielmehr nur als eines der Förderungsmittel zur Tugend (τῶν πρὸς ἀρετὴν χρησίμων Mem. IV, 5, 2), als eine nothwendige Voraussetzung der Erwerbung des sittlichen Wissens behandelt. ²⁾ Krohn hat also in seinem kritischen Eifer ganz übersehen, dass die ἐγκράτεια gar nicht mit der auf dem Wissen beruhenden negativen Seite der Tugend (S. 58) einerlei, sondern nur eine unentbehrliche Vorstufe derselben, nur ein Stadium ist, durch welches der Weg zur Tugend nothwendig hindurchführt. „Wie derjenige, der die Heimat wiedersehen will, an den Sirenen, so muss an den Lüsten vorüber, wer die Tugend schauen will“, heisst es in einem unserm Sokrates zugeschriebenen Spruche bei Stobaeus. ³⁾ Es liegt darin nur in anderem Gleichnisse der nämliche Gedanke, den dann Platon, namentlich in seiner Republik, so kräftig ausgeführt und insbesondere in dem Bilde dargestellt hat, dass die sinnlichen Genüsse den Blick der Seele wie mit Bleigewichten abwärts ziehen der niedern Region des Dunkels zu und dass diese Belastung erst weggearbeitet werden müsse, damit sich das geistige Auge in die lichte Region der Wahrheit nach oben wenden könne. ⁴⁾

γὰρ αὐτῶ σώματι συμπεφυτευμένοι τῇ ψυχῇ αἱ ἴδρονά πεῖθουσιν αὐτῇ μὴ σωφρονεῖν, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἑωυταῖς τε καὶ τῶ σώματι χαρίζεσθαι. IV, 5, 7: Τοῦ δὲ ἀπὶ τῶν ὠφελούτων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι ποιῶντος καὶ τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν πεῖθοντος . . . οἷε τι ἀνθρώπων κάκιον εἶναι;

¹⁾ A. a. O. S. 99—102. ²⁾ Vgl. S. 88 Anm. 1 und 2. ³⁾ Floril. ed. Meinecke I, 132: Δεῖ ὡσπερ τειρήνας τὰς ἴδρονάς παρελθεῖν τὸν σπεύδοντα τὴν ἀρετὴν ἰδεῖν ὡσπερ πατρίδα. ⁴⁾ Rep. VII, 518C. 519AB: Τοῦτο . . . τὸ τῆς ταυάτης φύσεως εἰ ἐκ παιδῶς εὐδῆς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως ξυγγενεῖς ὡσπερ μολυβδίδα, αἱ δὴ ἐδοῶταις τε

Wir sind damit bei den Voraussetzungen des sittlichen Wissens (= Wollens), bei den Bedingungen und Behelfen der Tugendbildung angelangt, denen wir zum Schlusse noch unsere Aufmerksamkeit widmen müssen.

§ 24. Voraussetzungen und Beweggründe der Bildung des sittlichen Charakters.

Mit den im vorigen § wiedergegebenen Gedanken berührte Sokrates schon einen Gegenstand, den erst Platon und Aristoteles in wissenschaftlichem Zusammenhange bearbeitet haben, nämlich die Frage nach den Bedingungen der Tugend oder des sittlichen Wissens und Wollens (Charakters). Auch zu dieser Gedankenarbeit finden sich die wesentlichen Elemente schon bei ihm vorbereitet, wie wir im Folgenden kurz nachweisen werden.

In unserem rein psychologischen Interesse möchten wir allerdings diese Frage allgemein gestellt und auf die Grundlagen und die Entwicklung alles Begehrens überhaupt ausgedehnt sehen; aber Sokrates, der Begründer einer wissenschaftlichen Ethik, betrachtete das Wollen vom sittlichen Gesichtspunkt, und alle psychischen Phänomene, insbesondere die des Begehrens, hatten für ihn nur insofern Bedeutung, als sie mit den ethischen Anforderungen in Einklang oder Widerspruch stehen können. Darum treten auch seine psychologischen Gedanken fast immer im Gewande und innerhalb der Gränzen der Ethik auf und so erscheint denn auch die Einschränkung der oben gestellten Frage auf das sittliche Wollen geboten.

Aber selbst innerhalb dieser engen Gränzen erhalten wir keine direkte und umfassende Antwort, sondern nur einzelne fruchtbare Gedanken. Sokrates legte nämlich in allen seinen Erörterungen das Hauptgewicht auf den Nachweis, dass die Tugend Wissen sei, nicht aber auf die Unter-

καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λυγρίαις προσφύεις γυμνούμενοι περὶ τὰ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν· ὣν εἰ ἀπαλλαγὴν περὶ εστρέφετο εἰς τὰ ἀληθινῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ ταῦτο . . . βέλτεστα . . . εἴρα.

suchung, wie und woraus sie entstehe. Ihm war das Hauptziel seines Lehrens und Wirkens, dass an die Stelle überkommener Methoden und gewöhnheitsmässigen Treibens klare Einsicht in die menschlichen Lebensverhältnisse und deren sachgemässe Gestaltung trete, dagegen hat er, soweit unsere Berichte schliessen lassen, keine planmässige, mit seiner Lehre vom Begehren innig verschmolzene Untersuchung darüber geführt, wie denn dieses Wissen sich bilde, auf welchem Wege denn aus der Gebundenheit an eine traditionelle Praxis die Erhebung zur freien Höhe des Wissens vor sich gehe. Insoferne hatte man in der peripatetischen Schule ein Recht von Sokrates zu behaupten, dass „er den Begriff der Tugend untersuchte, nicht aber die Art und Voraussetzungen ihres Werdens“ (ἐξίτηται τί ἐστὶν ἀρετῆ, ἀλλ’ ὃ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων) ¹⁾; andererseits aber hat man ihm innerhalb dieses Kreises auch wieder schweres Unrecht gethan, indem man erstlich sich ausschliesslich an die nackte Formel der Gleichstellung von Tugend und Wissen hielt, dagegen aber die Lehre, nach welcher auch praktische Momente zu diesem Wissen gehören, vollständig übersah, und indem man zweitens der so einseitig hingestellten Intellektualisirung der Tugend die Lehre von der ἐξίς und Charakterbildung entgegensetzte, in einer Weise, als ob zu einer solchen bei Sokrates gar kein Ansatz, gar keine Spur vorhanden gewesen wäre.²⁾ Und doch finden sich die elementaren Grundzüge dessen, was Platon im Staate und Aristoteles in der Nikomachischen Ethik über die Heranbildung des sittlichen Charakters ausgeführt haben, bereits in den sokratischen Denkwürdigkeiten Xenophons vor.

Die Erwerbung, Befestigung und Bewahrung der Tugend beruht nämlich nach Sokrates auf guter Naturanlage, Lernen und Uebung.

¹⁾ Arist. Eth. Eud. I, 5. 1216b 9. 10. ²⁾ Ueber die Entstehung sokratischer Lehre in der peripatetischen Schule vgl. auch oben S. 68 ff.

Die gute Naturanlage (*ἀγαθὴ φύσις*) offenbart sich durch drei Momente: Raschheit der Auffassung, Treue des Behaltens und Trieb nach solchen Kenntnissen, die sich auf die richtige Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse beziehen.¹⁾ Dieses glückliche Naturelement ist die erste Grundbedingung zu sittlicher Virtuosität. Die Verschiedenheit natürlicher Anlagen, die gerade in Bezug auf die Tugend der Tapferkeit so auffallend hervortritt, wie die verschiedenen Grade natürlicher Körperkraft, zeigt ihre Wirkungen auf allen Gebieten menschlichen Thuns und lässt sich sogar durch die Gleichheit der Sitten und Einrichtungen nicht verwischen.²⁾ Auch die Körperanlage kommt hier mit in Betracht. Denn gar viele Verirrungen lassen sich auf Mangel an leiblicher Gesundheit als ihre Ursache zurückführen: Vergessenheit, Verzagtheit, Unzufriedenheit und Wuth dringen häufig wegen schlechter Leibesbeschaffenheit in den Geist (*εἰς τὴν διάνοιαν*) ein und verdrängen das Wissen. *Τίς οὐκ οἶδεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ* (nml. ἐν τῷ διανοεῖσθαι) *πολλοὶ μεγάλα σφάλλονται διὰ τὸ μὴ ὑγιαίνειν τὸ σῶμα; καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐπιπίπτουσιν οὕτως ὥστε καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν.* Mem. III, 12, 6. 7.³⁾ Umgekehrt

1) Mem. IV, 1, 2. 4. *ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς παρέχουεν καὶ μνημονεύειν ἢ μάθειεν καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων, δι' ὧν ἔστιν οὐκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιον καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι κτι.* Die Stelle ist zwar zunächst eine Aeusserung des Berichterstatters Xenophon, aber der weitere Verlauf des Kapitels und der Vergleich mit anderen Stellen, auf welche wir noch verweisen werden, zeigt, dass er nur sokratische Gedanken reproducirt. — Das ἐπιθυμεῖν μαθημάτων, welches aus der ἀγαθὴ φύσις hervorgeht, erinnert an die ἔμμετος ἐπιθυμία Platons und dürfte wohl am besten mit „Trieb“ übersetzt werden. Vgl. auch oben S. 12 Anm. 2. 2) Mem. III, 9, 1. 2. 3: *Ὅμαι μὲν, ἔφη (Σωκράτης), ὥσπερ σῶμα σώματος ἰχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεται. ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς ἀνθρώποις νόμοις τε καὶ ἔθεσι τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμη.* 3) Vgl. Plat. Protag. 345B καὶ ὁ

gewährt die physische Gesundheit wieder Sicherheit gegen solche Unfälle und lässt das Gegentheil jener Wirkungen schlechter Leibesbeschaffenheit hoffen. (Ebend.)

Die Verschiedenheit der individuellen Anlagen und ihrer Ausbildung scheint Sokrates auch im Auge zu haben, wenn er bei seiner Deutung des delphischen Γνωθι σαυτόν, das für seinen eigenen Entwicklungsgang so bedeutungsvoll gewesen,¹⁾ die Forderung erhebt, dass jeder seine Fähigkeiten (δύναμιν) erforschen und diesen gemäss den Kreis seines Thuns wählen solle.²⁾

Zur Naturanlage muss Ausbildung (παιδεία), Erwerbung der Erkenntniss (μάθησις) hinzutreten und je tüchtiger die Anlage ist, desto mehr bedarf sie einer sorgfältigen Bildung. Denn gut gebildet führt die tüchtige Geistesanlage zu sittlicher Vollkommenheit, ohne Bildung gelassen aber wird sie eine verderblich wirkende Naturkraft.³⁾ Das Bewusstsein des Fortschreitens ist aber von einer Befriedigung begleitet, mit der sich keine andere vergleichen lässt,⁴⁾ und wirkt also naturgemäss als eines der kräftigsten Motive zu fortgesetztem Streben.

Das dritte Erforderniss endlich ist Uebung und Gewöhnung. Erst die Uebung macht einen wirklichen Erwerb des sittlichen Wissens und Wollens möglich. Das Vermögen zu

μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἂν ποτε καὶ κακὸς ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ νόσου . . . αὐτὴ γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πράξις ἐπιστήμητις στερηθῆναι. Auch im Timäus 86CD klingt der gleiche Gedanke nach: κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδέ τις· διὰ δὲ πονηρὰν ἔξεν τινὰ τοῦ σώματος . . . ὁ κακὸς γίγνεται κακός.

1) Arist. Fragm. 1475a 1—5 (Plutarch, adv. Colot. 20): καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμμάτων θεϊότατον ἐδόκει τὸ Γνωθι σαυτόν, ὃ δὴ καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐπέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.

2) Mem. IV, 2, 24 ff. 3) Mem. IV, 1, 3. 4. Auch an diese sokratischen Gedanken erinnert man sich bei manchen platonischen Stellen, wie Rep. VII. 519AB.

4) Mem. I, 6, 8. 9, insbesondere: οἷα οὖν ἀπὸ πάντων ταύτων τοσαύτην ἡδονὴν εἶναι ἕσται ἀπὸ τοῦ ἑαυτὸν τε ἡγεῖσθαι βελτίω γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κατ᾿οἶμαι; IV, 8, 6: ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς ὡς ἄριστα ἐπιμελομένους τοῦ ὡς βελτίστους γίγνεσθαι, ἥδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθημένους ὅτι βελτίους γίγνονται.

geistigen Leistungen setzt Uebung des Geistes voraus, wie die körperliche Leistungsfähigkeit eine Uebung des Körpers; ¹⁾ daher ist jede Tugend und alles Schöne und Edle eine Sache der Uebung. "Ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὐρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτη ἀξιομένως. Mem. II, 6, 39. πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τάχαθὰ ἀσκητὰ εἶναι. Ib. I, 2, 23.²⁾ Wie nun aber diese Uebung überhaupt eine Ueberwindung entgegenstehender Hemmungen ist, so wird sie insbesondere nicht ohne Kampf gegen die hemmenden „Lüste“ vor sich gehen. Daher beruht insbesondere die Kraft der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) auf Uebung; durch berechnete Einwirkung und Dressur kann man die Lüste in seine Gewalt bringen, kann man sich an Mühen, Hunger und Durst, an Masshaltung in Schlaf und Liebesgenuss gewöhnen.³⁾ Diese Gewöhnung ist aber eine unerlässliche Vorbedingung sittlichen Fortschritts; denn den Masshaltenden allein ist die sittliche Einsicht zugänglich, während sie Unmässigen versperert bleibt; daher ist, wie schon im vorigen § hervorgehoben worden, die zunächst nur durch Uebung und Gewöhnung angeeignete Selbstbeherrschung eine Grundlage und Vorstufe des Tugend,⁴⁾ daher auch der Umgang mit Guten für die Charakterbildung so vortheilhaft und demjenigen, der Sklave seiner Lüste ist, nichts mehr zu wünschen, als dass er einen guten Herrn erhalte, der ihn in heilsame Zucht nimmt.⁵⁾

Uebung ist aber auch nöthig, um das sittliche Wissen und damit auch das sittliche Wollen zu bewahren. Denn wie die Kraft des Körpers, so nimmt die des Geistes ohne Uebung ab und die Schwächung geht so weit, dass er unfähig wird das Gute zu vollbringen und das Schlechte zu meiden. ὄρω γὰρ . . . καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ

¹⁾ Mem. I, 2, 19. ²⁾ Diese letzteren Worte spricht zwar Xenophon, aber durchaus im Geiste des Sokrates. ³⁾ Mem. I, 2, 23. II, 1. Vgl. übrigens über letzteres Kapitel Schenkl a. a. O. S. 118 ff. und sonst. ⁴⁾ Vgl. S. 88 f. ⁵⁾ Mem. I, 2, 20—24.

τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους· οὔτε γὰρ ἂ δεῖ πράττειν οὔτε ὧν δεῖ ἀπέχεσθαι δύνανται. Mem. I, 2, 19. Den Grund für diese Erscheinung gibt uns Xenophon in folgender auf den Verlust der σωφροσύνη sich beziehenden Gedankenreihe an: Wie man ohne Uebung z. B. ein Gedicht vergisst, gerade so vergisst man auch, wenn die Uebung ausbleibt, die Mahngründe zur σωφροσύνη; mit diesen vergisst man aber eben die Motive, die zur Erstrebung derselben führten, und so geräth endlich die σωφροσύνη selbst in Vergessenheit und Verlust.¹⁾ Es setzen sich mittlerweile andere Gedanken im Menschen fest. Die Lüste sind eben deshalb der Tugend so gefährlich, weil sie die Seele auf eine andere Ansicht zu bringen suchen (πείθουσιν); ihnen gegenüber ist darum die Uebung nöthig, um die Seele in den alten guten Grundsätzen zu bewahren.²⁾

Alle drei Bedingungen fasst Sokrates zusammen in einer Antwort auf die damals viel behandelte Frage, ob die Tapferkeit ein Gegenstand des Lernens oder eine Naturgabe sei. Unzweifelhaft, erwiedert er, sei manche Seele von Natur aus für diese Tugend besser bestellt als andere und die Natur begründe leicht so feste Unterschiede der Individualität, dass sie selbst durch alle Gleichheit der Erziehungs- und Lebensverhältnisse nicht ausgeglichen werden können. Aber jene glückliche Naturgabe werde doch erst durch Lernen und Uebung zur Tapferkeit weitergebildet. Sokrates verallgemeinert dann sofort diesen Gedanken zu dem Satze, dass die Menschen überhaupt in allen Richtungen ihres Strebens sich durch ihre Anlagen unterscheiden, ihre Fortschritte aber der planmässigen Sorgfalt verdanken. Alle, sei ihre Natur

¹⁾ Mem. I, 2, 21: ὁρῶ γὰρ ὡς περ τῶν ἐκ μέτρῳ πεποιημένων ἐπῶν τοὺς μὴ μελετῶντας ἐπιλανθάνομενους, οὕτως καὶ τῶν διδασκαλικῶν λόγων τοῖς ἀμελοῦσι λήθην ἐγγιγνομένην. ὅταν δὲ τῶν νοουθετικῶν λόγων ἐπιλάθῃται τις, ἐπιέλθῃται καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης ἐπεθόμει· τούτων δ' ἐπιλαθόμενον οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ τῆς σωφροσύνης ἐπιλαθέσθαι. ²⁾ Vgl. I, 2, 23.

reger oder lahm, müssen, worin sie bedeutend werden wollen, lernen und üben.¹⁾

Mit diesen Gedanken, die weit über einen blossen Intellektualismus hinausführen, steht es in keinem Widerspruch, dass Sokrates sonst die Tapferkeit einfach ein Wissen nennt²⁾; denn dann spricht er eben nur von dem Begriff, nicht von der Genesis dieser Tugend. Die Tugend ist ihrem Wesen nach Wissen, aber sie wird auf guter Naturgrundlage durch Lernen und Uebung. Ebenso ist es kein Widerspruch, wenn Sokrates in Platons Protagoras die Tapferkeit wie die Tugend überhaupt kurzweg als lehr- und lernbar bezeichnet³⁾, denn dadurch werden ja die Bedingungen und Behelfe eines wirklichen Lernens (also die Naturanlage und die Uebung) nicht im mindesten geleugnet. Es geht daraus nur hervor, dass dem Sokrates die Fixirung des Begriffes, nicht die Untersuchung seiner Realisirung die Hauptsache war. Diese letztere Aufgabe hat er seinen Nachfolgern überlassen, denen er aber auch die eben angegebenen Elemente zur Lösung derselben vererbte.

Diese sokratischen Gedanken, obwohl noch wenig umfassend und in einer Form gegeben, in der sie mehr in die Pädagogik als in die Psychologie gehören, tragen eine grosse Entwicklungsfähigkeit in sich und können, in die Lehre vom Begehren aufgenommen, die Einsicht in dessen Phänomene erklecklich weiterführen, wie wir in den folgenden Heften sehen werden. Sie werfen aber auch ein helles Licht auf den sokratischen Tugendbegriff zurück und bestätigen die Auffassung, die wir von demselben entworfen haben. Jenes Wissen nämlich, welches die Tugend ausmacht, ist, wie sich jetzt neuerdings zeigt, kein thatloses Beschauen ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) des gewussten Objekts, sondern die in praktischer Behandlung desselben sich bewährende Einsicht, es bildet sich auf dem Wege entsprechender Uebung aus und schöpft auch aus der

¹⁾ Mem. III, 9, 1. 2. 3. ²⁾ Mem. IV, 6, 1. Plat. Protag. 360D. ³⁾ Plat. Protag. 361B.

Uebung immer neue Kraft sich gegen die Angriffe vernunftwidriger Regungen zu behaupten: es ist Charakter.

Sokrates würde daher den Ausführungen, die sein Enkel-schüler Aristoteles über den Process der Tugendbildung gibt, ohne Zweifel seine volle Zustimmung gezollt haben. Lässt sich doch die Bildungsgeschichte seines Lebens in die Schlagworte *φύσις*, *μάθησις*, *ἄσκησις* zusammenfassen. Was er über die Bildung sittlichen Wollens lehrte, hat er selbstbewusst vollbracht; auch auf diesem Felde ist er mit Wort und mit That vorangegangen. Wenn man daher bedenkt, dass solche elementare Gedanken über die Genesis des sittlichen Charakters sich einer gebildeten Reflexion nothwendig aufdrängen und wir uns daher nicht wundern dürfen schon von Demokritos Aehnliches aussprechen zu hören,¹⁾ wenn man ferner bedenkt, dass Sokrates selbst seine Ansicht hierüber mit klarer Bestimmtheit vortrug, seine Schüler Xenophon und die Kyniker daran festhielten und Platon sie weiterbildete, wenn man endlich bedenkt, dass des Sokrates Leben eine sichtbare Bewährung des Werthes war, den er der *ἄσκησις*, der *μελέτη* beilegte: dann wird man sich schwer über die Gründe klar, aus denen die sokratische Tugendlehre in der peripatetischen Schule eine solche Entstellung erfahren konnte, wie wir sie in den Ethiken vorfinden. Da wird nicht nur die reine Intellektualität der sokratischen Tugend mit einer so nackten Einseitigkeit hervorgekehrt, als ob sie bloss kaltes beschauliches Wissen wäre, wie etwa die Geometrie,²⁾ und nicht auch wirksame praktische Momente an sich trüge

¹⁾ Stob. Floril. ed. Meineke IV, 198. 199 (Excerpt. e MS. Flor. Joan. Damasc. n. 65. 66. 71. 72). n. 65: ἡ φύσις καὶ ἡ ἀδολχὴ . . . , n. 66. n. 71. n. 72: . . . χρόνος ὃν διδάσκει φρονέειν, ἀλλ' ὥραϊν προφῆ καὶ φύσις. II, 8 n. 66: Πλείονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος. ²⁾ Allerdings steht das sittliche Wissen als Wissen jeder anderen Erkenntniss, z. B. der geometrischen, im Sinne des Sokrates vollständig gleich, aber als sittliches Wissen d. h. als Wissen des Guten trägt es die Determination des Wollens und Handelns in sich. Wildauer. Psych. d. Willens. 7

(vgl. S. 56),¹⁾ sondern es wird auch von den Jüngern des Peripatos, sei es aus Unkenntniss der Vorgeschichte, sei es aus stolzem Selbstgenügem an den Leistungen der eigenen Schule, die Sache so dargestellt, als ob Sokrates, zufrieden mit dem Begriff der Tugend, über das Werden derselben, das πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων gar keine Reflexion angestellt und keine wenn auch noch so elementaren Gedanken darüber hinterlassen habe. Aus dieser Zeichnung würde man den Mann nicht wiedererkennen, dessen Name den Eingang einer neuen philosophischen Bildungsperiode bezeichnet, dessen grundlegende Geistesthat den Charakter derselben beherrscht. Diese Verdunkelung, welche seine Lehre und Stellung in peripatetischen Schriften erfahren hat, mag es auch wesentlich verschulden, dass selbst in neueren Darstellungen noch seine Gedanken über die Genesis des sittlichen Charakters vergessen werden.²⁾ Eine unbefangene Würdigung aller hieher gehörigen Daten wird aber, wie uns scheint, nothwendig zu einer Anschauung gelangen, welche Licht und Schatten gleichmässig vertheilt: dass nämlich Sokrates allerdings keine systematische Untersuchung über das Werden der Tugend geführt und organisch in seine Tugendlehre eingefügt habe und dass daher sein Tugendbegriff, rein nach der Schulformel aufgefasst, der praktischen Momente zu entbehren scheine; dass er dagegen doch wiederholt Gedanken über den fraglichen Gegenstand vorgebracht habe, welche in der Akademie und im Peripatos fort-

1) Eth. Eud. I. 5. 1216b 2 ff.: Σωκράτης . . . ὅτε εἶναι τέλος τὸ γνωστικὸν ἀρετῆν καὶ ἐπεξήρει τί ἐστὶν ἢ δικαιοσύνη καὶ τί ἢ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτῆς. ἐποίησε γὰρ ταῦτ' ἐλλόβως· ἐπιστήμας γὰρ ὅτε εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. ὅτε ὅ ἅμα συμβαίνειν εἶδεναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον . . . διόπερ ἐξήρει τί ἐστὶν ἀρετῆ, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων. M. M. I., I. 1182a 16 ff. 1183b 11 ff. 1198a 10 ff. Vgl. auch Eth. Nic. VI. 13. 1144b 17 ff. 28 f. 2) Strümpell a. a. O. S. 168 f. macht auf die von Sokrates angegebenen Bedingungen der Tugendbildung aufmerksam; sehr allgemein, ohne irgend ein Eingehen in die Sache, E. Alberti in seinem „Sokrates“, Göttingen, 1869 S. 106 Anm. 1 Vgl. auch A. Labriola. La dottrina di Socrate, Napoli 1871 p. 118.

wirkten und es als keine blosse pietätvolle Fiktion erscheinen lassen, wenn Platon im Staate die Ausführungen über die Entwicklung des sittlichen Charakters seinem Lehrer in den Mund legt.

Schliesslich gedenken wir noch anderer Vehikel und Motive der Charakterbildung, die von Sokrates angeführt werden. Diese sind ausser der Macht des Umgangs (Mem. I, 2, 20. 24) die erhebenden Beispiele der Vorfahren, in deren Thaten das, was sich ziemt, dem Blick der Nachkommen dauernd sich darstellt (Mem. III, 5, 3. 8); dann die eingreifenden Wirkungen der Strafe, endlich der religiöse Glaube an Gott, der den Menschen zur Erreichung ihrer Bestimmung die Wissenskraft gegeben, der überall gegenwärtig alles sieht und hört und selbst die geheimen Gedanken der Menschen weiss (Plat. Gorg. 478. 525. Mem. IV, 3, 11. I, 4, 18. 19. I, 1, 19).

§ 25. Rückblick und Schlussbemerkung.

Werfen wir nun einen zusammenfassenden Blick auf die sokratische Lehre zurück. Voran stehen die beiden Grundgedanken, welche in der Psychologie des Begehrens so mächtig nachgewirkt haben: dass nämlich alles Begehren nach Glückseligkeit gehe und dass seine konkrete Richtung von der Vorstellung des Guten (Besten) bestimmt werde. Alle weiteren Sätze ergeben sich aus der Anwendung dieser grundlegenden Gedanken. Diese Anwendung geschieht aber zumeist unter der bestimmten Voraussetzung, dass dem Handelnden das Wissen des Guten zukomme oder mangle.

Das Wissen bringt nämlich in jeder Sphäre, die es umspannt, dem Handelnden das doppelte Vermögen das Gewusste zu thun oder zu unterlassen, und im ersten Falle wieder die Handlung richtig oder nicht richtig zu vollbringen, je nachdem es dem Wissenden beliebt; aber trotz dieser verschiedenen Möglichkeiten, welche sich dem Wissenden öffnen, wird seine Wahl in concreto doch immer durch das Motiv des „Besten“, also durch das Wissen des Guten unfehlbar bestimmt. Das Wollen harmonirt mit dem Wissen.

Durch diese Macht, welche das Wissen auf Wollen und Handeln übt, wird der Grundtrieb des Menschen zur Erfüllung, das Wollen an sein naturgemässes Ziel gebracht; die vernunftlosen Regungen dagegen, welche das Gute und schliesslich die Eudämonie verfehlen würden, werden durch die Kraft des Wissens gezähmt. Das Wissen ist daher Tugend, übt eine die Lüste zügelnde Macht und begründet jenen Zustand im Innern, den wir als sittlichen Charakter und innere Freiheit bezeichnen.

Ein Zwiespalt zwischen Wissen und Wollen ist durch das Wesen dieser beiden Funktionen, durch ihr nothwendiges Zusammentreffen im gleichen Objekte ausgeschlossen. Was man Handeln gegen die bessere Einsicht nennt, ist daher ein Vorgang, der sich gerade durch den Mangel der Erkenntniss charakterisirt und somit anders erklärt werden muss. Sokrates gibt eine solche Erklärung im Einklang mit seinen Grundgedanken und bietet auch vereinzelte Elemente zu einer tiefer greifenden Lösung des Problems. Zu einer Weiterführung der Lehre vom Begehren überhaupt dienen aber auch die Gedanken, welche er über die Bildung des sittlichen Charakters ausgesprochen hat.¹⁾

Es mindert den Werth dieser bahnbrechenden Anfangsarbeit nicht, wenn wir darauf aufmerksam machen, wie wenig noch Sokrates vom Begehren weiss und wie sehr er geneigt ist, der Vorstellung allein das Gewicht in Vorgängen einzuräumen, die wir als Willensphänomene zu betrachten haben. Am sichtbarsten tritt dies in der Tugendlehre hervor. So sehr auch die Tugend ein das Wollen ergreifendes, zum Handeln schreitendes Wissen ist und so viele praktische Elemente in jenem Wissen mitgedacht werden, welches Sokrates der Tugend gleichsetzt, so ist und bleibt doch das Wissen die massgebende Macht und der einzig werthvolle Besitz im psychischen Leben. Diese Suprematie der intellektuellen Seite des Menschen bildet den tiefsten Unterschied

¹⁾ Vgl. Susemihl a. a. O. I, 15.

der sokratischen Auffassung von jener modernen, die den Primat auf die Seite der praktischen Vernunft und des Willens verlegt. Der berühmte Satz, dass nichts in der Welt sich finde, was unbedingt, ohne alle Einschränkung gelobt werden könne, als nur „allein ein guter Wille“ — dieser Satz, der die ganze Würde der Persönlichkeit in die Güte des Wollens legt, wäre im Munde des Sokrates geradezu unmöglich. Denn nach seiner Auffassung ist der Wille gleichsam eine feste Naturbeschaffenheit, eine blosse Glückseligkeitstendenz, die als solche bei allen Menschen gleich und keiner Umbildung fähig ist.¹⁾ Dagegen aber liegen mannigfache Unterschiede im Wissen, das den Willen sicher nach sich zieht; was daher bei Sokrates ohne Einschränkung gelobt werden kann, ist ein klares, festes, überzeugungsvolles Wissen des Guten.²⁾

Wenn wir uns schliesslich die Frage vorlegen, wie denn Sokrates dazu gekommen sei, die ganze Persönlichkeit des Menschen in seine theoretische Seite zu legen, so werden wir uns folgende Antwort geben müssen. Erstlich war die Erforschung des Menschen und der die Persönlichkeit konstituierenden Momente noch so dürftig, dass über den Willen und sein Verhältniss zum Wissen noch keinerlei Vorarbeit, geschweige denn anerkannte Sätze vorlagēn. Ebenso wenig fand Sokrates im gebildeten Zeitbewusstsein feststehende sittliche Wahrheiten vor, die der Wille nur zu ergreifen brauchte; der Geist der Zeit hatte im Gegentheil alle sittlichen Traditionen in's Schwanken gebracht. Sein reformatorisches Streben bethätigte sich also zumeist im Suchen und Befestigen der sittlichen Erkenntniss.³⁾

Endlich war Sokrates eine so glücklich angelegte und harmonisch ausgebildete Natur, dass in ihm ein Zwiespalt zwischen Einsicht und Wissen nicht aufkam.⁴⁾ Wenn nun ein solcher Mann unter solchen Umständen seine Anstren-

¹⁾ Vgl. S. 21. ²⁾ Vgl. Bonitz a. a. O. S. 93. ³⁾ Micheliſ a. a. O. I, 92. ⁴⁾ Vgl. oben S. 84.

gungen der „Idee des Wissens“ und der Erkenntniss sittlicher Wahrheit widmet, in einem Grade, dass sein Leben gleichsam in diesem Suchen aufgeht. so liegt es ihm unmittelbar nahe, die Suprematie auf die Seite des Wissens zu legen und dem Willen als der vom Wissen zu determinirenden naturgegebenen Tendenz eine untergeordnete Stellung anzuweisen. Er sprach damit nur ein Verhältniss aus, das er in sich selbst unmittelbar erfahren zu haben glaubte.

Verlag der **Wagner'schen** Universitäts-Buchhandlung
in **Innsbruck**.

Platon's Protagoras.

Mit Einleitung und Anmerkungen zum Schul- und Privat-
gebrauche

von **Dr. Tobias Wildauer**. 1857. 72 kr. ö. W.

Platonische Studien von Josef Steger.

3 Theile. fl. 2. 40 kr. ö. W.

1. Theil: Die Sophistik und sophistische Rhetorik.
Die platonische Dialektik. 1869. 80 kr.
 2. Theil: Die platonische Tugendlehre. 1870. 80 kr.
 3. Theil: Die platonische Psychologie. 1872. 80 kr.
-

Die Reihenfolge der platonischen Dialoge

Phädrus, Phädon, Staat, Timäos

von **Dr. Franz Schedle**. 1876. 60 kr. ö. W.

Die

Echtheit des platonischen Dialoges Charmides.

Mit Beziehung auf die „platonische Frage“ und mit
besonderer Rücksicht auf Schaarschmidt's Athetese untersucht

von **Dr. Alois Spielmann**. 1875. 80 kr. ö. W.

Die
thebanischen Tragödien des Sophokles

als Einzeldramen aesthetisch gewürdigt

von **Dr. Johann Müller.** 1871. fl. 1. 20 kr. ö. W.

Schicksal und Gottheit bei Homer.

Eine homerische Studie

von **Augustin Christ.** 1877. 80 kr. ö. W.

Untersuchungen über die homerische Frage.

1. Heft: Die einheitlichen Elemente des 1. Gesanges
der Ilias.

Von **Dr. Ludwig v. Hörmann.** 1867. 75 kr. ö. W.

Unter der Presse:

Studien und Forschungen

auf dem Gebiete der homerischen Ilias

und der auf ihre Entstehung bezüglichen Literatur.

Von **Dr. Benicken** in Bartenstein.

I

DIE

PSYCHOLOGIE DES WILLENS

BEI

SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES.

VON

Dr. TOBIAS WILDAUER.

II. THEIL:

PLATONS LEHRE VOM WILLEN.

(UEBERREICHT VON DEM VERFASSER.)

INNSBRUCK.

VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.

1879.

DRUCK DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI.

Später als ich beim Erscheinen des ersten Theiles dieser Arbeit vorausgesetzt hatte, gelangt der zweite in die Hand des Lesers. Wieder war es meine Theilnahme am öffentlichen Leben, namentlich an den langwierigen Verhandlungen des österreichischen Reichsrathes, was die Beendigung des Druckes durch wiederholte längere Unterbrechungen verzögerte. Ich bedauere diesen Aufschub umsomehr, als mir von mancher Seite der Wunsch rascher Publikation der folgenden Hefte ausgedrückt wurde

Die freundliche Aufnahme, welche meine Arbeit über Sokrates gefunden, ermuthigt mich zu der Hoffnung, dass die Fachgenossen umsomehr ihre wohlwollende Aufmerksamkeit diesem zweiten Theile zuwenden werden, welcher nicht nur eine viel reichere Entwicklung behandelt, sondern auch ungleich mehr neugewonnene Ergebnisse bringen kann. Durch den Umstand nämlich, dass kein früherer Forscher die platonischen Schriften speciell vom Gesichtspunkt der Willenspsychologie geprüft hat, ist es mir vergönnt gewesen, auf einem theilweise ganz unberührten Boden zu arbeiten und Gegenstände unter die Hand zu bekommen, die bisher gar keine oder, so weit es den Willen betrifft, nur eine weniger eingehende Untersuchung gefunden hatten. Daher werden, wenn ich mich nicht täusche, die folgenden Ausführungen über die *δύναμις* bei Platon, dann über die Begriffe des „Triebes“ und der „Begierde“, die „positive und negative

IV

Form des Begehrens“, das „Wollen im engeren Sinne“ und die „Wechselwirkung der Begehrenen“, ferner über die „Gewöhnung“, die „erworbene Neigung und praktische Meinung“, den „Charakter“ und die „Vernunft“, endlich über die „Untugend und ihre zwei Arten“, gar mancherlei bringen, was ganz neu erforscht oder in neue Beleuchtung gesetzt ist. Auch für den letzten Abschnitt, der Platons Stellung zur Willensfreiheit untersucht, war im Grossen und Ganzen, so viel Anregendes auch im Einzelnen vorhanden ist, kein umfassendes Vorbild, kein anregendes Seitenstück in der einschlägigen Literatur gegeben.

Inwieweit ich das Richtige getroffen habe, muss ich dem Urtheil der Mitstrebenden anheimstellen, doch wage ich es im Allgemeinen auf ihre Zustimmung zu hoffen; insbesondere werden, wie ich glaube, die freundlichen Leser mit mir die Ueberzeugung theilen, dass Platons Lehre vom Willen, so mangelhaft sie noch sein mag, viel umfassender und tiefer ist und eine viel grössere geschichtliche Wirkung geübt hat, als man gewöhnlich glaubt. Erst wenn man diese Lehre genau erforscht und in ihrer ganzen Weite und Tiefe sich gegenwärtig hält, gewahrt man die zahlreichen und starken Fäden, welche aus ihr durch den Peripatos und die Stoa hindurch bis zu christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte und endlich in die Moralphysikologie des Mittelalters hinüberführen. Ich habe nicht versäumt auf diesen Zusammenhang hinzuweisen, wo sich ungesucht Gelegenheit dazu bot, insbesondere ist am Abschluss der Lehre von der Lust (§ 15) eine kleine Entdeckung über die ursprüngliche Quelle der mittelalterlichen Theorie der Gefühle niedergelegt.

In der Psychologie des Willens konnte nämlich der Lehre von der Lust ein angemessener Raum nicht versagt

werden, da die Gefühle bei Platon ohne Zweifel mit zum Begehren gehören und die Willensgestaltung in massgebender Weise bestimmen.

Das sind die kurzen Bemerkungen, mit denen ich meine Arbeit in die Oeffentlichkeit einführen möchte. Nur sei mir noch gestattet allen Forschern, von denen ich Anregung und Belehrung empfangen, oder die mich durch freundliche Schreiben geehrt und ermuntert haben, namentlich den Herren Strümpell, Susemihl und Thilo, meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen; die gleiche Schuld entrichte ich den gelehrten Referenten der Fachblätter, welche dem ersten Theile eine so freundliche Aufnahme bereitet haben.

Und hiemit sei dieser zweite Theil einer ebenso wohlwollenden Beachtung empfohlen.

Innsbruck am 1. Juli 1879.

Wildauer.

Inhalt.

	Seite
§ 1. Fortschritte der Psychologie durch Platon	1
§ 2. Eintheilung der platonischen Psychologie des Begehrens	8
<i>I. Bekehrungsvermögen und Sprachgebrauch bei Platon.</i>	
§ 3. Ob Platon ein Bekehrungsvermögen angenommen habe.	
1. Die δύναμις und ihre Arten	9
a) Die δύναμις im Ganzen des platonischen Systems	13
b) Die δύναμις nach einzelnen erklärenden Stellen.	17
§ 4. 2. (Fortsetzung.) Die Seelenvermögen	26
a) Erkenntnisvermögen	27
b) Bekehrungsvermögen	30
§ 5. 3. (Schluss.) Zweifel und Schwierigkeiten. Rückblick	33
§ 6. Bei Platon vorkommende Bezeichnungen des Begehrens	37
<i>II. Wesen des Begehrens und Verhältniss desselben zu Lustgefühl und Vorstellung.</i>	
§ 7. Gegenstand des Begehrens	45
§ 8. Angeborene Neigung (Trieb)	55
§ 9. Begriff der Begierde	60
§ 10. Allgemeine Geltung des gefundenen Begriffs	68
§ 11. Die positive und negative Form des Begehrens	72
§ 12. Zusammenhang von Begierde und Lust im Allgemeinen. Platons Erörterungen der Lust	75
§ 13. Begriff der Lust. Seine Beziehung zum Begriff der Begierde	78
§ 14. Arten der Lust	83
§ 15. Historische Bedeutung der platonischen Lehre von den Gefühlen (Affekten)	90
§ 16. Begriffliche Stellung der Gefühle zu Begierde und Vorstellung	94
§ 17. Verhältniss von Begehren und Vorstellen	99
<i>III. Mannigfaltigkeit und Wechselwirkung der Bekehrungen.</i>	
§ 18. Die drei Sitze des Begehrens	105
§ 19. Arten der Triebe	125
Liebestrieb	126

VIII

	Seite
§ 20. Die drei Hauptklassen der Begehungen	129
1. Die Begehungen des ἐπιθυμητικόν	129
2. Die Begehungen des θυμοειδές	133
3. Die Begehungen des λογιστικόν	133
§ 21. Das Wollen im engern Sinne	138
§ 22. Wechselwirkung der Begehungen	146

*IV. Gestaltung des Begehrens. Charakter. Tugend und ihr
Gegentheil.*

§ 23. Uebersicht der Aufgabe	152
§ 24. a) Verschiedenheit der Naturanlage	154
§ 25. b) Gewöhnung	157
§ 26. Erworbene Neigung und praktische Meinung	161
§ 27. (Fortsetzung.) Entstehung derselben	166
§ 28. Charakter auf der Stufe der Meinung	173
§ 29. c) Vernunft	182
§ 30. Tugend und ihr Gegenteil.	
1. Der ideale Charakter	189
§ 31. 2. (Fortsetzung.) Die Kardinaltugenden	195
§ 32. 3 (Fortsetzung.) Die Untugend und ihre zwei Arten: Unwissenheit und Unfolgsamkeit	204

V. Platons Stellung zur Willensfreiheit.

§ 33. Die Aufgabe	213
§ 34. a) Das Willentliche und sein Gegenteil	215
§ 35. b) Die Wahl	221
§ 36. c) Die Schuld am Bösen	233
§ 37. Der platonische Determinismus. — Schlusswort	242

Einleitung.

§. 1. Fortschritte der Psychologie durch Platon.

Die sokratische Geistessaat ist, genährt und gemehrt durch die entwicklungsfähigen Elemente aller vorangegangenen Philosophien, in Platons Geist zu voller Blüte aufgegangen. An dieser erhielt auch die Psychologie ihren schönen Antheil: von geringen Anfängen erhob sie sich zu reicher Entfaltung. Denn erst Platon, auch in Beziehung auf die Seelenkunde der höher entwickelte Sokrates, hat durch feine Beobachtung und eindringende Untersuchung eine tiefere Kenntniss des psychischen Lebens eingeleitet; er hat nicht nur das Wesen der Seele im Allgemeinen spekulativ zu ergründen gesucht, sondern auch ihre bleibenden Anlagen und Triebe, ihre wechselnden Zustände und Verrichtungen zum Gegenstand prüfender Aufmerksamkeit und absichtlichen Nachdenkens gemacht. Wie klar bewusst er dabei vorgieng und wie planvoll er die Psychologie betrieb, ersieht man aus seinem Phaidros. Dieses Werk, in welchem man Platons „Antrittsprogramm für das Lehramt in der Akademie“ hat finden wollen, enthält, abgesehen von andern Problemen, jedenfalls auch ein kurz skizzirtes Programm der Seelenforschung, das erste meines Wissens, das uns in der Geschichte der Philosophie begegnet. Es ist in einer Reihe von Grundsätzen niedergelegt, die Platon dem Rhetor an die Hand gibt, der die Beredsamkeit „nicht bloss nach hergebrachter Weise und Erfahrung, sondern kunstmässig, wissenschaftlich“ (*μη̄ τριβῆ̄ μόνον καὶ ἐμπειρία, ἀλλὰ τέχνη*)

betreiben will ¹⁾. Denn die Beredsamkeit als Kunst ruht ja ganz auf dem Grunde der Philosophie ²⁾, insbesondere der Seelenkunde, da ja ihre Wirksamkeit eine Seelenleitung (ψυχγωγία) sein soll ³⁾.

Nach dieser Programmskizze nun ist die Seelenlehre, soweit es ihre Stellung im Organismus des Wissens betrifft, von der philosophischen Erkenntniss des Weltganzen bedingt und daher an sie anzuknüpfen, da nur auf solchem Wege das Wesen der Seele (ψυχῆς φύσις) erkannt werden kann ⁴⁾; in Bezug auf die Erforschung ihres besondern Gegenstandes aber ist ihre Aufgabe folgende:

erstens genaueste Beschreibung der Seele und dadurch Aufhellung der Frage, ob sie von Natur eines und sich selbst gleich oder wie der Körper vielartig, eine Mehrheit von Theilen und Kräften sei ⁵⁾;

zweitens Aufklärung über die ihr von Natur eigenen aktiven und passiven (receptiven) Vermögen und die Objekte derselben ⁶⁾; endlich

drittens Angabe der wesentlichen Arten von Naturalen und der ihnen angehörigen Zustände oder, was dasselbe ist, Unterscheidung der Seelenarten nach der Art und Weise, wie die allgemeinen seelischen Eigenschaften an die einzelnen vertheilt und in ihnen verknüpft sind ⁷⁾.

¹⁾ Phaedr. 270 B. ²⁾ Vgl. Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl. S. 264 ff. bes. 267. ³⁾ Phaedr. 271 C extr. D. ⁴⁾ Phaedr. 270 C: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοήσαι οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; Kτλ. ⁵⁾ Phaedr. 271 A: πρῶτον πάσῃ ἀκριβεῖα γράψαι τε καὶ ποιῆσαι ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἐν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδῆς. τοῦτο γὰρ ψαμεν φύσιν εἶναι θεϊκόναι. ⁶⁾ Phaedr. 271 A: Δεύτερον δέ γε, ὅτω τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν. 270 D: ἄρ' οὐχ ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὁμοῦσιν φύσεως; πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν . . ., ἔπειτα δέ, ἐὰν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ; Kτλ. ⁷⁾ Phaedr. 271 B: Τρίτον δὲ ὁῖα διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα. Kτλ. 271 D. Steinhart, Einleitung zur Müller'schen Uebersetzung der Werke Platons, IV, 90.

Platon hat sich nun selbst mit der Lösung dieser von ihm gleichsam aufs Programm gesetzten Aufgaben viel beschäftigt und die Ergebnisse seines Forschens theils in streng wissenschaftlicher Darstellung, theils in mythischer oder halb-mythischer Form ausgesprochen. Er hat nämlich erstens den Begriff der Seele und zwar, wie er es im Phaidros verlangt hatte, im Zusammenhang mit dem Wesen des All festzustellen und so die Seelenlehre seinem naturphilosophischen System einzuordnen gesucht. Die Seele des Menschen ¹⁾ ist ihm eine sich selbst bewegende, anfanglose Kraft ²⁾, mit den Ideen verwandt, insbesondere Trägerin der Idee des Lebens ³⁾, daher an sich reiner körperloser Geist, jedoch durch die Einschliessung in den Körper verunstaltet, aber trotzdem unvergänglich und fähig sich wieder zur reinen Intelligenz zu läutern, ein rein geistiges von aller Sinnlichkeit freies Leben zu gewinnen, um im Schauen und Nachbilden der Ideen selig zu sein. Im Zusammenhang mit dieser Beschreibung, namentlich aber mit der ursprünglichen Reinheit und der späteren Trübung des Seelenwesens hat Platon auch die Frage nach der Ein- oder Vielartigkeit der Seele wiederholt aufgenommen, jedoch, wie es scheint, ohne zu einer völlig abschliessenden Ueberzeugung zu gelangen. Doch hat er den für die Geschichte der Psychologie folgenreichen Schritt gethan, eine Gliederung des seelischen Organismus, wie er im irdischen Leben sich zeigt, zu versuchen. Er unterscheidet nämlich mit Rücksicht auf die drei Hauptgruppen, in welche nach seiner Anschauung die psychischen Strebungen, je nach der Beschaffenheit und Höhe ihrer Ziele, sich abstufen, an der Seele dreierlei Wirksamkeitsformen oder drei Theile ⁴⁾:

1) Vgl. darüber Steger, Plat. Stud. III, 5 ff. 2) Phaedr. 245CDE: μή ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν. . . Κτλ. Legg. 895AB: ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν . . . τὴν αὐτὴν κινεῖσαν φήσομεν κτλ. 896 A: ὃ δὲ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν ὄν δὲ ῥηθέντα. τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; κτλ. 3) Vgl. Steger a. O. S. 9. 10. 4) Platon gebraucht für die drei Sitze der psychischen Vorgänge gewöhnlich den

1) das λογιστικόν (auch φιλόσοφον oder φιλομαθές), 2) das θυμοειδές (auch φιλότιμον oder φιλόνηκον) und 3) das ἐπιθυμητικόν (auch φιλοχρήματων oder φιλοκερδές). Diese drei Formen oder Theile, aus denen im Laufe der Geschichte die rationale, irascible und konkupiscible Seelenpotenz der Scholastiker hervorgegangen sind ¹⁾, dürfen aber nicht mit den drei Seelenvermögen der neuern Psychologie, dem Vorstellen, Fühlen und Begehren, verwechselt werden; vielmehr kommen jedem platonischen Seelentheile seine eigenen Begierden und Lustgefühle zu, jedem entspricht auch in gewissem Sinne eine eigene Stufe des Vorstellens, dem obersten das Wissen, dem mittlern die Vorstellung im engeren Sinne, dem untersten die Empfindung, so dass im Grunde jeder dieser Seelentheile alle drei Hauptthätigkeiten der neuern Psychologie, nur jeder auf einer andern Stufe, umschliesst ²⁾.

Zweitens finden wir bei Platon wiederholt ein Vermögen (δύναμις) als Voraussetzung einer bestimmten Klasse psychischen Thuns oder Leidens aufgeführt und unter den psychischen Erscheinungen werden die wechselnden Zustände von den dauernden, die πάθη oder κινήσεις von den ἔξεις, τρόποι und ἥθη aufs deutlichste unterschieden ³⁾, wenn auch

Ausdruck εἶδη oder γένη, seltener μέρη. Vgl. Phaedr. 253 D. Rep. IV, 435 C. 439 E. 441 C. 442 B. 443 D. 444 B. 504 A. Tim. 69 D. init. E. 77 B; dagegen Rep. IV. 442 C. 444 B. 581 A. 583 A. Polit. 309 C. (vgl. Legg. IX, 863 B) auch μέρη (μέρους).

¹⁾ Vgl. z. B. Werner's S. 8 Anm. 1 angeführte Schrift; ebenso desselben Verfassers Abhandlung über: „Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts.“ Sitzungsberichte der hist.-phil. Klasse der Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. 74 S. 119 ff, besonders S. 121. 128. 129. 130. ²⁾ Vgl. Schultess, Plat. Forsch. S. 41 ff, besonders S. 44 u. 45. Erdmann, Gesch. d. Phil. 3. Aufl. Berlin 1878, I, 100. Näheres über die drei Seelentheile und ihr Verhältniss sowohl zu einander als zur Gesamtseele wird bei passender Gelegenheit weiter unten zur Sprache kommen. ³⁾ Der Ausdruck πάθη, παθήματα bezeichnet zunächst Affektionen des Leibes, dann der Seele und gilt endlich für alle psychischen Vorgänge

nirgends Definitionen der Begriffe von πάθος, ἕξις u. s. w. gegeben werden. Besonders werthvoll aber ist, dass wenigstens einige Gruppen von Erscheinungen, namentlich Empfindung, Vorstellung und Wissen, dann Lust und Unlust und Begierde in ihrer begrifflichen Eigenthümlichkeit wie in manchen gegenseitigen Beziehungen untersucht werden.

Drittens endlich hat Platon, wie ausser anderen Dialogen namentlich der Staat klar beweist, die Individualitäten nach Begabung, Trieben und Entwicklungsgang sorgfältig unterschieden, da die ganze Einrichtung des Ständeunterschiedes in seinem Idealstaate und theilweise auch der Unterschied und gegenseitige Uebergang der Verfassungsformen auf das engste mit den dauernden oder, was dasselbe ist, immer wiederkehrenden Typen individueller Anlage und Ausgestaltung zusammenhängt.

Schon diese kurze Uebersicht zeigt, dass Platon ernstlich an der Lösung der im Phaidros gestellten Aufgaben gearbeitet hat. Allerdings ist es ihm nicht gelungen die grossen Fragen alle zu lösen, die vielfach heute noch ihrer Beantwortung harren; aber solche Fragen auch nur auf das Programm der Forschung zu setzen, noch mehr sie als der erste selbstthätig in Angriff zu nehmen, war für sich allein schon das Werk eines ganz bevorzugten Geistes. Es ist daher kein Vorwurf, wenn wir mit aller Schärfe hervorheben,

(Phaed. 79D umfasst πάθημα auch die φρόνησις), fasst aber dieselben als solche Veränderungen an der Seele, welche bedingt sind durch eine Einwirkung, die sie von einem sinnlichen oder intelligiblen Objekte erleidet (vgl. Aristot. An. III. 429a 10 ff εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον κτλ. und dazu Trendelenburg p. 205: Quidquid animo accidit, πάθος dici potest); dagegen scheint der specifische Ausdruck für die psychischen Vorkommnisse, nämlich κινήσεις, die Aktivität der Seele als eines ἐαυτοῦ κινῶν hervorzuheben. Vgl. Tim. 89 E. 90 C D. Legg. X, 896 E. 897 A. Theaet. 153 B. : . . . ἢ δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, κατὰ τὰ μαθήματα καὶ σώζεται . . . ; Ueber den Zusammenhang von Erkennen und Bewegung s. Steger a. O. 20 f.

dass Platon weder die psychischen Erscheinungen ausreichend classificirt und in ein geordnetes System gebracht noch die Unterscheidung von Vermögen, wechselnden Thätigkeiten und habituellen Zuständen zur Unterlage eines methodischen Aufbaues der Seelenlehre gemacht hat. So scharfsinnig einzelne Gruppen von Erscheinungen, wie wir sehen werden, an ihrer Stelle behandelt sind, findet sich doch selten eine absichtliche Aufführung auch nur einer Mehrheit psychischer Leistungen ¹⁾; die umfassendste, aber ohne erkennbare leitende Gesichtspunkte angelegte und von Platon selbst als unvollständig bezeichnete Tafel von Seelenthätigkeiten finden wir in einer bekannten Stelle der Gesetze: ἄγει μὲν δὴ φυγὴ πάντα . . . ταῖς αὐτῆς κινήσεων, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς, ἐφευσμένως, χαίρουσαν λυπουμένην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν, καὶ πάσαις ἕσαι τούτων ξυγγενεῖς κτλ. ²⁾ Obwohl, wie gesagt, in dieser Tafel der leitende Gedanke sich schwer erkennen lässt, werden wir doch auf die Absichtlichkeit achten müssen, mit der durch die koordinirten Infinitive sechs Funktionen als selbständige Verrichtungen aufgeführt werden, während dann Lust und Unlust, Hoffnung und Furcht, Liebe und Hass (Verlangen und Verabscheuen) durch die Participialkonstruktion entweder nur als begleitende Zustände oder als näher bestimmte Formen anderer Vorgänge hingestellt erscheinen. Dass in der Anordnung der Participien ein Plan herrscht, indem Lust und Unlust auf die Gegenwart, Hoffnung und Furcht auf die Zukunft sich beziehen, Hass (Verabscheuen) den Gegenständen der Unlust und Furcht, Liebe

¹⁾ Rep. I, 353 D. Legg. X, 896 C extr. D. ²⁾ Legg X, 896 E. 897 A. Ueber die Echtheit der Gesetze, die mit Ausnahme Oncken's, Staatslehre des Aristoteles S. 194 ff., kaum mehr einen nennenswerthen Gegner hat, vgl. Zeller a. O. II., 638 ff., Ueberweg, Plat. Schr. S. 133 u. a., Grundriss der Gesch. d. Ph. I., 5. Aufl., S. 131, H. Henkel, Stud. zur Gesch. der gr. Lehre vom Staat. I. p. 1872. S. 11 ff.

(Verlangen) denen der Lust und Hoffnung gilt ¹⁾, versteht sich von selbst.

Die Fortschritte aber, welche die Psychologie durch Platon speciell in der Lehre vom Begehren gemacht hat, bestehen im Wesentlichen darin, dass er die von Sokrates aufgestellten Hauptsätze theils näher bestimmt und umgebildet, theils durch neue Erwerbungen vermehrt hat. In ersterer Beziehung wollen wir nur die tiefgreifende Umbildung des sokratischen Tugendbegriffs und die wesentlich geänderte Auffassung der moralischen Schlechtigkeit (*κακία*) nennen; in letzterer aber heben wir zu einer Uebersicht des Wichtigsten Folgendes hervor: die Untersuchung über das Wesen des Begehrens, die Eintheilung und Abstufung der Begierden nach den drei Theilen der Seele, die Andeutungen über das Verhältniss der Begierden zu den Lust- und Unlustgefühlen, dann über den Widerstreit und die Hemmung oder die gegenseitige Förderung der Begierden, ferner die Zeichnung der Entwicklung und Erweiterung des Begehrungslebens, insbesondere der Ausbildung des sittlichen und mannigfacher Formen des unsittlichen Charakters. Ob Platon auch ein eigenes Begehrungsvermögen angenommen habe, darüber wird sofort im nächsten Abschnitt gesprochen werden.

Platon hat aber diese seine psychologischen Lehren nicht in eigens der Seelenkunde gewidmeten Schriften vorge tragen, sondern in metaphysische und ethische Untersuchungen verflochten, wie dies bei seiner Grundanschauung nicht anders sein konnte. Seine Psychologie hängt ja mit dem eigensten Erzeugnisse seines Denkens, der Ideenlehre, als deren Ergebniss und Beweismittel zugleich, auf das innigste zusammen und die Ideen sind ebensowohl Zielpunkte des Wollens als des Erkennens, wie denn die ganze Philosophie

¹⁾ Die hier aufgeführten Gemüthsvorgänge kehren in der mittelalterlichen Psychologie als die vier Hauptaffekte (Lust und Schmerz, Hoffnung und Furcht) und als die zwei Hauptdispositionen (Liebe und Hass) wieder oder bilden mit der ira (= θυμός) zusammen die hauptsächlichsten „passiones“.

im Geiste Platons eine Vereinigung von Theorie und Praxis sein soll ¹⁾. Aber trotz dieser Verknüpfung der psychologischen Untersuchungen mit anderen Fragen überschaute Platon doch mit klarem Blick das von ihm der Seelenkunde speciell gewonnene Gebiet und er hegte daher auch die Ueberzeugung, namentlich in den Erörterungen des Staates das Wesen der Seele, ihre Thätigkeitsformen und Begebnisse, soweit sie in Folge ihrer Einschliessung in einen Körper hervortreten, ausreichend erörtert zu haben ²⁾.

§ 2. Eintheilung der platonischen Psychologie des Begehrens.

Um uns eine leichte und klare Uebersicht des ziemlich reichen Gedankenmaterials zu ermöglichen, wird es zweckmässig sein dasselbe in fünf sich wie von selbst darbietende Abschnitte zu gliedern. Der erste derselben wird eine Untersuchung über Platons Sprachgebrauch zur Bezeichnung des Begehrens und über seine Annahme eines Begehrensvermögens enthalten. Nach Erledigung dieser Vorfragen wird dann der zweite mit dem platonischen Begriff des Begehrens und mit der Stellung desselben zu Lust und Unlust sowie zum Vorstellen sich beschäftigten. Ist das Wesen der Begehrung sowie ihr Verhältniss zu den anderen psychischen Begebenheiten erörtert, dann wird es sachgemäss sein in einem dritten Abschnitt die verschiedenen von Platon aufgeführten Arten von Begehrungen und die Beziehungen derselben zueinander kennen zu lernen. Daran reiht sich dann viertens

¹⁾ Platons Psychologie hat daher in gewissem Sinne die Gestalt einer „Moralpsychologie“, wie die Seelenlehre der christlichen Platoniker des Mittelalters. Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol., in Denkschr. der Wiener Akad. der Wiss. Bd. 25, S. 80 ff. ²⁾ Rep. X, 612 A καὶ τὸ τ' (wenn man nämlich die Seele in ihrem Weisheitsstreben und ihrer vollen Reinheit betrachtet) ἂν τις ἴδῃ αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς εἴτε ὅπη ἔχει καὶ ὅπως, νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγγῆμαι, ἐπεικῶς αὐτῆς διελγίσθωμεν.

von selbst die Frage, wie denn in diese Mannigfaltigkeit von Begehungen eine bestimmte Richtung und feste Haltung komme, wie neben den natürlichen Trieben noch neue Dispositionen zu gewissen Begierden sich bilden und wie namentlich der Charakter, der sittliche und der unsittliche, oder die Tugend und ihr Gegentheil zu Stande kommen. Nach der Darlegung der platonischen Bedingungen und Gesetze einer bestimmten Willensgestaltung bleibt dann noch die Aufgabe übrig in einem fünften Abschnitte die Stellung der platonischen Lehre vom Begehren zur Frage von der Freiheit oder Unfreiheit des Willens zu untersuchen.

Indem wir uns nach dieser Einleitung an die Darstellung unseres Gegenstandes wenden, schicken wir zur Vermeidung von Missverständnissen die Bemerkung voraus, dass wir unter Begehren (Begehrung) jenen allgemeinen Begriff verstehen, unter den alle inneren Vorgänge fallen, welche wir mit den Namen Trieb, Neigung, Wunsch, Verlangen, Absicht, Vorsatz, Wollen, Bestrebung bezeichnen; unter Begierde hingegen verstehen wir im Unterschied von Trieb und Neigung die bestimmte, konkrete Begehrung.

I. Begehungsvermögen und Sprachgebrauch bei Platon.

§ 3. Ob Platon ein Begehungsvermögen angenommen habe.

1. Die *δύναμις* überhaupt und ihre Arten.

Die Geschichtschreiber der Philosophie setzen in der Psychologie Platons ganz unbefangen die Seelenvermögen voraus und Tennemann ¹⁾ lässt ihn gar schon die drei Seelenvermögen Kants, das Erkenntniss-, Gefühls- und Begehungsvermögen unterscheiden. Nach dem Auftreten Herbarts und seinem Kampf gegen diese mythischen Wesen scheint es aber nicht mehr erlaubt bei irgend einem bedeutenden

¹⁾ Plat. Phil. III, 50 ff. 197 ff. Gesch. der Phil., II, 435.

Philosophen, gehöre er auch der Vergangenheit an, ohne genügende Beweise die Annahme der Seelenvermögen voranzusetzen; am allerwenigsten aber scheint dies bei Platon gestattet, weil erstlich seine Philosophie „nicht auf die Erklärung des Werdens, sondern auf die Betrachtung des Seins angelegt“, daher die dynamische Betrachtungsweise von der ontologischen zurückgedrängt ist ¹⁾, und weil zweitens schon die mit Platon in einer gewissen Verwandtschaft stehenden Megariker die Annahme eines ausser dem Aktus vorhandenen Vermögens oder die Scheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* ausdrücklich verworfen haben ²⁾. Es rechtfertigt sich daher von selbst, wenn wir die Frage, ob Platon ein Vermögen des Begehrens angenommen habe, unseres Wissens zum erstenmale aufwerfen und zu beantworten suchen ³⁾. Wir glauben damit ein historisches Unrecht gut zu machen, das man noch immer an Platon begeht, indem man Aristoteles nicht nur als Schöpfer der Terminologie, sondern auch als Urheber der philosophischen Begriffe von *δύναμις* und *ἐνέργεια* preist, ohne der weitreichenden Vorarbeit zu gedenken, die er von seinem grossen Lehrer empfangen hat.

Bevor wir jedoch in die Untersuchung eingehen, müssen wir ihre Aufgabe noch näher bestimmen. Es kann sich nämlich nicht darum handeln, ob wir bei Platon „Kräfte“ und „Fähigkeiten“ aufgeführt finden. Denn schon die gemeine Weltansicht, welche den Erscheinungen eine Substanz unterlegt, sieht sich auch genöthigt zur Erklärung der Veränderungen, wenn auch in unklarer Vorstellung, Ursachen,

¹⁾ Zeller, II, 1, 441. Deuschle, Plat. Sprachphil. S. 27 ff.

²⁾ Arist. Metaph. Θ 3, 1046b 29 ff. *Ἐἰσι δὲ τινες αἱ φασιν, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι κτέ.* Alex. Aphrod. ad Metaph. Bonitz 540, 1 ff. *οἱ Μεγαρικοί δύνανται καὶ ἐνέργειαν ταύτων ποιοῦσιν.* 541, 15. Vgl. Zeller II, 1, 183, 192. Prantl, Gesch. d. Log., I, 39; 13 Anm. 27. ³⁾ Diese Abhandlung über die *δύναμις* bei Platon wurde wesentlich gleichlautend bereits 1873 in den Philos. Monatsheften S. 229 ff. veröffentlicht und hat die Zustimmung Susemihls, Strümpells u. a. gefunden.

Kräfte und Vermögen vorauszusetzen. Dass auch die gemeine Weltansicht der Griechen sich diese Vorstellung gebildet hatte und mit naivem Vertrauen anwandte, lehrt das Vorhandensein, der Gebrauch und die Bedeutung der Wörter *δύναμις* und *δύνασθαι* von Homer bis auf Sokrates herab ¹⁾). Unsere Frage muss daher tiefer greifen und kann sich nur darauf richten, erstens ob Platon die schon in der Sprache überlieferte, aber unklare Vorstellung vom Vermögen sich zu einem klaren Begriff zu erheben gesucht und ihn mit dem Bewusstsein der Giltigkeit angewandt, und zweitens, wenn diese Frage bejahend beantwortet werden muss, ob er auch den psychischen und insbesondere den Begehrungserscheinungen ein Vermögen zu Grunde gelegt habe.

Unsere Untersuchung, durch die Frage nach dem Begehrungsvermögen angeregt, nimmt also nothwendig einen weiteren Umfang an und muss zunächst von der allgemeinen Frage ausgehen, ob und in welcher Fassung etwa der allgemeine Begriff des Vermögens oder der Fähigkeit sich bei Platon finde. Bekanntlich lassen sich bei Aristoteles, namentlich auch in der S. 10 Anm. 2 angeführten, gegen die Megariker gerichteten Stelle der Metaphysik, zwei Hauptarten der *δύναμις* unterscheiden, nämlich das Vermögen im engeren Sinne (*potentia*) und die Möglichkeit im engeren Sinne (*possibilitas*). Das Vermögen kennzeichnet sich dadurch, dass es ein Princip des Thuns oder Leidens ist und daher mit der immanenten Bestimmung oder gar mit dem Triebe zu wirken oder Einwirkungen zu empfangen gedacht werden muss. Demgemäss unterscheidet sich auch das *δυνατόν* (Vermögende) im e. S. als etwas, was ein solches Princip der Veränderung in sich trägt, wie z. B. der Heilkünstler und das Heilbare, von dem blossen *δυναμίει ὄν.* das nur der

¹⁾ Homer. Od. B, 62 ἤ τ' ἂν ἀμωναίμεν, εἴ μοι δύναμις γε παρείη. II. Θ. 294: ὅττη δύναμις γε πάρεστι. Xenoph. Mem. IV, 2, 25 extr. δοκεῖ ὁ μὴ εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀγροεῖν ἑαυτόν. Vgl. übrigens Stephan. Thesaur. I. graec. ed. Hase, Guilelm. Dindorf Vol. II. (Parisiis 1833) p. 1706. 1707.

Möglichkeit nach ist, wie der rohe Stein ein Hermes, das Baumaterial ein Haus ¹⁾. Von diesen beiden aristotelischen Bedeutungen, deren Unterschied streng genommen freilich ein fließender ist, wird es vorzüglich die erste sein, deren Vorhandensein bei Platon wir untersuchen. In seinen Schriften kommt nun das Wort *δύναμις* in verschiedenen nahe zusammenhängenden Bedeutungen vor: es bezeichnet namentlich das jedem Thun wie jedem Leiden vorauszusetzende Vermögen oder die Fähigkeit, dann die (thätige, in Wirksamkeit begriffene) Kraft, ferner die Mittel und endlich die Folgen des Vermögens und Thätigseins, als: Macht, Geltung, Werth, Bedeutung. Dagegen bezeichnet *δύναμις* bei Platon niemals die Möglichkeit im Sinne des aristotelischen *δύναμις ὄν* ²⁾. Von den genannten verschiedenen Bedeutungen kommen für uns natürlich nur die erste und dann auch die damit in nächster Beziehung stehende zweite in Betracht. Wir werden daher jenen Stellen, in denen *δύναμις* und *δύνασθαι* zur Bezeichnung des Vermögens gebraucht wird und aus denen eine Aufklärung über den platonischen Begriff von Vermögen gewonnen werden kann, eine vorzügliche Aufmerksamkeit zuwenden ³⁾. Doch wird es unserem Unternehmen

¹⁾ Bonitz, *Metaph.* II, 252 f. 379 f. und insbesondere 386 f. zu 1047 a. 20. Brentano, *Bedeut. des Seienden nach Arist.* S. 48 ff.

²⁾ Zeller's Behauptung a. O. 437, Anm. 1, dass sich bei Platon keine Stelle finde, wo *δύναμις* die blosse Möglichkeit bedeute, ist im Allgemeinen unrichtig; denn Parmen. 135 C bezeichnet *δύναμις* unzweifelhaft die „Möglichkeit“, freilich nicht im Sinne des *δύναμις ὄν*. Versteht aber Zeller, wie man aus der von ihm angezogenen und bezweifelte Stelle bei Deuschle schliessen muss, unter Möglichkeit das, was wir Vermögen nennen, so wird unsere Darstellung den Beweis des Gegentheils bringen.

³⁾ Solche Stellen sind insbesondere *Phaedr.* 270 C D. 246 C D. *Sophist.* 247 E. 248 B C D E. 265 B. *Theaet.* 184 E. 185 A C E. 156 A. 197 B ff. *Rep.* V, 477 B C D E. 478 A. VI, 507 C D E. 508 B E. VII, 518 C E. 532 A C. 533 A. IV, 429 B. 443 B. *Phileb.* 58 D. *Polit.* 272 C. *Symp.* 202 E. Chaignet, *der a. O. S.* 227 f. von den Seelvermögen spricht, hat nur die Stelle *Rep.* V, 477 vor Augen.

nur förderlich sein, wenn wir die Frage auch aus dem Ganzen des platonischen Systems zu beantworten suchen. Ich möchte daher der Benützung der einzelnen Stellen eine Untersuchung über die Stellung vorausschicken, welche der Begriff der *δύναμις* zum Ganzen von Platons metaphysischer Weltanschauung einnimmt: ob nämlich deren Grundbegriffe ihn vielleicht ausschliessen oder ob in ihr Antriebe liegen, die zu ihm hinführen.

a) Die *δύναμις* im Ganzen des platonischen Systems.

Gäbe man jene Absolutheit, die der Ideenwelt als Ganzem zukommt, jeder einzelnen Idee für sich, so müsste wohl der Begriff des Vermögens, als der Fähigkeit auf anderes zu wirken oder von ihm zu leiden, ihrem Wesen durchaus ferne bleiben. Denn ist jede Idee, was sie ist, an und durch sich selbst, unabhängig von allen andern, so schliesst sie jede reale Beziehung zu diesen und daher auch die Möglichkeit mit ihnen in eine Gemeinschaft des Thuns und Leidens zu treten vollständig aus. Diese Erwägung stellte sich auch im Alterthum schon frühzeitig ein und die „Freunde der Ideen“, unter denen man entweder die Megariker oder eine Fraktion der platonischen Schule zu verstehen haben wird, sprachen dem Seienden eben wegen seiner Unbedingtheit jede *δύναμις* folgerichtig ab (Soph. 248 A B C).¹⁾

Platon dagegen schuf sich in der Ueberzeugung, dass die Beziehungslosigkeit der vielen Realen alle Erkenntniss aufhebe, da sie nur identische, aber nicht synthetische Urtheile zulasse²⁾, eine entsprechend modificirte Auffassung der Welt der Realität. Ohne hier deren Berechtigung und innere Folgerichtigkeit zu untersuchen, fassen wir bloss ihren Inhalt und dessen Ergebnisse ins Auge. Platon dachte nämlich die Ideen nicht als eine zusammenhangslose Vielheit absoluter Realitäten, sondern als ein gegliedertes System

¹⁾ Vgl. Strümpell, Gesch. d. theoret. Phil. d. Griechen, S. 126. ²⁾ Soph. 251 B. Phileb. 14 C ff. Zeller a. O. 428.

intelligibler Substanzen, die im Verhältniss der Ueber-, Unter- und Nebenordnung stehen, wie die Begriffe, durch die wir sie zu denken vermögen. Denn die Verknüpfungen oder Trennungen der subjectiven Begriffe, d. i. die Urtheile, können nur dann eine wirkliche Erkenntniss enthalten, wenn sie ein Denken des Wirklichen sind d. h. wenn sie eben nur jene Verhältnisse in sich wiederholen, welche zwischen den wirklichen Substanzen bestehen. Und hier scheint mir der Punkt gegeben, von dem aus sich mit einer fast unaufhaltsamen Gewalt die weitere Gedankenentwicklung bis zur Aufstellung der *δύναμις* als einer realen Eigenschaft des Seienden einstellen musste, so lange nicht der Begriff der *δύναμις* überhaupt durch eine kritische Bearbeitung als unhaltbar nachgewiesen war. Wie aber und wieweit diese Gedankenbewegung im Geiste Platons selbst sich vollzogen habe, mag bei der Ungewissheit der Autorschaft des Sophistes und Parmenides theilweise zweifelhaft sein, aber die im platonischen Denken liegende, zur Aufnahme der *δύναμις* in die Realität hindrängende Tendenz scheint mir nicht zu bestreiten. Denn die in der Erhebung des Inhalts der subjectiven Begriffe zu objektiven oder zu Ideen vollzogene Hypostasirung des Logischen konnte, wenn einmal als berechtigt angesehen, nicht mehr auf den blossen Inhalt der einzelnen Begriffe eingeschränkt, sondern musste mit gleicher Nothwendigkeit auf alle logischen Verhältnisse ausgedehnt werden. Wurden aber die logisch-formalen Verhältnisse auch als reale gedacht, so konnte es nicht fehlen, dass die „Fähigkeit“ in Beziehungen zu treten, einander ein- oder auszuschliessen, die man den Begriffen beilegte, ebenfalls hypostasirt d. i. zu einer *δύναμις* als realer Eigenschaft des Seienden erhoben wurde.

Diese Entwicklung vollzog sich, um dies gleich voranzustellen, ersichtlich im Begriff des Erkennens. In diesem steht nach platonischer Auffassung dem subjectiven Begriff der objektive oder die Idee als reales Korrelat gegenüber, die Idee oder die ideale Substanz selbst ist Gegenstand des

Denkens. Aber der nämliche Gedankengang, der den reinen Inhalt des logischen Begriffs in eine Realität umwandelt, muss auch das logische Verhältniss des Denkens zum Gedächten, des Begreifens zum Begriffenen als ein reales Verhältniss und zwar des erkennenden Geistes zur erkannten idealen Substanz fassen und daher dem Geiste, wie den Ideen die „Fähigkeit“ beilegen, in eine solche reale Beziehung oder Berührung einzutreten, die ein Thun von der einen, ein Leiden von der anderen Seite sein wird ¹⁾. So bringt also die dem platonischen Denken geläufige Substantiirung des Logischen, hier des logischen Verhältnisses zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, die Relation des Thuns und Leidens und mit ihr die *δύναμις* zunächst in die Erkenntniss und dadurch in das Reich der Ideen.

Noch mehr geschieht dies durch die Hypostasirung der Beziehungen der logischen Begriffe zu einander, wozu die Tendenz ebenfalls schon in der Hypostase der einzelnen Begriffe gegeben war. Die Erkenntnisse vollziehen sich in Verbindungen oder Trennungen von Begriffen, setzen somit, da sie nur die logische Wiederholung eines metaphysischen Verhältnisses sind, zu ihrer Giltigkeit entsprechende reale Beziehungen der Ideen voraus und zwingen so zu dem Schluss, dass die Ideen die „Fähigkeit“ haben, einander ein- oder einander auszuschliessen. Wie im Urtheil ein Begriff den andern bestimmt und dieser von jenem bestimmt wird, so muss, da dieser logische Vorgang zu seiner Giltigkeit eines metaphysischen Untergrundes, gleichsam eines Originals in der wahren Welt der Wirklichkeit bedarf, das gleiche Verhältniss zwischen den Ideen real bestehen: die eine der idealen Substanzen muss die andere bestimmen, diese die bestimmende Einwirkung empfangen. Es muss ihnen also die „Fähigkeit“ des Thuns und Leidens eigen sein ²⁾.

¹⁾ Soph. 248 ABD.

²⁾ Vgl. Sussemihl. Genet Entw.

Wird diese Betrachtung, die sich bisher auf die Ideen beschränkt hat, verallgemeinert und auf alles, was irgendwie am Sein theil hat, ausgedehnt, so führt sie den Begriff der *δύναμις* in alle Arten des Seienden, des absoluten und relativen, des substantiellen und accidentellen Seins ein. Denn wie die Ideen einander ein- oder ausschliessen und sämtlich der Idee des Guten inhäriren, so stehen mit den Ideen die gleichnamigen Dinge der Erscheinungswelt in Gemeinschaft (inhäriren ihnen) und treten untereinander in Beziehungen. Diese Gemeinschaft, diese Beziehung ist aber (in der alles Gedachte hypostasirenden platonischen Auffassung) ein reales Bestimmen, also Wirken und Leiden, und setzt daher die „Fähigkeit“ des Wirkens auf der einen und die entsprechende Empfänglichkeit auf der anderen Seite voraus. So wird die Dynamis zu einem Grundbegriff, welcher die durch alle Wesensarten hindurchgehende Relation des Thuns und Leidens an die *οὐσία* bindet. (Deuschle, Plat. Sprachphil., besonders S. 35.)

Allerdings müsste dieser Begriff zwei verschiedene Formen annehmen. Für das unwandelbare, schlechthin seiende Reich der Ideen als solcher (Tim. 52 a. 37 d. ff.) wäre die *δύναμις* eine ewig in Wirksamkeit stehende Kraft ¹⁾, ein wirkliches Bestimmen und Bestimmtsein in einem ausserzeitlichen Prozess, von dem sich nur die absolute Gegenwart: „es ist“ aussagen liesse, so dass also hier Vermögen und Wirklichkeit in Wahrheit zusammenfielen und die Ideen wirklich „lebendige Kräfte“ wären (Zeller a. O. 436 ff.); wo hingegen die wechselnde Welt der Erscheinungen in Betracht kommt, wäre die *δύναμις*, diesem Wechsel entsprechend, ein bald ruhendes bald zur Wirksamkeit gelangendes Vermögen. Alle Veränderung der Dinge geschieht, wie wir aus dem Phaidon wissen, (nach ihrer „ontischen“ Seite) durch das Herankommen und Zurückweichen, überhaupt durch die wechselnde *παρουσία* der Ideen. Diesen muss also die

¹⁾ Vgl. Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl. S. 192. 193.

Möglichkeit wechselnder *παρουσία* und die Fähigkeit des Bestimmens der Dinge durch ihre *παρουσία* eigen sein, ohne dass sie dadurch in ihrem Fürsichsein leiden, und umgekehrt muss den Dingen das Vermögen zukommen, an den Ideen „theilzuhaben“, ihr Bild, wenn auch unvollkommen, „aufzunehmen“ und darzustellen¹⁾).

So liegen denn gerade in Platons Lehre von der Welt der Ideen und von ihrem Verhältnisse zur Erscheinungswelt und zu den subjektiven Begriffen sehr kräftige Motive, die bereits in der gemeinen Weltausicht vorhandene Vorstellung von der *δύναμις* zu einem philosophischen Grundbegriffe zu erheben und ihn mit dem Bewusstsein seiner entscheidenden Wichtigkeit zur Welterklärung zu verwenden. Eine Betrachtung einzelner einschlägiger Stellen wird nun den Beweis liefern, dass Platon selbst schon dies gethan und der Erscheinungswelt, dem Werden und der Veränderung mehr Zugeständnisse gemacht hat, als mit dem Grundinteresse seiner Philosophie und der ihr allein ziemenden „ontischen“ Methode verträglich scheint. (Deuschle a. O. 37 f.)

b. Die *δύναμις* nach einzelnen erklärenden Stellen.

Die Wahrheit der eben ausgesprochenen Behauptung zeigt sich zunächst an den Stellen, die sich auf den Begriff des Vermögens überhaupt beziehen. Platon hat den Ausdruck *δύναμις* nicht bloss als Träger einer überlieferten Vorstellung wie eine alte bereits im Umlauf befindliche Münze unbefangen weiter verwendet, sondern ihm den neuen Stempel seines Geistes aufgedrückt. Er hat nämlich die in ihm schon liegende Vorstellung des Vermögens sich verdeutlicht und (freilich ohne eine Definition zu geben) zu einem für die Behandlung mancher Frage wichtigen philosophischen Begriff, zu einem wesentlichen Moment seiner Weltauffassung

¹⁾ Phaed. 100 D E. 101 C. 102 A B D E. 104 d. Vergl. Soph. 247 A. τό γε δυνατόν τῷ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναι τι ψήσουσιν.

erhoben. Im offenen Gegensatz zu jenen „Freunden der Ideen“, welche das Vermögen auf anderes zu wirken oder von anderem zu leiden dem Sein absprachen und bloss auf das Werden beschränkten, stellt Platon im Sophistes, der mir nicht bloss in seinem Inhalt, sondern auch in seinem unmittelbaren Ursprung als echt platonisch gilt, mit dogmatischer Bestimmtheit den Satz auf, dass alles, was ein solches Vermögen besitze, wahrhaft sei; er sieht das Merkmal des Seienden gerade darin, dass ihm das Vermögen zukomme auf anderes zu wirken oder von ihm zu leiden (*ὅταν τῷ παρῆ ἢ τοῦ πάσχειν ἢ ἰδρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύνανται*), das Seiende ist also (nach einer freilich nur vorläufigen Begriffsbestimmung) wesentlich Vermögen ¹⁾. Folgerichtig ist jede Beziehung, in die ein Ding zu einem anderen geräth, insbesondere die Beziehung, in die wir durch unseren Körper vermittelt der Empfindung zum Werden, durch unsere Seele vermittelt des Denkens zum wahrhaft Seienden treten, nichts anderes als ein Zustand des Wirkens oder Leidens, der in Folge eines gewissen Vermögens dazu eintritt (*πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος . . . γιγνόμενον*) ²⁾. Daraus gewinnen wir folgende Ergebnisse: a) das Vermögen ist Merkmal alles Seienden — eine Bestimmung, die insofern an Aristoteles erinnert, als er seiner *δύναμις* und *ἐνέργεια* in

1) Soph. 247 E: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιανδὲν κεκτημένον δύνανται εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν . . . εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν . . . πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζων* (so nach Boeckh) *τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύνανται*. 248 C. 248 B. (Vgl. Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl., S. 157 f. Anm. 10.) — Der gleiche Gedanke ist in engerer Fassung, nämlich mit Bezug auf die *παρουσία* der Gerechtigkeit in der Seele, schon 247 A ausgesprochen: „Was das Vermögen hat (*τὸ δυνατόν*) zu etwas hinzutreten oder sich zu entfernen, muss etwas sein.“

2) Soph. 248 AB. Bonitz a. O. 192. 193. Dass der Eintritt der *παθήματα* ein Vermögen dazu voraussetzt, ergibt sich auch aus der Verbindung zweier Stellen des Theaitetos: 185 E *φαίνεται . . . τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων*, und 186 C. . . , *ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα εἰς τὴν ψυχὴν τείνει . . .*

allen Kategorien, also in allen durch sie bezeichneten Arten des Seienden volle Geltung eingeräumt hat ¹⁾); b) das Vermögen unterscheidet sich in aktive und passive Potenz, entsprechend der, zunächst in der Erscheinungswelt sich aufdrängenden, durchgreifenden Relation des Thuns und Leidens ²⁾), die übrigens schon bei den Herakleiteern sich findet (Theaet. 156 A); endlich c) bildet das Vermögen die Voraussetzung, aus welcher heraus erst ein Thun oder Leiden erfolgen kann.

Damit stimmen, soweit es unsere Frage betrifft, auch der Phaidros und der Staat in hohem Masse überein und verbürgen uns den echt platonischen Gehalt des eben Vorgetragenen auch für den Fall, dass der Sophistes nicht von Platon selbst verfasst ist ³⁾. Der Phaidros nämlich sagt, man müsse, um das innere Wesen was immer für eines Dinges zu erkennen, eine doppelte Untersuchung an ihm vornehmen: erstlich ob es einfach oder vielgestaltig sei, und zweitens, wenn es einfach ist, welches Vermögen es denn kraft seiner Natur in sich trage zu wirken und auf welches Objekt oder zu leiden und von welchem Dinge; wenn es aber mehrere Formen (Arten, Theile) hat, müsse man die Untersuchung auf jede derselben ausdehnen, um zu erfor-

¹⁾ Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 159 ff. Brentano, Bedeut. d. Seiend. nach Aristot. S. 49 f. 70. 218. ²⁾ Beispiele des Vermögens zu wirken und zu leiden Rep. VI, 507 C und 508 E: τὴν τοῦ ὁρᾶν καὶ ὁραῖσθαι δύναμιν, dann τὴν (τοῦ γιγνώσκειν) δύναμιν und γιγνώσκεισθαι für τὴν τοῦ γιγνώσκεισθαι δύναμιν. Die Doppelbedeutung aktiver und passiver Potenz in δυνατός und ἀδύνατος benutzt Euthydem zu einem seiner logischen Kunststücke (Euthyd. 300 A): πότερον δὲ ὁρᾶται . . . τὰ δυνατὰ ὁρᾶν (= „was fähig ist zu sehen“, aber auch = „was fähig ist, dass man es sieht“) ἢ τὰ ἀδύνατα. Die bestimmtere Ausführung dieser Unterscheidung bei Aristoteles s. Metaph. Δ 12. 1019 a 15 ff. und 1019 a 20 ff. Θ 1. 1046 a 19 ff. ³⁾ Ueber die Echtheit oder Unechtheit des Sophistes s. die Literaturangaben bei Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Phil. I., 4. Aufl., S. 117, 5. Aufl. S. 130. Vgl. auch Bonitz, Index Arist. in Arist. Opp. ed. Acad. Reg. Bor. V, 598 b 54—58.

schen, welches aktive oder passive Vermögen denn jeder von Natur eigen sei ¹⁾. Nach dieser Stelle des Phaidros, die allerdings zunächst nur von der Erscheinungswelt spricht, schliesst jedes einfache Ding in seiner Wesensbestimmtheit Ein Grundvermögen, das mehrgestaltige aber eine Mehrheit solcher Vermögen, entsprechend der Mehrheit seiner Wesensformen, ein; die oben angeführte Stelle des Sophistes, wonach das Vermögen das Merkmal des Seienden ist, wird also bestätigt durch die des Phaidros, welche der inneren Natur jedes Dinges ein oder mehrere Vermögen beilegt. Mit einer für unsere Frage nicht wesentlichen Abweichung, sonst aber bestätigend und ergänzend tritt dann eine Stelle im Staat heran ²⁾: „Die Vermögen“ (obwohl farb- und gestaltlos und ohne andere sinnliche Qualität d. h. überhaupt unsinnlich) — „die Vermögen sind eine Art des Seienden“, was wohl soviel heisst, als: sie sind das Seiende selbst, aber von gewissem Gesichtspunkt, nämlich dem der Relation des Thuns und Leidens, aufgefasst. „Durch sie vermögen nicht nur wir, was wir vermögen, sondern auch jedes andere Ding, was immer es vermag. Den Gesichtssinn z. B. und den Gehörsinn rechne ich zu den Vermögen.“ ³⁾

Mit dem Gesagten glaube ich, soweit es mein bestimmt

¹⁾ Phaedr. 270CD, besonders: ἄρ' οὐχ ὡς ἐστὶ διανοεῖσθαι περὶ ὁτιοῦν φύσεως; πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν . . . , ἔπειτα δὲ εἰάν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δυνάμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ; κτλ. Vgl. Theaet. 156 A.

²⁾ Rep. V, 477 C: Φήρομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται. οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοήν τῶν δυνάμεων εἶναι.

³⁾ Die Sinne überhaupt als Vermögen aufgefasst s. Theaet. 184 E. 185 (αἱ τοῦ σώματος δυνάμεις = Sinnesvermögen). Tim. 66 D τὴν τῶν μυκτήρων δυνάμιν d. i. Geruchvermögen. Gewöhnlich steht in abgekürzter Redeweise die Funktion statt des Vermögens z. B. ἡ ὄψις für ἡ τῆς ὄψεως δύναμις, wie Rep. VII, 532 A ausdrücklich steht. Aehnlich bei Aristoteles de sens. I, 436 b 19. 437 a 4. 5. 9 ὄσφρησις, ἀκοή und ὄψις, dagegen 437 a 6, 7 wieder ἡ τῆς ὄψεως δύναμις und 444 a 24 ἡ τῆς ὁσμῆς δύναμις.

begrenzter Zweck erfordert, alles Wesentliche erschöpft zu haben, was sich über den Begriff des Vermögens im Allgemeinen bei Platon findet, ich wende mich daher den Arten dieses Begriffes und durch sie hindurch insbesondere den Seelenvermögen zu.

Die angezogene Stelle des Staates enthält in ihrem weiteren Verlaufe auch eine Bestimmung über die Unterscheidung der Arten, die innerhalb des Umfanges dieses Begriffes liegen. Die specifischen Unterschiede der Vermögen werden nämlich begründet durch das, wofür jegliches bestimmt ist und was es wirkt, d. h. durch ihr natürliches Objekt und ihre eigenthümliche Wirkung, ähnlich wie bei Thomas von Aquino die Fähigkeiten der Seele specificirt werden durch ihre Akte und ihre Objekte, für welche die Vermögen von Natur aus bestimmt sind ¹⁾. Ein Vermögen also, welches für das nämliche Objekt bestimmt ist und an ihm die nämliche Wirkung hervorbringt, ist das nämliche; hingegen ist es ein eigenes specifisch verschiedenes Vermögen, wenn es ein anderes Objekt hat und an ihm andere Wirkungen übt. Verschiedene Reihen von Erscheinungen, an verschiedenen Klassen von Objekten hervorgebracht, können daher nur von verschiedenen Vermögen stammen ²⁾; in Einem und Demselben kann nicht der Grund zu einem bestimmten Thun oder Leiden und zugleich in derselben Beziehung und gegenüber demselben Objekt zu entgegengesetztem Thun oder Leiden enthalten sein. (Daher sind Gesicht und Gehör, Erkenntniss und blosse Vorstellung verschiedene Vermögen; eine sinnliche Begierde und das Vernunftgebot ihr nicht zu

¹⁾ Plassmann, die Schule des h. Thomas III, 313 Morgott, Theorie der Gefühle im Systeme des h. Thomas S. 16. ²⁾ Rep. V, 477 D δυνάμειος δ' εἰς ἐκείνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τέ ἐστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται . . . καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταραμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. IV, 436 B. Theaet. 185 A. Der Kritik, welche über diese Unterscheidung Peipers, Untersuchung über das System Platon's I., Lpzg. 1874, S. 185 f. übt, kann ich nicht zustimmen.

folgen können nicht demselben Seelentheile angehören.) Dadurch wird aber das von Platon behauptete und namentlich dem Wissen beigelegte *δύνασθαι ἀμφοτέρω ἐργάζεσθαι*, also das Vermögen Konträres zu thun, nicht aufgehoben, da die Gegensätze, um welche es sich hier handelt, nur Gradunterschiede der specifisch gleichen Leistung sind und daher in der Sphäre derselben *δύναμις* liegen, wie z. B. in dem Vermögen des Sprachkundigen (nach Belieben) richtig oder falsch zu schreiben, des Rechenkundigen richtig oder falsch zu rechnen (Hipp. min. 374 A B. 375 E.). Der Begriff einer *potentia ad plura*, wie die Scholastiker sich ausdrückten, findet sich also nicht erst bei Aristoteles, sondern schon bei Platon, ja selbst bei Sokrates ¹⁾.

Man könnte aber vielleicht das Bedenken erheben, ob wir nicht damit, dass wir *δύναμις* mit Vermögen übersetzen, eine Erschleichung begehen, und so einen Begriff, den erst Aristoteles in die Philosophie eingeführt habe, unberechtigt auf Platon übertragen. Das Bedenken wäre grundlos; wir geben dem Vorgänger des Stagiriten nur, was ihm gebührt und schon lange hätte ausdrücklich zuerkannt werden sollen. Eine Definition der *δύναμις* in dem Sinne von „Vermögen“ und eine klare Abgrenzung derselben gegen die Aktualität (vergl. S. 28, 5, S. 29, 1), ferner eine Hervorhebung verschiedener Stufen der Potentialität, ihrer grössern oder geringern Entfernung von einem bestimmten Entwicklungszustande (Aktus) finden wir allerdings bei Platon nicht, und selbst da, wo er das Wort im philosophischen Sinne gebraucht, scheint hie und da die Bedeutung zwischen Vermögen im eigentlichen Sinne und thätiger Kraft zu schwanken ²⁾. Doch lässt

¹⁾ Arist. Metaph. 1046 b 4—24 u. Schol. Brandis 780 a 45. b 1—12. Alex. Aphrod. Quaest. nat. et mor. rec. Spengel p. 65 sq. 110 sq. — Xenoph. Mem. IV, 2, 19—21. Vgl. dieses Werkes I. Thl. S. 42 ff.

²⁾ So scheint Hipp. min. 375 E, 376 A die Gerechtigkeit und Men. 78 C die Tugend überhaupt als blosses Vermögen, hingegen Rep. IV, 443 B die Gerechtigkeit und ebend. 429 B, 430 B die Tapferkeit als wirkliche Kraft (Energie) gedacht zu sein. Die Bedeutung der *δύναμις*

sich, worauf bei unserer Untersuchung alles ankommt, die Bedeutung der *δύναμις* als eines der Wirkung nicht nur begrifflich, sondern auch zeitlich vorangehenden Vermögens mit aller Sicherheit nachweisen. Denn erstens indem Platon die *δύναμις* in dem von ihm geschaffenen philosophischen Sinne als eine dem Wesen des Dings eigene Qualität bestimmt, aus welcher Thun und Leiden hervorgeht (S. 18, 2), denkt er sie offenbar als die bleibende Unterlage im Unterschiede von den wechselnden jetzt eintretenden und dann wieder verschwindenden Akten ¹⁾. Zweitens bedarf das aktive Vermögen zu seiner Wirksamkeit des gegenüberstehenden passiven, wie z. B. das Gesicht der Farben, das Gehör der Töne. Platon spricht noch überdies ausdrücklich von Bedingungen, unter denen erst das schon vorhandene Sehvermögen seine Wirksamkeit übt, ohne welche hingegen es, obwohl vorhanden, dennoch wirkungslos bleibt. Dieses Vermögen nämlich, obwohl dem Auge immanent, sieht doch die ihm vorliegenden farbigen Objekte nur unter Voraussetzung des Lichts ²⁾. Diese Stelle ist um so wich-

Soph. 265 B erinnert an Aristot. Metaph. 1019 a 15, 16, 1020 a. 1, 2, 5. Uebrigens gebraucht auch Aristoteles, der die Lehre von der *δύναμις* u. *ἐνέργεια* so weit ausgebildet hat, den Ausdruck *δύναμις* in verschiedenem Sinne und erklärt die Bedeutung theilweise mehr durch Beispiele als eine genaue Begriffsbestimmung. Vgl. Bonitz, Metaph. II, 379 f. 392 f.

¹⁾ Vgl. Sophist. 247 E. wo das dauernde Sein (= *δύναμις*) dem einmaligen Effekt (*καὶν εἰ μόνον εἰσάπαξ*) gogenübergestellt ist.
²⁾ Rep. VI, 507CDE. Ἄρ' οὖν . . ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθητέων δημιουργόν, ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁράν τε καὶ ὁραῖσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν; Οὐ πάντῃ, ἔφη. Ἄλλ' ὅδε σκόπευ' ἔστιν ὅτι προσθεῖ ἀκοῆ καὶ φωνῆ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκοῦσθαι, τὴν δὲ ἀκουῖσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγέννηται τρίτον, ἢ μὲν οὐκ ἀκουῖσθαι, ἢ δὲ οὐκ ἀκουσθητέσται; Κτλ. Nach der heute sehr seltsam klingenden Behauptung, dass das Gehör nur des Hörbaren, sonst aber keiner weiteren Vermittlung bedürfe, heisst es in Beziehung auf „das Vermögen zu sehen und gesehen zu werden“, τὴν τοῦ ὁράν τε καὶ ὁραῖσθαι δύναμιν, wie folgt: Ἐνοῦσθης που ἐν ὄμμασιν ὕψους καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι ἀσπῆ, παρούσθης δὲ χροῶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγέννηται γένος τρίτον . . .

tiger, da Platon im nämlichen Dialoge kurz vorher gerade das Gesicht als ein erläuterndes Beispiel dessen, was er unter Vermögen verstehe, angeführt hat (ὄσον λέγω ὄψιν . . . τῶν δυνάμεων εἶναι. Vgl. S. 20, 2), und nöthigt uns unwiderstehlich zu dem Schluss, dass er das Vermögen als etwas auch vor und ausser dem Aktus vorhandenes ansieht. Drittens erscheint das Vermögen an manchen Stellen als etwas, was nicht nur gebraucht werden, sondern auch unbe-nutzt und damit ohne Wirksamkeit bleiben kann ¹⁾. Viertens endlich bezeichnet Platon das Wissen als eine δύναμις zu entgegengesetzten Dingen, von denen in jedem einzelnen Falle nur das eine gethan, das andere aber unterlassen wird, so dass also die δύναμις zu letzterem zwar vorhanden ist, aber nicht zur Wirksamkeit gelangt.

Die Bedeutung der δύναμις als eines der Wirksamkeit vorausliegenden Vermögens ist somit erwiesen. Darauf deutete auch schon die Unterscheidung der δυνάμεις nicht nur nach den Objekten, für welche sie bestimmt sind, sondern auch nach den Wirkungen, welche sie hervorbringen; denn sie lässt erkennen, dass Platon die Bestimmung des Vermögens und den wirklichen Erfolg desselben wohl auseinanderhalte. Im Anschluss an die platonische Sprache (vgl. die S. 21, 2 angeführte Stelle) könnte man daher das zwar ruhende, aber eine gewisse Bestimmung in sich tragende Vermögen als δύναμις τεταγμένη ἐπί τῳ, das in Wirksamkeit getretene aber oder die aristotelische ἐνέργεια als δύναμις ἐργαζομένη τι bezeichnen (Rep. V, 477 D, 478 A), wie denn auch thatsächlich δύναμις nicht bloss das ruhende, sondern auch das thätige Vermögen d. i. nicht bloss die

ὄσθα ὅτι ἤ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα κτλ. An ähnliche Bedingungen, wie das Sehvermögen ans Licht, ist die Wirksamkeit des Erkenntnissvermögens gebunden. Ehend. 508 D.

¹⁾ Rep. VI, 507 D. Polit. 272 B C. Legg. X, 901 D E wird vom Gebrauch des Vermögens in einer Art gesprochen, dass die Unterlassung des Gebrauchs als ebenso möglich vorausgesetzt wird.

aristotelische δύναμις, sondern auch ἐνέργεια bezeichnet. (Vgl. oben S. 12 und S. 22, 2.)

Wie aber das Vermögen zur Thätigkeit gelange, ist nirgends ausdrücklich angegeben, doch scheint es, dass jedes Vermögen, wenigstens jedes aktive, einen Trieb, „ein angebournes Begehren“ in sich einschliesse; denn jedes Vermögen hat ja, wie wir gesehen (S. 21), die natürliche Bestimmung für ein gewisses ihm besonders zugewiesenes Gebiet von Objekten und solche Naturbestimmung scheint nach Platon nur als ein natürlicher Zug und Trieb in den Dingen auftreten zu können. Daher gebraucht er für δύναμιν ἔχειν (δύνασθαι) abwechselnd wieder ἐθέλειν und charakterisirt dadurch das Vermögen eben als Neigung ¹⁾). Einzelne Vermögen, wenigstens das vernünftige und das irascible (τὸ λογιστικόν und τὸ θυμοειδές), werden uns unverkennbar als Triebe beschrieben ²⁾). Und damit sind wir beim zweiten Theile unserer Untersuchung, bei der Frage nach den psychischen Vermögen angelangt.

¹⁾ Auch hier liegt der Vergleich mit Aristoteles nahe. Metaph. Bonitz II, 379. An. II 4. 415 a 25 ff. b. 1. 2. Gener. et. corr. II 10. 336 b. 25 ff. Hertling, Mat. und Form. bei Aristot. Bonn 1871, S. 90. 91. Nach Symp. 207 D ff. geht durch alle sterblichen Wesen der unaufhebbare Trieb, das eigene Dasein möglichst zu wahren. Aenderungen und Abgang zu ersetzen und, da das Einzelne als solches vergeht, wenigstens die Gattung zu erhalten und in ihr ein Fortleben sich zu sichern. — Im Soph. 252 D.E ist ἐθέλειν gleichbedeutend genommen mit δύναμιν ἔχειν, ebenso Phaed. 102 D. Die Bemerkung Stallbaums dagegen an letzterer Stelle ist unbegründet. ²⁾ Vgl. z. B. Rep. IX, 581. In Rep. V, 475 C wird die philosophische Natur charakterisirt durch das „Verlangen“ nach Kenntnissen (τὸν . . . ἐὼχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γέεσθαι vgl. 485 B.), in Rep. VI, 484 B durch das „Vermögen“ das immer auf dieselbe Weise sich Verhaltende zu erfassen (οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐπάπτεσθαι).

§ 4. Ob Platon ein Begehungsvermögen angenommen habe.

(Fortsetzung.)

2. Die Seelenvermögen.

Die Annahme psychischer Vermögen steht schon nach dem bisher Gesagten fest, da der platonische Begriff des Vermögens nach seiner allgemeinen Fassung wie von andern Dingen so insbesondere von der Seele gilt. Aber Platon hat ihn auch ausdrücklich und in so bestimmter Weise auf sie angewandt, dass die drei bekannten Theile der Seele als ebensoviele Sitze von Vermögen erscheinen. Denn die bereits oben (S. 19) angeführte Weisung des Phaidros, dass man, um die innere Natur eines Dinges zu erkennen, erstens erforschen müsse, ob es einfach oder mehrförmig sei, und zweitens, welches Vermögen denn dem einfachen Dinge, oder wenn es mehrförmig ist, jeder seiner Formen (εἶδη) zukomme, ist nur als allgemeiner ausnahmslos geltender Grundsatz vorangestellt und wird dann sofort ausdrücklich auf die Seele als den eigentlich zu untersuchenden Gegenstand angewandt ¹⁾. Um also das Wesen der Seele zu erkennen, muss man ihr Vermögen und zwar wenn sie mehrförmig ist, das jeder ihrer Formen eigene Vermögen erforschen. Durch diese Subsumption ist also der Seele ausdrücklich für jede ihrer Formen, vorausgesetzt dass sie solche hat, ein spezifisches, freilich erst näher aufzuklärendes Vermögen zugesprochen. Da nun Platon der Seele in ihrem irdischen Leben drei verschiedene Formen (εἶδη, γένη) oder Theile (μέρη) ²⁾ zuschreibt, so legt er ihr offenbar auch eben so viele Grundvermögen bei, deren Träger eben die drei Seelen-

¹⁾ Phaedr. 270 E. 271 A. ²⁾ Vgl. S. 3 Anm. 4, S. 4. Im Phaidros 246 A ff. ist die Dreitheilung bereits in den präexistentiellen Zustand hineinversetzt, aber es ist beachtenswerth, dass Platon im nämlichen Dialoge 270 C ff. noch eine Untersuchung der Frage verlangt, deren Beantwortung in mythischer Darstellung er bereits vorausgenommen hat. Vgl. 253 C extr. D.

theile sind. Man hat daher das volle Recht diese drei Seelentheile als drei Seelenvermögen zu bezeichnen, wenn auch keines derselben mit irgend einem der gewöhnlichen Grundvermögen der modernen Psychologie identisch ist.¹⁾

Aber gleich begegnen uns auch schon die Schwierigkeiten. Sowie nämlich die Dreitheilung der Seele weder klar noch in einer so strengen Weise durchgeführt ist, dass sie alle psychischen Erscheinungen umfasst, so bleibt auch die Gliederung der psychischen Vermögen mangelhaft und dunkel; insbesondere bleibt es zweifelhaft, wie sich denn zu den drei Grundvermögen, welche man nach dem Phaidros voraussetzen muss, die mancherlei besonderen Vermögen verhalten, die wir bei Platon aufgeführt finden. Doch gehen wir vorläufig an diesen Schwierigkeiten vorüber und setzen unsere unbefangene Untersuchung fort, um vorerst die Gesamtheit der von Platon aufgeführten psychischen Fähigkeiten überschauen zu können.

a) Erkenntnisvermögen.

Vor allem finden wir die theoretischen Verrichtungen der Seele, das Empfinden, Vorstellen und Erkennen im engeren Sinne, ausdrücklich auf die entsprechenden Vermögen zurückgeführt. Denn die Empfindungen gewinnt die Seele nur durch Vermittlung der Sinnesvermögen (*διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων* Theaet. 185 E) und jeder einzelne Sinn selbst, Gesicht und Gehör, Geschmack und Geruch, repräsentirt wieder ein eigenes durch Gegenstand und Wirkung von anderen sich unterscheidendes Vermögen, so dass wir nur mittelst Eines Sinnes, des Gesichtssinnes, sehen, nur mittelst eines zweiten hören, und wieder mittelst eines anderen, des Geschmacksinnes (*ἢ διὰ γλώττης δυνάμεις*), das Salzige und dergleichen empfinden. (*ἢ καὶ ἐθελήσεις*

¹⁾ E. Reinhold, *Gesch. der Phil.* (5. Aufl.), Jena 1859, nennt die drei Seelentheile wiederholt (I, 131. 135. 138) die „drei Hauptvermögen“ der Seele, aber ohne die Berechtigung hiezu nachzuweisen.

ὁμολογεῖν, ἃ δι' ἑτέρας δυνάμειως αἰσθάνει, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ' αἰσθῆσθαι, οἷον ἃ δι' ἀκοῆς, δι' ὄψεως, ἢ ἃ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς; πῶς γὰρ οὐκ ἐθελήσω; Κτλ. Theaet. 184 E. 185 A ff. ¹⁾). Die nächst höhere Stufe psychischen Thuns, das Vorstellen (τὸ δοξάζειν), ist ebenfalls das Werk eines Vermögens, welches ausdrücklich aufgeführt und mit dem Vermögen des Erkennens verglichen wird ²⁾).

Am belehrendsten und für unsere Untersuchung wichtigsten ist aber das, was wir über dieses Erkenntnissvermögen im e. S. oder über die Vernunft finden, deren naturgemäßes Objekt das Seiende und deren Wirkung das Erkennen ist ³⁾. Die durch das Denken sich vollziehende Theilnahme an den Ideen ist nämlich, wie wir bereits wissen (S. 18), ein aus einem Vermögen hervorgehendes Phänomen ⁴⁾. Gerade in der Bestimmung dieses Vermögens nun nähert sich Platon am meisten dem aristotelischen Begriff der Potentialität. Denn α) schon im Theaitetos wird, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach auf das allerbestimmteste zwischen potentiellern und aktuellem Wissen unterschieden ⁵⁾, so dass Aristoteles fast nur die feste Terminologie zur Bezeichnung der Unterscheidung heranzubringen brauchte. Und was noch bedeutsamer ist, in der bildlichen

¹⁾ Vgl. S. 20 Anm. 3 und S. 23 Anm. 2. ²⁾ Rep. V, 477 D E: ἐπισημῆν πρότερον δύναιμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τίθῃς; εἰς τοῦτο, ἔφη, παύων γε δυνάμειον ἐρρωμενιστάτην. Τί δέ; δόξαν εἰς δύναιμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οὐραμεν; Οὐδάρως, ἔφη. ὃ γὰρ δοξάζειν δυνάμειθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν. Der Ausdruck δόξα bezeichnet hier nur die Wirkungsfähigkeit, nicht aber den einzelnen Akt des δοξάζειν. Peipers a. O. S. 183 f. ³⁾ Rep. VI, 508 E, V, 478 A. ⁴⁾ Soph. 248 B. ⁵⁾ Theaet 197 B ff. Bonitz, Plat. Stud. a. O. S. 58 Anm. 16, u. I. Anfl. in Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Kl., 1858 S. 306 Anm. 80 u. S. 313. Vgl. auch Theaet. 198 A ff., besonders 198 D mit den aristotelischen Stellen über | potentiellern und aktuelles Wissen bei Bonitz zur Metaph. Θ 6. 1048 a. 34 und Trendelenburg de An. 314 ff. (Durch die platonische Unterscheidung des potentiellern und aktuellen Wissens findet das oben S. 22 Gesagte seine Begränzung.)

Darstellung dieses Unterschiedes an derselben Stelle des Dialogs begegnet uns (meines Wissens zum erstenmal) der philosophische Gebrauch des Wortes *δύναμις* in absichtlich und bestimmt hervorgehobenem Gegensatz zur Aktualität ¹⁾.

β) Im gleichen Sinne der Potentialität ist es auch zu fassen, wenn der Staat die Erkenntniss als der Seele ursprünglich einwohnend behandelt, als einen der Seele eigenen, aber durch ihren Eintritt in die irdische Finsterniss verdunkelten, dem Bewusstsein nicht mehr gegenwärtigen Besitz ²⁾ oder mit trockenen Worten eben nur als „das der Seele immanente Vermögen der Erkenntnisse“ (*τὰ τὴν τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ*), als ein geistiges Sehorgan (*ὄργανον*) oder Sehvermögen (*τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν*), das zum wirklichen Sehen nur bedingterweise gelangt und der Hinlenkung auf sein naturgemässes Objekt bedarf; sie ist eine angeborene Fähigkeit, welche die Seele nie verliert (*τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλουσιν*) ³⁾, und hat eben deshalb auch ohne Bethätigung, auch ausser dem Aktus ein Dasein. Die nämliche Auffassung der potentiell schon gegebenen Erkenntniss finden wir γ) noch öfter in ganz bildlicher und in mythischer Darstellung wieder. Die Produktion (Reproduktion) der Gedanken ist nur das Gebären eines Inhalts, mit dem die Seele schon schwanger war, ist das Herausgeben dessen ans Licht, was sie in sich verschlossen trug ⁴⁾. Und in der mythischen Sprache des Phaidros hat das Gefieder der Seele in seiner Natur das Vermögen zur Höhe der Götter und zur Anschauung der Ideen emporzu-

¹⁾ Der philosophische Gebrauch des Wortes *δύναμις* findet sich zwar, wie gezeigt, bereits im Phaidros, was Michelis Plat. Phil. I, 167 übersehen hat, aber es fehlt dort die unmittelbare scharfe Unterscheidung von dem, was Aristoteles *ἐνέργεια* nennt. ²⁾ Rep. VII, 518 A B. ³⁾ Rep. VII, 518 C, ferner D E . . . *τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλουσιν*, 519 A B, 540 A. ⁴⁾ Theaet. 148 E. 150 B D. 151 B. 160 E. 157 C. extr. Symp. 208 A. 209 A B. Diese Bilder des Theaitetos sagen offenbar dasselbe, was der bildliche Ausdruck desselben Dialoges an der S. 28, 5 angeführten Stelle.

tragen (πέφυκεν ἢ πτεροῦ δύναμις τὸ ἔμβριθεσ ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα κτλ), wenn auch, bezeichnend für den Begriff, das Vermögen bei weitem nicht immer zur Wirklichkeit wird ¹⁾).

b. Begehungsvermögen.

Nicht so offen und bestimmt, wie die Annahme eines Vermögens vernünftiger Erkenntniss, begegnet uns bei Platon die Voraussetzung eines Begehungsvermögens. Doch scheint es mir nicht schwer zu zeigen, dass die Annahme eines solchen nicht nur ganz in der Konsequenz der eben dargestellten platonischen Anschauung liegt, sondern dass wir auch, genauer gesprochen, alle drei Seelentheile als Träger eigenartiger Begehungsvermögen ansehen müssen. Denn da jeder Seelentheil seine eigenthümlichen Begehungen hat ²⁾, die Begehungen aber, wie überhaupt alle aktiven oder passiven Zustände der Seele, nur aus einem Vermögen hervorgehen können (S. 18), die Seele aber in jedem ihrer Theile ein Vermögen besitzt (S. 26), so müssen die Begehungen aus den Vermögen der drei Seelentheile stammen d. h. jeder derselben muss das Vermögen des Begehrens haben.

Diese Schlussfolgerung wird durch manche andere Erwägung auf das kräftigste unterstützt und bestätigt. Dass nämlich erstens der unterste Seelentheil vorzugsweise ein Vermögen sinnlichen Begehrens ist, erhellt aus seinem hier keiner Erklärung bedürftigen Begriff, wie aus seinem Namen ἐπιθυμητικόν, den es gerade von der Heftigkeit der Begierden (διὰ σφοδρότητα τῶν . . . ἐπιθυμιῶν), zu denen

¹⁾ Phaedr. 246 D. Die irrige Ansicht des Porphyrios über die Seelenvermögen bei Platon hat wohl diese Stelle, dann Phaedr. 246 A u. Theaet. 184 D zur Veranlassung gehabt. Stob. Eclog. I. ed. Aurel. Allobrog. 1609 p. 109. ²⁾ Rep. IX, 580 D τριῶν ὄντων τριπτά καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδία, ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. Eine Darstellung der dreierlei Begehungen später.

es befähigt und geneigt ist, erhalten hat ¹⁾. Platon sucht es auch recht einleuchtend zu machen, dass alle sinnlichen Begierden, die unter wechselnden Verhältnissen, je nach ihrem Objekte und Grade verschiedene Bestimmungen annehmen, einen gemeinsamen Gattungsbegriff, ein Begehren an sich, voraussetzen, dessen Sitz in einem eigenen Seelentheile liege ²⁾. Zweitens sieht Platon, wie später ausführlicher gezeigt werden soll, ebenso auch in den beiden anderen Seelentheilen die natürlichen Herde eigenthümlicher Begehungen und gibt daher allen drei analoge Namen (*φιλομαθές* oder *φιλόσοφον*, *φιλόνομον* oder *φιλότιμον*, *φιλοκερδές* oder *φιλοχρήματον*), wodurch sie wesentlich als drei Sitze gewisser Arten von Trieben bezeichnet werden ³⁾. Ebenso scheinen die von den drei Seelentheilen gebrauchten Bezeichnungen *ᾧ μανθάνει* (*ἄνθρωπος*), *ᾧ θυμοῦται*, *ᾧ ἐρᾷ* u. dgl. in platonischer Sprache auf ebensoviele Vermögen hinzuweisen, da es ja die *δυνάμεις* sind, *αἷς δυνάμεσθα ἃ δυνάμεσθα*. Endlich wird der Seele im *Philebos* mit klarem Wort das Vermögen beigelegt, nach dem Wahren zu begehren und seinetwegen alles zu thun ⁴⁾ d. h. der oberste Seelentheil wird geradezu als ein „vernünftiges“ Begehungsvermögen bestimmt. Zum Beweise, dass diese Auffassung nicht vereinzelt steht, möge aus vielen Stellen des Staates nur eine angeführt werden, wonach der echte *φιλομαθής* d. i. derjenige, in welchem der höchste Seelentheil das bestimmende Uebergewicht (*Rep.* IX, 581 B C) besitzt, nothwendig von Jugend auf das kräftigste Verlangen nach aller Wahrheit hat (*τὸν . . . τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέεσθαι* *Rep.* VI, 485 D), so dass

¹⁾ Ebend. 580 E. Vgl. auch die Namen *φιλοχρήματον* u. *φιλοκερδές*. ²⁾ Ebend. IV, 437 D ff. Vgl. Brandis, Geschichte d. Gr.-r. Phil. II. 1, S. 404. ³⁾ *Rep.* IX, 581 A B und anderwärts.

⁴⁾ *Phileb.* 58 D εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾷν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν. Die bedingende Satzform hebt das Dogmatische des Inhalts nicht auf. Ueber die Bedeutung von *ἐρᾷν* s. S. 40, 3 u. S. 43, 1.

also τὸ φιλομαθές = τὸ ἀληθείας ὁρεγόμενον und der oberste Seelentheil als ein Sitz des Begehrens bezeichnet ist.

So gewiss aber die Dreiheit der Begehungsvermögen bei Platon ist und so sehr sie sich seinem Blick als die Arten Einer Gattung darstellen mussten¹⁾, so findet sich doch in seinen Schriften nirgends eine Zusammenfassung derselben in einem gemeinsamen Begriff und Namen; im Gegentheil ist er bei jedem Anlass bemüht gerade die Unterschiede auf das schärfste hervorzukehren. Es ist dies die gleiche Erscheinung, die wir bei seiner Behandlung der theoretischen Seite des psychischen Lebens beobachten können. Denn auch hier unterscheidet er zwar bestimmt mehrere Stufen, Empfindung, Vorstellung, Erkenntniss, und führt jede einzeln auf die ihr entsprechende δύναμις zurück, aber er bringt sie nicht unter einen alle zusammenfassenden Gesichtspunkt, wie dies die spätere Psychologie durch die Aufstellung des sogenannten „Vorstellungsvermögens“ oder „Erkenntnissvermögens“ im weitesten Sinne gethan hat. Der Grund dafür mag, abgesehen von der mangelhaften Entwicklung der Psychologie, vorzüglich darin liegen, dass Platon vom metaphysischen und ethischen Standpunkt ein ungleich höheres Interesse hatte das Unterscheidende als das Gemeinsame hervorzuheben. Insbesondere konnte er sich bei seiner Vorstellung von der Würde des Geistes nicht aufgefordert fühlen jene hohen Funktionen, welche der Seele in ihrem reinen Zustande eigen sind, mit den Verrichtungen, die ihr erst durch ihre Verflechtung in die Körperwelt aufgenöthigt werden, unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff zu stellen. Zudem fehlte der Sprache auch eine zusammenfassende Bezeichnung dafür, nachdem einmal das unterste Vermögen als ἐπιθυμητικόν einen Namen erhalten hatte, welcher eigentlich der ganzen Gattung gebührte.

¹⁾ Tragen doch die Begehungen aller drei Seelentheile auch gemeinsame Namen, insbesondere ἐπιθυμία. Vergl. über die Bedeutung von ἐπιθυμία S. 39 und 40.

§ 5. Ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe.

(Schluss.)

3. Zweifel und Schwierigkeiten. Rückblick.

Hiemit haben wir die Uebersicht der von Platon aufgeführten Seelenvermögen beendet und es erübrigt uns nur noch dieselbe durch ein paar sich aufdrängende Bemerkungen zu ergänzen.

Vor allem ist hervorzuheben, dass sich von einem Gefühlsvermögen nirgends eine specielle Spur vorfindet, obwohl die Lust- und Unlustgefühle, welche unser Philosoph scharfsinnig behandelt hat, auch ein aus irgendeinem Vermögen stammendes Phänomen (ποίημα ἢ πάθημα ἐκ δυνάμεώς τινος γυγνόμενον) sein müssen. Freilich bleibt da die Frage offen, ob nach platonischer Anschauung dafür ein eigenes Vermögen vorauszusetzen sei oder ob nicht die voraufgeführten Fähigkeiten dafür ausreichen.

Dieser Gedankengang führt uns unmittelbar wieder zu den bereits angedeuteten Schwierigkeiten zurück, welche die platonische Lehre bezüglich des Verhältnisses der einzelnen Vermögen zu einander bietet. Wenn nämlich nach dem Phaidros wirklich jeder Seelentheil nur Ein Vermögen hat, so erhebt sich die Frage, wie denn die mancherlei von Platon aufgeführten Fähigkeiten sich auf diese drei (Grund-) Vermögen zurückführen lassen. So haben wir, um nur die oberste Sphäre des psychischen Lebens ins Auge zu fassen, an dem rationalen Seelentheile ein Vermögen des Erkennens und des Begehrens nachgewiesen und stehen nun vor dem Räthsel, wie sich denn diese beiden Befähigungen zu dem Einen εἶδος der Seele und wie untereinander verhalten. Vielleicht gelingt es aber aus dem Ganzen der platonischen Lehre von den Vermögen einiges Licht zur Aufhellung des Dunkels zu gewinnen.

Vor allem scheint sicher, dass Platon das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen nie als zwei gleich ursprüngliche

und von einander unabhängige Vermögen hätte behandeln können, schon deshalb nicht, weil nach dem Phaidros jedem Seelentheil gerade wie dem einfachen Wesen nur Ein (Grund-) Vermögen zukommen kann; Erkennen und Begehren werden vielmehr in der Einen *δύναμις* des *λογιστικόν*, in der Einen rationalen Potenz Platz finden müssen. Dazu eignen sie sich aber auch ganz und gar: erstlich durch den untrennbaren Zusammenhang, der schon in ihrem Begriffe liegt. Denn das rationale Begehren, das im Sinne Platons ein Verlangen nach dem Seienden (*ὀρέεσθαι τοῦ ὄντος*) ist, schliesst wesentlich die Rückerinnerung (*ἀνάμνησις*) an das im vorzeitlichen Leben bereits geschaute Seiende d. h. im Sinne Platons ein rationales Erkenntnisvermögen in sich ¹⁾, und umgekehrt dieses Erkenntnisvermögen d. i. diese Rückerinnerung ist die unerlässliche Voraussetzung und die treibende Macht des rationalen Begehrens. Zweitens aber lässt sich, wie uns scheint, mit einiger Verlässlichkeit nachweisen, dass die Eine rationale Potenz oder die Eine *δύναμις* des *λογιστικόν* im Sinne Platons Erkennen und Streben als ihre Thätigkeitsäusserungen umfassen kann. Denn jede *δύναμις* ist, soweit sie das nämliche Objekt und den nämlichen Effekt hat, immer die nämliche. Nun hat die rationale Potenz nur Ein Objekt, sowohl des Erkennens wie des Strebens, nämlich das Seiende, sie hat aber auch in diesen beiden Thätigkeiten nur Einen Effekt, das Erfassen dieses Seienden (*τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει* Rep. V, 478 A); sie kann also unbeschadet ihrer Einheit Erkennen und Begehren umschliessen. (Man könnte sogar noch weiter gehen und beifügen, dass dieses durch Begehren und Erkennen bewirkte Erfassen des Seienden, als ein Ausfüllen der Denkseele mit naturgemäsem Inhalt, als ein *πληροῦσθαι τοῦ ὄντος*, nach

1) Näheres darüber unter § 10. Vgl. auch Bonitz, Plat. Stud., 2. Aufl., S. 265: „Diese vorweltliche Intuition des Seienden hat für ihr (der Seele) irdisches Leben die Bedeutung der Befähigung zum Wissen.“

platonischer Anschauung schon an sich selbst höchste Geistesfreude ist, so dass also die rationale Potenz Erkennen, Begehren und Fühlen umfasst.)

Nun könnte man noch die Frage aufwerfen, welche der beiden Thätigkeiten denn in dem Einen (Grund-) Vermögen vorangehe, ob das Erkennen oder das Begehren das Principale sei ¹⁾. Da Platon auch hierüber keine ausdrückliche Erklärung gibt, werden wir uns die Antwort durch eine Combination aus seinen sonstigen Aeusserungen zu gewinnen suchen. Diese Antwort wird aber, entsprechend dem Schwanken des platonischen Seelenwesens zwischen himmlischer und irdischer Natur, eine doppelte sein. Im gegenwärtigen Zustand der Seele, der das reine Licht des ursprünglichen Schauens der Ideen verdunkelt hat, scheint das λογιστικόν vorwiegend Strebevermögen zu sein; darum stellt es Platon durch Namen und Schilderung als Sitz des Wissenstriebes, als φιλόσοφον oder φιλομαθές hin und zeichnet als seine Grundthätigkeit jenen Eros (philosophischen Trieb), der durch sein Streben das wahre Wissen und die wahre Tugend erzeugt. Hingegen vom Standpunkt der reinen Geistnatur, zu der sich die Seele wieder läutern soll, scheint das Schauen des Seienden, die beseligende Kontemplation des ewig Realen und Göttlichen, die Grundthätigkeit zu sein ²⁾, wenn auch die Fähigkeit des Begehrens nie ganz erlöschen wird und daher auch in den platonischen Schilderungen des idealen Seelenzustandes immer durchbricht.

Blicken wir nun auf die Ergebnisse unserer Untersuchung zurück, so können wir unseres Erachtens wohl mit Sicherheit behaupten, dass wir nur die Lehre Platons wiederholen, wenn wir künftig in seiner Metaphysik — an richtiger Stelle — auch von der δόξαμις im Sinne von Vermögen, insbesondere aber in seiner Psychologie von Seelen-

¹⁾ Vgl. Werner a. O. S. 95. ²⁾ Im dritten Abschnitt wird Veranlassung sein das Wesen des λογιστικόν eingehender zu untersuchen.

vermögen sprechen, und dass wir namentlich kein fremdes Element in seinen Gedankenkreis tragen, wenn wir in unserer Darstellung auch ein (dreitheiliges) Begehungsvermögen aufführen. Andererseits lässt sich das Unfertige seiner Lehre von den Vermögen nicht verkennen. Besonders bei den psychischen Vermögen macht sich der Mangel einer vollständigen logischen Klassifikation der Seelenerscheinungen sowie der Mangel einer Unterscheidung des Ursprünglichen und Abgeleiteten fühlbar. Auch der Gebrauch, den Platon von dem Begriffe der *δυνάμις* macht, ist in seinen Schriften noch ein sehr beschränkter. Hat er doch, so oft er auch einzelne psychische Fähigkeiten aufführt, den Ausdruck „Seelenvermögen“ nirgends in der Mehrzahl, *δυνάμεις τῆς ψυχῆς*, angewandt, wie ihn etwa Aristoteles in seiner Psychologie gebraucht (An. I. 3. 414 a 29. 31); wir sind daher, da uns anderweitige Nachrichten fehlen, auch nicht in der Lage mit Sicherheit zu entscheiden, ob er in seiner Schule sich dieser oder ähnlicher Bezeichnungen als einer feststehenden wissenschaftlichen Terminologie bedient hat, obwohl sich dies nach dem Verlaufe unserer Untersuchung als höchst wahrscheinlich darstellt ¹⁾.

Aus dem Ganzen ergibt sich, dass auf Aristoteles, der die Lehre von der *δυνάμις* so erfolgreich weitergebildet hat, einerseits eine sehr werthvolle Vorarbeit, andererseits eine noch grossentheils ungelöste Aufgabe übergegangen ist.

¹⁾ Die Vermuthung könnte nicht ohne einiges Recht noch weiter gehen und Platon die Beschäftigung mit den Begriffen der *ἐνέργεια* und des *δυνάμις ὄν* beilegen. So hat Trendelenburg (Hist. Beitr. I, S. 162, Anm. 2) die Vermuthung geäußert, dass sich die Platoniker mit der Bestimmung des Begriffes der *ἐνέργεια* beschäftigt haben. Bezüglich des *δυνάμις ὄν* dürfte man sich vielleicht auf Arist. Metaph. N. 2. 1089 b 15 ff. berufen. Denn wenn auch Aristoteles häufig fremde Ansichten in seine Sprache kleidet, so scheint es hier doch, dass Platon wenn auch nicht den Ausdruck, so doch wenigstens den Begriff des *δυνάμις ὄν* gehabt habe. Ueber den Sinn der Stelle vgl. Bonitz in Metaph. II., 577.

§ 6. Bei Platon vorkommende Bezeichnungen des Begehrens

Nach Erledigung der Vorfrage über das Vermögen wird eine Uebersicht des Sprachgebrauchs zur Bezeichnung der Erscheinungen des Begehrens nicht ohne einigen Werth für die Behandlung unseres Gegenstandes sein ¹⁾. Es mögen daher zunächst die in Platons Schriften sich findenden mehr oder weniger gebräuchlichen Ausdrücke und zwar zunächst nur die Verba, in drei Gruppen getheilt, folgen:

1. βούλεσθαι, ἐθέλειν.

2. ἐρᾶν, ἀγαπᾶν, στέργειν, φιλεῖν, ἀσπάξασθαι.

3. ποθεῖν, ζητεῖν, ἐπιθυμεῖν, προθυμεῖσθαι, ὀρέγασθαι, ἐφίεσθαι, ἐπείγασθαι, ὀρμᾶν, διώκειν.

Für die negative Form des Begehrens (worüber Näheres in § 11) finden sich die Ausdrücke ἀβουλεῖν, μὴ ἐθέλειν, μὴ ἐπιθυμεῖν, μισεῖν, und zur Bezeichnung beider Formen die Begriffspaare διώκειν φεύγειν, στέργειν μισεῖν ²⁾).

Was nun die Unterschiede der Bedeutungen anbelangt, so gibt uns Platon auf dem direkten Wege der Begriffserklärung darüber nur geringe Belehrung. Obwohl der Synonymiker Prodikos von Keos seine bekannte Unterscheidungskunst auch auf Ausdrücke für das psychische Leben angewandt und ausser ἤδασθαι und εὐφραίνεισθαι namentlich die Begriffe von βούλεσθαι und ἐπιθυμεῖν unterschieden hat, so scheint ihm doch Platon, von einigen Stellen abgesehen, auf dieses Gebiet nicht gefolgt zu sein, wie schon die ironische Art, in der er obiger Unterscheidung erwähnt, vermuthen lässt ³⁾, sondern hat sich im Allgemeinen damit begnügt

¹⁾ Arrian. Epictet. diss. I. 17, 12: ἀρχὴ παιδείας ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπισκεψίς. ²⁾ Für die Belegstellen zu den einzelnen Wörtern verweise ich im Allgemeinen auf Ast's Lexic. Platon. Lips. 1835—38.

³⁾ Protag. 340 B. In Rep. IV, 437 B C διψῆν καὶ πενήν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας καὶ αὐτὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι sind wohl Unterschiede vorausgesetzt, aber nicht angegeben. Auch Symp. 205 B heisst es, dass nur eine Art des Begehrens den Namen ἔρως habe, die übrigen

die vorgefundenen Ausdrücke einfach mit den in der gebildeten Sprache ihnen anhaftenden Färbungen der Bedeutung weiter anzuwenden, dagegen aber die von ihm neu eingeführten Unterscheidungen durch irgend welche Beifügungen attributiver Bestimmungen oder des Begehungsobjekts ersichtlich zu machen ¹⁾. Wir werden also für die Auffindung der Bedeutung einzelner Wörter auf eine sorgfältige Prüfung aller einschlägigen Stellen angewiesen sein.

Was wir nun an den einzelnen Ausdrücken zuerst ins Auge fassen, ist der Umfang ihrer Bedeutung, insbesondere ihre Verwendbarkeit für die Begierden aller oder nur einzelner Seelentheile.

Bei βούλεσθαι und seinem Substantiv βούλησις, denen unter allen Bezeichnungen des Begehrens der Vortritt gebührt, ist ein doppelter Sprachgebrauch zu unterscheiden, nämlich der allgemeine des täglichen Lebens und der näher begränzte der sokratisch-platonischen Philosophie. Im ersteren Sinne bezeichnet βούλεσθαι jedes Begehren innerhalb aller drei Seelentheile und zwar von der kraftlosen Velleität bis zum energischen Akt wirklichen Wollens (man denke z. B. nur an das immer wiederkehrende ὁ βουλόμενος „wer Lust hat“, „wer nur immer will“ — gleichgiltig welcher Richtung und Stufe dieses Begehren angehört); dem ganz entsprechend bezeichnet βούλησις jede Erscheinung des Begehrenslebens mit ihrem jedesmal bestimmten Inhalt und Stärkegrad vom leeren Wunsch bis zum thatkräftigen Entschluss ²⁾. In dem zweiten durch die sokratisch-platonische

Arten aber andere Namen führen (τὰ δὲ ἄλλα — εἶδη — ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν). — Die Unterscheidung des Prodikos hat Platon nicht näher angegeben, sie dürfte aber seiner Unterscheidung von εὐφραίνεσθαι und ἡρεσθαι, Geistesfreude und Sinnenlust (Protag. 337 C), entsprochen haben.

¹⁾ Vgl. unten S. 41, 1 und 2. ²⁾ Cratyl. 420 C D E, wornach βούλεσθαι = ἐπίεσθαι. Legg. X, 904 C D. In Legg. X, 896 C bedeutet βουλήσεις „Willensäußerungen“, dagegen V, 742 E „leere Wünsche“. Ebendasselbst X, 897 A bezeichnet βούλεσθαι unzweifelhaft die ganze

Anschauung eng begränzten Sinne bedeutet βούλεσθαι nur den in jeder einzelnen Begehrung versteckten und allem Begehrungsleben zu Grunde liegenden bleibenden Kern, nämlich das naturgemässe und naturnothwendige Verlangen nach Eudämonie oder nach dem Guten, und dem entsprechend bezeichnet βούλησις nicht mehr die einzelne Begierde mit allen ihr anhaftenden Bestimmungen, wie sie sich in dem Thun dessen, was einem gut scheint, verkörpert, sondern die von aller weitem Zuthat gereinigte Bethätigung der genannten Grundtendenz nach dem Guten¹⁾. Aus dieser Bedeutung, die den Gedanken an das letzte Ziel alles Strebens mit einschliesst, entspringt dann eine verwandte, wornach βούλησις (βούληγμα) die Endabsicht bei irgend einem Unternehmen überhaupt bezeichnet²⁾. Auf dieselbe Bedeutung stützt sich die bekannte Stelle des Charmides, welche die βούλησις als das Streben nach dem Guten, von der ἐπιθυμία als der Begierde nach Lust und von dem ἔρωσ, dessen Gegenstand das Schöne ist, unterscheidet³⁾.

Mit βούλεσθαι theilt ἐθέλειν die Verwendbarkeit für die tiefsten sinnlichen und höchsten geistigen Akte, bezeichnet aber nie leere Wünsche, sondern fasst das Begehren in einer vorgeschritteneren Phase, als bereits vorhandenen Willen, als feststehenden Entschluss und im Aorist als Fassen des Entschlusses.

Auch ἐπιθυμία und ἐπιθυμεῖν (um vorläufig die zweite Gruppe zu überspringen und die am meisten gebrauchten

Klasse jener psychischen Vorgänge, die wir mit dem Namen Begehren im w. S. bezeichnen. Nur auf dieser allgemeinen Bedeutung beruht die Berechtigung zu dem etymologischen Spiel, durch das im Kratylos dem βούλεσθαι die Grundbedeutung von ἐπίεσθαι gegeben wird.

¹⁾ Symp. 205 A. Gorg. 509 D. 467 C—468 C. Legg. V, 733 B. 734 C. Vgl. dieses Werkes Th. I S. 12. 21. 63. 64. ²⁾ Z. B. Phileb. 41 E. ³⁾ Charm. 167 E. Es gibt keine ἐπιθυμία, ἢ τις ἡδονῆς μὲν οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἐπιθυμία . . . Οὐδὲ μὲν βούλησις . . . ἢ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται κτλ. Auch nach Aristoteles' Unterscheidung geht die βούλησις auf das wirklich, die ἐπιθυμία auf das scheinbar Gute. Metaph. A 7. 1072a 27 f. Vgl. dazu Bonitz II, 496.

Ausdrücke voranzustellen) werden nicht bloss für das Verlangen nach (sinnlicher) Lust, wie es nach der angeführten Stelle aus Charmides scheinen möchte, sondern für alle Stufen des Begehrens, die geistigen Begierden wie die sinnlichen, gebraucht, wenn auch häufig aus dem Zusammenhang eine Beschränkung auf letztere sich ergibt oder wie beim deutschen „Begierde“ ohne weiteres vorausgesetzt wird, da der Sprachgebrauch eine sehr starke Neigung hat mit ἐπιθυμία wie mit „Begierde“ den Gedanken an Sinnenlust zu verbinden ¹⁾. Ebenso erstrecken sich ἐπιθυμητής und ἐπιθυμητικός auf den gesammten Umkreis möglicher Objekte des Begehrens ²⁾.

In einer gleich umfassenden Bedeutung lassen sich die Wörter der zweiten Gruppe: ἐρᾶν, ἀγαπᾶν, στέργειν, φιλεῖν, ἀσπάζεσθαι und die gebräuchlicheren der dritten: ὀρέγεσθαι, ἐφίεσθαι, διώκειν durch reichliche Belegstellen nachweisen ³⁾.

¹⁾ Rep. VI, 485 D. IX, 580 D τριῶν ὄντων (ψυχῆς εἰδῶν) τριταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδία, ἐπιθυμιαὶ τε ὡσαύτως κτλ. (Vgl. Tim. 88 B). Phaed. 66BC. Die häufig anhaftende Beschränkung auf das Sinnliche tritt besonders im Namen des dritten Seelentheils: τὸ ἐπιθυμητικόν hervor. Das Objekt der ἐπιθυμία wird mit dem Genetiv oder mit περί und dem Akkusativ beigegeben. Cratyl. 404 A. Rep. I, 328 D, VI, 485 D. Nur Polit. 272 D steht ἐπιθυμία περί ἐπιστημῶν, daher Schaarerschmidt diesen Ausdruck unter den Beispielen der unplatonischen Sprache dieses Dialoges auführt. Rhein. Mus. N. F. XIX, 1864 S. 93. ²⁾ Rep. IV, 475 B. ³⁾ ἐρᾶν Symp. 204DE. 205—206 A. Am auffallendsten tritt die Gleichstellung von ἐρᾶν mit dem allgemeinen Sinne von βούλεσθαι oder ἐπιθυμεῖν hervor, wenn man Stellen, wie: ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ; Γενέσθαι, ἧν δ' ἐγώ, αὐτῶ (Symp. 204 E), zusammenhält mit anderen, wie: τί ἐπιθυμεῖν λέγεις; ἧ γενέσθαι αὐτῶ (Men. 77 C) oder Rep. IV, 437 C τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν . . . προσάγεσθαι ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι. Ferner ἀγαπᾶν und στέργειν gleich umfassend wie ἐρᾶν und ὀρέγεσθαι Rep. VI, 485BCD; ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Umfang von ἐπιθυμεῖν Rep. V, 475 B (φιλότιμοι = τιμῆς ἐπιθυμηταί, φιλόσοφος = σοφίας ἐπιθυμητής). Lys. 215 B. 221 D τὸ γ' ἐπιθυμοῦν ὃ ἂν ἐνδεὲς ἦ τοῦτου ἐπιθυμοῦν . . . τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου ὃ ἂν ἐνδεὲς ἦ; Ebenso ἀγαπᾶν und ἀσπάζεσθαι in Bezug auf jedes Objekt des Begehrens überhaupt Rep. II, 357 B C. —

Sollen daher bestimmte Klassen von Begehungen bezeichnet werden, so genügt, ausser wo der Zusammenhang entscheidet, nicht mehr der Gebrauch des nackten Wortes für sich allein, sondern es muss eine bestimmte Begränzung durch einen eigenen Ausdruck beigefügt werden, sei es nun die Angabe des sinnlichen oder geistigen Objekts, nach dem das Begehren gerichtet ist ¹⁾, oder eine andere attributive Bestimmung ²⁾.

Wenn nun aber auch die angeführten Ausdrücke im Umfang ihrer Bedeutung insofern einander gleichstehen, als nicht die einen bloss für sinnliche und die anderen bloss für geistige Begehungen und wieder andere bloss für die Strebungen des *θυμοειδές* Giltigkeit haben, so liegt es doch in der Natur der Sache, dass sich in ihnen auch verschiedene, mannigfach bestimmte Auffassungen der Begehungserscheinungen aussprechen. Einzelne solche Unterschiede (vgl. *βούλεσθαι* und *ἐθέλειν*) sind uns bereits im Vorstehenden begegnet, andere sollen sofort zur Sprache kommen. Und gerade hier dürfte der Punkt sein, wo die Scheidung der Ausdrücke in drei Gruppen zur Geltung gelangen und sich rechtfertigen kann, wenn auch in Vorhinein zugestanden werden mag, dass sich die Gränzen nicht überall mit mathematischer Schärfe ziehen lassen. Für die Unterscheidung der Bedeutungen bieten sich uns drei Gesichtspunkte an. Wir werden nämlich erstens uns gegenwärtig halten, dass jede

¹⁾ *ὀρέγεσθαι* und *ἐπορέγεσθαι* für alles sinnliche Begehren Rep. IV, 437 B C . . . *ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως*. für das vernünftige Begehren Phaed. 65 C, Rep. VI, 485 D, 486 A; *ἐπίεσθαι*: so allgemein wie *βούλεσθαι* oder *ἐπιθυμῆναι* Phileb. 20 D, Crat. 420 E: *τὸ βούλεσθαι ἐπίεσθαι σημαίνει*, endlich *διώκειν* ebenfalls für alle Objekte des Begehrens: *ἡδονὴν διώκειν* Phaedr. 251 A, *ἡδὸν . . . πρὸ ἀγαθοῦ διώκειν* Phaedr. 239 C, *ἀρετὴν διώκειν* Theaet. 176 B.

²⁾ Z. B. im Sinne des geistigen Begehrens: *ὀρέγεσθαι τοῦ ὄντος* Phaed. 65 C, *ἐραστὴν εἶναι φρονήσεως*, *ἐπιθυμῆναι φρονήσεως* ebend. 66 E, *ἐρᾶν φρονήσεως* ebend. 68 A. Tim. 88 B. ²⁾ Rep. VI, 485 D *τὰς διὰ τοῦ σώματος (ἐπιθυμίας)*, Rep. IX, 580 E extr. *αἱ ταιαῦται ἐπιθυμίας*, wo *αἱ ταιαῦται* = *αἱ περὶ τὴν ἐδωδὴν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια*.

Begierde ein psychischer Vorgang ist, der eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt enthält, die von Platon gern unter dem Bild einer Bewegung angeschaut wird. Die Begierde ist, wie er freilich mit falscher Etymologie, aber in ernstem Sinne sagt, eine ins Gemüth dringende Kraft (*δύναμις*), und zieht das Subjekt gegen das Objekt oder führt, soweit es auf die Absicht ankommt, das Objekt heran zum Subjekt ¹⁾. Wir werden also darauf zu sehen haben, ob die Bezeichnungen für das Begehren in ihrem Wortsinn bloss den bildlosen Begriff oder auch das Bild der Bewegung enthalten. Zweitens werden wir darauf achten, ob sie das Begehren bloss als vorübergehende Erscheinung oder als etwas Bleibendes fassen, und drittens endlich darauf, ob sie sich wenigstens vorwiegend auf eine begrenzte Klasse von Objekten beziehen oder nicht.

Βούλεσθαι und *ἐθέλειν* bedeuten wohl im Zusammenhange der Rede häufig nicht bloss Wollen, sondern Wollen und Handlung, Entschluss und Ausführung, aber an und für sich bezeichnen sie die Begehrung rein als Seelenakt, als innerliches Vorhaben, als einen vorhandenen oder sich bildenden Willen in seiner inneren Verslossenheit, daher können diese Wörter auch von unpersönlichen Dingen gebraucht werden, um ihr Verhalten als ein in ihrem Innern, in ihrem Wesen begründetes zu bezeichnen ²⁾. Ebenso enthalten die Verba der zweiten Reihe zunächst nur einen inneren Zustand des Subjekts, ohne in ihrem Wortsinn, wie er in der ausgebildeten Sprache vorliegt, irgendeine Bewegung desselben zum Objekte hin anzudeuten; aber sie bezeichnen nicht bloss vorübergehende Begehrungen, sondern vorzugsweise das Dauernde im Wechsel gleichartiger Begierden d. i. den natürlichen Trieb und die erworbene Neigung.

¹⁾ Cratyl. 419 E τῆ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούση δύναμις ὁπλον ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα (näml. ἐπιθυμία). 420 E. Rep. IV, 437 C. 439 B. ²⁾ Phaed. 74 D. Statt βούλεται tritt dann Phaed. 75 A B in gleichem Sinne, aber mit viel grösserer Lebendigkeit ὀρέγεται und προθυμεῖται ein. Vgl. Stallbaum zu diesen Stellen.

Die nähere Behandlung dieses Gegenstandes einer späteren Gelegenheit vorbehaltend erinnern wir hier nur daran, dass ἔρωσ alle Abstufungen des Triebes vom natürlichen Zeugungstrieb bis hinauf zur höchsten Erscheinung des philosophischen Triebes bezeichnet ¹⁾. Wegen des anhaltenden Gedankens der Allgemeinheit und der Dauer eignet sich φιλαίην, auch bei unpersönlichem Gebrauch, zur Anwendung auf Erscheinungen, die regelmässig sind, gewöhnlich („gern“) eintreten oder einzutreten „pflegen“ ²⁾. Das Eigenthümliche der Ausdrücke der dritten Gruppe aber besteht darin, dass sie schon durch ihre ursprüngliche Wortbedeutung, wie ἐπιθυμεῖν und noch mehr ὀρέγεσθαι, ἐφίεσθαι u. a., die Begehrung als ein bewegtes Thun, als ein Hinlenken des Gemüts, als ein Hinstreben und Hinlangen des Subjekts zum Objekt zur Anschauung bringen — eine Anschauung, die bei zweckmässiger Verbindung der Ausdrücke mit der Frische des ursprünglichen Bildes eintreten kann ³⁾.

Die Vertheilung der Ausdrücke in drei Gruppen ist daher wohl begründet, wenn auch die gezogene Gränze nicht für jedes Wort in allen Fällen seiner Anwendung, sondern nur für seine Hauptbedeutung in der Mehrzahl der Fälle Giltigkeit hat. So besitzt z. B. auch ἐπιθυμία, namentlich als ξόμυτος ἐπιθυμία oder ἔμυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν, die Bedeutung des Triebes ⁴⁾.

¹⁾ Tim. 91 A θεοὶ τὸν τῆς ξυνοῦσίας ἔρωτα (91 B τοῦ γεννῶν ἔρωτα) ἐτεκτίσαντο. Ueber dieser unvollkommenen Erscheinung, dem natürlichen Zeugungstrieb, erhebt sich der ἔρωσ nach der Darstellung des Symposion in einer Stufenreihe verschiedener Formen.

²⁾ Rep. II, 378 D. V, 467 B. VI, 494 C. VI, 497 B. Symp. 188 B C.

³⁾ Ein Beispiel zunehmender Lebendigkeit des Ausdrucks Rep. IV, 439 A: τοῦ θυψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ καθόσον θυψῆ οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πειν καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τούτο ὄρμη. In der Stoa hat man etymologisirend an die ursprüngliche Wortbedeutung von ὄρεξις (Hinlangen = Verlangen) angeknüpft und die Begierde als ein „Ausstrecken der Seele zum begehrten Objekte“ bezeichnet. Simplic. in Comment. in Epictet. Ench. C. I § 1: καὶ ἡ ὄρεξις . . . ἔκτασις οὕσα τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ὀρεκτόν κτλ.

⁴⁾ Polit. 272 E. Phaedr. 237 D.

Vom dritten Gesichtspunkt aus sind die obigen Bemerkungen zu βούλεσθαι (S. 38 u. 39) in Erinnerung zu bringen und weiter noch die Bestimmungen über ἔρωσ, ἴμερωσ und πόθοσ aufzuführen, die wir den ausdrücklichen Angaben Platons selbst verdanken. Der Name ἐρᾶν (ἔρωσ) nämlich, der an und für sich der ganzen Gattung des Begehrens angehört und auch thatsächlich auf alle Abstufungen der Begierde, des Triebes und der Neigung angewandt wird, erleidet durch den Sprachgebrauch wieder eine Begränzung auf eine einzelne Species von Begehrenen¹⁾ und führt ausserdem, im Unterschied von dem sanftern ruhigern φιλεῖν, noch die Nebenvorstellung grösserer Stärke oder richtiger einer besondern Ergriffenheit des Gemütes mit sich²⁾. Πόθοσ bedeutet das Sehnen oder, wie Platon selbst sagt, das Hingezogensein der Seele nach einem abwesenden Objekt, während ἴμερωσ dieselbe Bedeutung in Beziehung auf ein gegenwärtiges besitzt³⁾. In der Bestimmung und engen Verbindung dieser drei Begriffe konnte Platon sich dem mythenbildenden dichtenden Volkgeiste anschliessen. Denn der innige psychologische Zusammenhang, der unsern Philosophen veranlasste die drei genannten Begriffe im Dialoge Kratylos unmittelbar nacheinander zu erklären, hatte schon früher den griechischen Volksgeist bestimmt, die Dreiheit der gleichnamigen Genien: Ἔρωσ, Ἰμερωσ und Πόθοσ im Gefolge der Göttin der Schönheit zu denken⁴⁾.

¹⁾ Er ist Liebe zum Schönen (ἔρωσ καλῶσ) Charm. 167 E, Verlangen nach Zeugung im Schönen Symp. 206 A B. ²⁾ Symp. 205 B. Phaedr. 238 B extr. C. Michelis II, 14. 19. Vgl. auch Legg. VIII, 837 A. Xenoph. Mem. III, 9. 7. ³⁾ Cratyl. 419 E. 420 A B. Beispiele dieser Bedeutung von ποθεῖν s. Phaedr. 255 D. 251 E. 191 A. extr. Rep. I, 329 A. ⁴⁾ Von Skopas' Hand standen die Gestalten dieser drei Genien im Tempel der Aphrodite zu Megara. Pausan. I, 43, 6.

II. Wesen des Begehrens und Verhältniss desselben zu Lustgefühl und Vorstellung.

§ 7. Gegenstand des Begehrens.

Es gehört zum unabänderlichen Wesen des Begehrens immer nur auf das Gute und die aus dem Guten hervorstwachsende Glückseligkeit gerichtet zu sein.

Diese in ihren Grundgedanken schon von Sokrates vertretene Auffassung, nach welcher „begehren“ und „Gutes begehren“ im Grunde ganz identische Ausdrücke sind, hat Platon nicht nur in seiner sokratischen Periode, sondern durch sein ganzes Leben hindurch festgehalten, wie eine kurze Auswahl von Stellen aus Lysis, Gorgias, Menon, Philebos und Symposion beweisen mag. Eine ausführlichere Mittheilung derselben scheint mir aus einem doppelten Grunde gerechtfertigt: erstlich durch die entwickeltere Gestalt, welche der sokratische Grundgedanke in der Darstellung Platons angenommen, und zweitens durch den mächtigen Einfluss, den die platonische Ausführung auf die Psychologie und Ethik der Folgezeit, namentlich auch der Scholastik, geübt hat.

Schon im Lysis (219 C — 220 B) vertieft Platon die sokratische Unterscheidung zwischen begehrtem Mittel und Zweck¹⁾ durch den aus der Natur des Begehrens heraus unternommenen Nachweis, dass man nothwendig ein oberstes, an sich selbst der Liebe würdiges Gut als den Endpunkt alles Begehrens ansetzen müsse²⁾. Ein Gegenstand

¹⁾ Vgl. dieses Werkes I. Theil S. 12, 1. ²⁾ Die Untersuchung betrifft zwar zunächst die *φιλία* und das *φιλον* d. i. die natürliche Neigung und ihren Gegenstand, doch gelten ihre Ergebnisse, soweit sie uns hier interessiren, ganz allgemein für die Begehrung und das Begehrte. Wird ja Lys. p. 221 von *φιλία* auf *ἐπιθυμία* übergegangen und namentlich 221 D die *ἐπιθυμία* als die Ursache der *φιλία* (offen-

wird nämlich begehrt um eines Gutes, die Heilkunst z. B. um der Gesundheit willen; dieses Gut aber wird selbst wieder begehrt um eines andern Begehrten willen ¹⁾ und so weiter der Reihe nach. Aber endlich müssen wir die Reihe abschliessen und zu einem Endpunkt (*ἀρχή*) kommen, der nicht mehr zu einem andern noch höheren Begehrten emporführt, sondern bei einem ersten Gegenstand des Begehrens (*πρώτον φίλον*) anlangt, um deswillen erst die andern Objekte begehrenswerth sind ²⁾. Dieses erste Begehrte (Begehrenswerthe) ist auch das allein wahrhaft Begehrte (*ἀληθῶς φίλον*), in das alle genannten Begehrenungen als ihren Zielpunkt auslaufen (*εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἰ λεγόμεναι φιλίας τελευτῶσιν*), die anderen Dinge hingegen, welche Gegenstand eines Begehrens werden, sind nur Schattenbilder (*εἰδῶλα*) jenes ursprünglich Begehrten und werden nicht an sich selbst, sondern nur in abgeleiteter Weise begehrt.

Wird so im *Lysis* das Begehren an ein höchstes Gut als den ursprünglichen Gegenstand alles Verlangens angeknüpft, so wird im *Gorgias* ³⁾ das Verhältniss von begehrtem Mittel und Zweck mit besonderer Klarheit dargelegt.

Das Wollen (*βούλεσθαι*) der Menschen geht nämlich nicht auf die Handlung, die sie eben verrichten, sondern auf deren Zweck ⁴⁾. So wollen, die vom Arzt eine bittere Arznei nehmen, im Grunde nicht das, was sie eben thun, näm-

bar in einem engeren Sinne dieses Wortes) erklärt. Ἄρ' ὄν τῷ ὄντι, ὡπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἢ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶ τούτῳ ὃ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ . . . ; Vgl. *Symp.* 205, wo die Liebe im weitern Sinne zunächst dem Begehren gleich gesetzt und erst dann (205 B. 206 B) auf eine spezifische Form des Begehrens eingeschränkt wird.

¹⁾ *Lys.* 219 C καὶ ἐκείνο φίλον αὐτῷ ἔσται ἕνεκα φίλου.
²⁾ *Lys.* 219 C: Ἄρ' ὄν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας καὶ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκείνο ὃ ἐστὶ πρῶτον φίλον, ὃ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαιμέν πάντα φίλα εἶναι; Ἀνάγκη. ³⁾ *Gorg.* 467—468 D. ⁴⁾ *Gorg.* 467 D: ἐάν τις τι πράττει ἕνεκά του, οὐ τούτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκείνο, ὃ ἕνεκα πράττει.

lich den bitteren Trank schlürfen, sondern sie wollen das, um deswillen sie dies thun, die Gesundheit. Nun fallen alle Dinge in eine von drei Klassen: sie sind entweder gut oder sind übel oder sind in der Mitte liegend d. i. an sich weder gut noch schlecht, aber fähig die eine oder die andere Beschaffenheit anzunehmen. Dahin gehören die an sich gleichgiltigen Handlungen, wie Sitzen, Stehen, Gehen u. s. w., und die materiellen Sachen, die äusseren Objekte, wie Steine, Holz u. dgl. Nur die Dinge der ersten Art werden wirklich begehrt, sind eigentlicher Gegenstand des Wollens, die der zweiten werden nicht gewollt, die der dritten aber thun wir nur um der Dinge der ersten Art d. h. um des Guten willen. „Dem Guten nachstrebend gehen wir, wenn wir gehen, weil wir meinen, dass dies besser sei, und umgekehrt stehen wir, wenn wir stehen, um des gleichen Endziels, des Guten willen . . . Kurz alles derartige thun die, welche es thun, um des Guten willen.“ Diese mittleren Dinge sind daher nie an sich selbst, abgesehen von dem Guten als ihrem Zwecke (ἀπλῶς οὕτως), Gegenstand des Wollens, sondern werden dies erst durch ihre förderliche Beziehung zum Guten d. i. durch ihre Nützlichkeit, vermöge welcher sie am Guten theilhaben ¹⁾.

Im Menon erhalten wir dann über den Schein, als ob das Begehren auch auf das Böse gerichtet sein könne, folgende berichtigende Aufklärung ²⁾: „Das Begehren geht darauf, dass das Begehrte dem Begehrenden zu theil werde (γενέσθαι ἀπό). Unter diesem Gesichtspunkt ist es unmöglich das Böse zu begehren. Denn entweder erkennen die Begehrenden das Böse und seinen Erfolg oder nicht. Im letztern Falle, wenn nämlich die Begehrenden glauben, dass das Böse demjenigen nütze, dem es zu theil wird, erkennen

¹⁾ Ebend. 468 C: οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ πόλεων οὐδὲ γράματα ἀφαιρεῖσθαι ἀπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐάν μὲν ὠφέλιμα ἢ τὰυτά, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ οὐτα οὐβουλόμεθα. τὰ γὰρ ἄγαθὰ βουλόμεθα. Symp. 205 E. ²⁾ Men. 77 C D E. 78 A.

sie das Böse, mit dem sie sich eben zu thun machen, nicht als böse, begehren also offenbar auch nicht nach dem Bösen, das sie ja nicht als solches erkennen, sondern sie begehren nach etwas, was sie — freilich irrtümlich — für gut halten; ihr Begehren geht daher in seiner Tendenz nach dem Guten. Im ersten Falle aber kann ein Begehren darnach gar nicht eintreten. Wer nämlich das Böse vorstellt als das was es ist, als schädlich demjenigen, dem es wird, kann darnach nicht begehren. Denn was schädlich ist, macht, soweit es reicht, elend und unglücklich. Nun will niemand unglücklich sein, es will also auch niemand das Böse.“

Aus dem Philebos lernen wir nebstdem noch die Bedingung kennen, unter der das Begehren wirklich das Gute treffen kann oder aber von ihm abirrt: „Alles (nämlich) was Kenntniss vom Guten hat, jagt ihm nach und strebt darnach, mit dem Wunsche es zu erfassen und in seinem Besitz zu haben und kümmert sich um nichts von dem Uebrigen ausser dem, was zugleich mit Gutem zu Stande gebracht wird . . . Wenn aber einer von uns anders wählte, dann würde er dies gegen die Natur des wahrhaft Wünschenswerthen, wider Willen, aus Unkenntniss oder aus irgend einer unseligen Nothwendigkeit ergreifen.“

Im Gastmahl endlich nimmt Platon den Gedanken des Lysis wieder auf und stellt die Glückseligkeit als den Ziel- und Endpunkt nicht bloss alles Begehrens, sondern auch jeder Analyse, jeder genetischen Erklärung desselben hin: „Das Streben nach dem Guten hat die Glückseligkeit zum Zweck. Denn durch den Besitz des Guten sind die Glückseligen glücklich. Auf diesem Punkt aber hört die Frage nach dem Ziel des Wollens auf: man fragt nicht mehr, warum denn, wer glücklich sein will, es sein wolle. Dieser Wille ist allen Menschen gemeinsam und alle wollen im Besitze des Guten sein immerdar“¹⁾.

¹⁾ Symp. 205 E. 206 A. Κτήρει γὰρ . . . ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες. καὶ οὐδέτι προσδεῖ ἐρῆσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι

Die Weiterbildung, welche die sokratischen Grundgedanken bei Platon gefunden, tritt theilweise schon in den angeführten Stellen hervor: es ist die scharfe Unterscheidung begehrteter Mittel und Zwecke und das klare Hinstellen eines obersten Zweckes, in den als das ursprünglich Begehrenswerthe (*πρῶτον φίλον*) alle Begehungen auslaufen. Aber Platon hat auch jenes ursprünglich Begehrenswerthe oder das höchste Gut, welches Sokrates noch unbestimmt gelassen, inhaltlich zu bestimmen und mit dem Ganzen seiner Weltanschauung aufs engste zu verbinden gesucht.

Platon hat nämlich das Gute in mehrfachen Bedeutungen (zunächst durch Formaldefinitionen) bestimmt ¹⁾. Er fasste es erstlich als jenen höchsten Gegenstand des Verlangens, welcher den allgemeinmenschlichen Glückseligkeitstrieb zur vollen Genüge befriedigt, oder als höchstes Gut; zweitens als die richtige Gestaltung der drei Seelentheile und ihres gegenseitigen Verhältnisses oder als Tugend; drittens als die alles überragende Ursache alles Seins und aller Vernünftigkeit oder als das Gute an sich, als die Idee des Guten oder Gott ²⁾. Wir fragen zunächst nach dem Guten in der ersten Bedeutung: *τί εἴη τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον*. Phileb. 19 C.

Zu Platons Zeit waren über dieses Problem des höchsten Guts, das von jeher die griechischen Denker beschäftigt hatte, nicht bloss bei der Masse, sondern auch unter den Gebildeten mehrere einander widersprechende Vorstellungen verbreitet ³⁾; selbst die aus dem sokratischen Kreise hervorgegangenen Schulen der Kyniker, Megariker und Kyre-

ὁ βουλόμενος, ἀλλὰ τέλος δοκεῖ εἶναι ἢ ἀπόκρισις . . . Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν . . . πότερα κοινὸν οἶσι εἶναι πάντων ἀνθρώπων καὶ πάντας ταγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ ἢ πῶς λέγεις: Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ. κοινὸν εἶναι πάντων. Vgl. Phileb. 60 C.

¹⁾ Strümpell, *Gesch. d. prakt. Ph. d. Gr.* S. 260 ff. ²⁾ Vgl. Zeller a. O. S. 448 ff. Stumpf K., *Verhältniss des plat. Gottes zur Idee des Guten*, Halle, 1869. ³⁾ Vgl. z. B. Rep. VI, 505 B: *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις.*

naiker schlugen in der Bestimmung dieses Gegenstandes die verschiedensten Wege ein. Platon folgte auf keinem derselben und legte daher das höchste Gut weder in die blossе Lust noch in deren unbedingte Verneinung, weder in die blossе Erkenntniss noch auch in eine solche Verbindung von Lust und Erkenntniss, wie Aristippos sie lehrte ¹⁾, sondern, mit allen diesen Meinungen sich auseinandersetzend, schuf er einen neuen Begriff des höchsten Guts, der die berechtigten Elemente früherer Erklärungsversuche in sich aufnahm, und knüpfte ihn an den abschliessenden Centralgedanken seines Systems, die Idee des Guten, an. Wir heben zur Kennzeichnung seines Standpunktes in weiten Umrissen nur jene Gedanken hervor, welche unmittelbar mit der Lehre vom Begehren zusammenhängen und von geschichtlichem Interesse sind. Der aufmerksame Leser wird dabei leicht selbst den Punkt finden, wo Platon, von sokratischen Bestimmungen ausgehend, über seinen Lehrer hinausgeschritten ist.

Der Begehrende begehrt nur nach dem, was ihm mangelt ²⁾; es ist nun die unterscheidende Natur des Guten, dass jenes lebende Wesen, welchem es immer und voll gegenwärtig ist, keinen weitem Mangel, kein weiteres Bedürfniss nach einem andern mehr hat, sondern das Genügen in vollem Masse besitzt (τὸ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχει) ³⁾. Dieses

¹⁾ Rep. VI, 505 B. Susemihl a. O. II, 3. 4. ²⁾ Vgl. Thl. I S. 18. 19; ebenso unten S. 61 Anm. 1. ³⁾ Phileb. 60 C: Τὴν τὰ γὰθὸν διαφέρειν φύσιν τῶς τῶν ἄλλων. Τίνι; Ὅτι παρσίη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλος πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν. (Dass hier der Ausdruck παρσίη steht, ist wohl nicht zufällig, da die παρουσία gerade von der Gegenwart der Idee in den Dingen gebraucht wird. Phaed. 100 D. Ueber den Gebrauch von παρσίη und παρουσία vgl. Teichmüller, Gesch. des Begr. d. Parusie S. 9—13, und Plat. Frag. S. 31.) Phileb. 20 C: τὴν ἀγαθὸν μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλειον ἢ μὴ τέλειον εἶναι; Πάντων δὴ που τελεώτατον. τί δέ; ἰκανὸν ἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὐ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων. Bezüglich ἰκανόν vgl. auch Phaed. 100 A f: . . ἕως ἐπὶ τι ἰκανόν ἔλθοις.

volle Genügen aber oder das mangellose Wohlbefinden liegt für den Menschen nur in einem gewissen Zustand der Seele, und zwar in der dem Menschen angemessenen Trefflichkeit der Seele ¹⁾. Diese angemessene Trefflichkeit der Seele ist aber nichts ihr Fremdes, sondern etwas ihr ursprünglich Eigenes (οἰκειῖον, οἰκειότατον) ²⁾, ist nichts anderes als ihre echte ursprüngliche Natur (ἀληθῆς φύσις, ἀρχαία φύσις). Die Herstellung dieser ursprünglichen Natur d. i. die Erhebung der Seele zu reiner Vernünftigkeit im intellektuellen und ethischen Sinne des Wortes oder zu jener lautern Intelligenz, welche im Erkennen und Verwirklichen der Ideen sich bethätigt ³⁾, ist also das höchste Gut für den Menschen. Da aber diese Erhebung der Seele zu reiner Vernünftigkeit nichts anderes ist als ihre Verähnlichung mit dem absoluten Geiste oder Gott (ὁμοίωσις θεῶ) ⁴⁾,

1) Phileb. 11 D: Um das höchste Gut zu bestimmen, handelt es sich darum εἶναι ψυχῆς καὶ διαθέσειν ἀπαφαίνειν τινα . . . τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. Legg. VI, 770 D . . . ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνεται ἂν τὴν ἀνθρώπων προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων. 2) Lys. 222 C. Charm. 163 D: . . . ὅτι τὰ οἰκειά τε καὶ τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ καλοῖται. Gorg. 506 E: κόσμος τις ἄρα ἐγγεγόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκειῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων. Symp. 205 E. Rep. IX, 506 E: . . . εἴπερ τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ τοῦτο καὶ οἰκειότατον. — 3) Rep. X, 611 C ff. Wie man im Meergott Glaukos schwer die ursprüngliche Natur (ἀρχαίαν φύσιν) erkennen würde, so ist auch die Seele durch die Einschliessung in den Körper verunstaltet. Um sie in ihrer Reinheit zu sehen, δεῖ . . . ἐκεῖσε βλέπειν. Ποῖ; ἢ δ' ὅς. Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἶον ἐφέρεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενῆς οὕτα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι . . . καὶ τότ' ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν. Die wahre und ursprüngliche Natur der Seele erkennt man also aus ihrem lebendigen Wissenstrieb, aus den Objekten, welche sie erfasst, und aus den Verbindungen (mit der Ideenwelt), nach welchen sie sich sehnt, da sie verwandt ist mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Ewigen. 4) Theaet. 176 B: πειραῖσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (Die φρόνησις aber ist eine καθαρός Phaed. 67 A B C. 68 A.) Rep. X, 613 A: . . . ὅς ἂν προθυμείσθαι ἐθέλη δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς

so ist das höchste menschliche Gut an das absolute Gute, an die Idee des Guten oder Gott angeknüpft.

Aber diese Verbindung, die hier durch den Begriff der Verähnlichung ¹⁾ vollzogen ist, wird noch enger durch den (allerdings mit der *ὁμοίωσις* zusammenhängenden) der Ideenlehre angehörenden Begriff der *κοινωνία* (*μέθεξις*) oder *παρουσία*. Wie nämlich das einzelne Schöne schön nur wird durch die Theilnahme an der gleichnamigen Idee oder durch die Gegenwart derselben in ihm (*οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ* — der Idee — *εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία . . .* Phaed. 100 D), so werden die Einzeldinge gut nur durch eine Participation an der Idee des Guten oder die Parusie dieser Idee in ihnen. Das höchste Gut für den Menschen ist daher möglichst volles Mass jener Participation oder Parusie.

Von diesem Gesichtspunkt aus bekommt das Begehren nach dem Guten einen tiefern Sinn: es ist ein Verlangen nach Theilnahme an der Idee des Guten oder dem absoluten Gute selbst, und somit erscheint Gott als das letzte Ziel alles menschlichen Strebens ²⁾. Das ist nun auch Platons ausdrückliche Lehre ³⁾. Denn das Gute an sich ist erstlich

ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Tim. 90 A B C D: . . . αὐτὸ (nämlich das λογιστικόν) δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δίδωκε, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἶκεν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν . . . τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσάει κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν . . . Tim. 29 E: ἀγαθὸς ἦν (der Weltbildner) . . . πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.

¹⁾ Eine Erweiterung des Begriffs der *ὁμοίωσις* θεῷ selbst auf das sinnliche Streben wird unten im 3. Abschnitt, wo von der platonischen Liebe die Rede ist, berührt werden. ²⁾ So wird das höchste menschliche Gut (die Verähnlichung mit Gott) in das absolute Gut (Gott oder die Idee selbst) hinein verlegt und manche platonische Stelle scheint ohne Unterscheidung von beiden zu sprechen. Vgl. Stumpf a. O. S. 67. Vgl. Werner, Heinrich von Gent, Wien, 1878, S. 41 unten.

³⁾ Es wäre leicht mehrere Gedankenreihen aus Platon zusammenzustellen, die alle zu dem Schluss nöthigen würden, dass das absolute Gute das bewusste oder unbewusste Ziel alles Strebens sei; doch ver-

Musterbild des zielbewussten vernünftigen Handelns, zu dem die philosophisch Strebenden ihr Geistesauge emporwenden, um darnach das private und öffentliche Leben zu gestalten. Rep. VII, 517 C: δεῖ ταύτην (näml. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Rep. VII, 540 A: . . ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς ἀγῆνην εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν κτλ. Zweitens aber ist das Gute an sich, wenn auch unerkannt, doch das gemeinsame Ziel alles, selbst des noch so sehr in die Irre gehenden, menschlichen Strebens. Denn wenn auch in Bezug auf Schönes und Gerechtes sich die meisten Menschen an dem Scheine genügen lassen, so wird doch in Bezug auf das Gute niemand durch den Schein befriedigt, sondern jeder verlangt, was wirklich gut ist. Nach dem Guten an sich strebt also jede Seele und thut alles um dessentwillen, in einer dunklen Ahnung von seiner Grösse, wenn auch ohne Erkenntniss, was es eigentlich sei. ὁ δὲ διώκει ἅπαντα φυγὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει ἀπομαντευομένη τι εἶναι . . . Rep. VI, 505 D ¹).

Die nämliche Anschauung spiegelt sich in jener Stelle des Gastmals (p. 210. 211) ab, welche uns belehrt, dass alle untergeordneten Formen der Liebe, von der Geschlechtsliebe an, blossе Durchgangsstufen (ἀναβαθμοί) zur höchsten sind und dass sie sämmtlich, wenn auch unbewusst, die Idee des Schönen oder das Schöne an sich zum Ziele haben ²).

zichten wir darauf und begnügen uns mit der Vorführung weniger Stellen, welche diesen Gedanken ausdrücklich verkünden.

¹) Dass diese in dem Abschnitt der Republik, welcher von der Idee des Guten handelt, vorkommende Stelle auf die Idee selbst sich bezieht, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Zusammenhange. Vgl. Susemihl a. O. II, 197. Strümpell a. O. 258. ²) Symp. 210. 211, besonders 210 E: πρὸς τέλος ἄρδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαιφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, οὗ δὲ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.

Wir sind durch Platon ausdrücklich berechtigt hier statt des Schönen das Gute zu setzen, umso mehr da der Eros im Allgemeinen als ein Streben nach dem Besitz des Guten erklärt wird (Symp. 201 C. 204 E. 205. 206 A).

Es unterliegt daher keinem Zweifel, dass jener höchste Gegenstand der Liebe, „in den alle Begehungen auslaufen“, nach platonischer Anschauung nur in dem Guten an sich oder in Gott zu finden ist ¹⁾. Da das Gute an sich nicht nur das Musterbild der Welt, sondern auch deren *causa efficiens* und *causa finalis* ist, so „geht ein Zug der Vernünftigkeit und des Gutseins durch die Welt der Realitäten . . . bis herab zur menschlichen Kreatur und begründet in dieser selbst die Sehnsucht der Erkenntnis, wenn auch . . . nur in der Form eines dunklen Triebes, zurück zu ihrem Ursprung.“ ²⁾

So steht also die Idee des Guten zu oberst in der Wesenreihe als der höchste Gegenstand des Wissens (*μέγιστον μάθημα* Rep. VI, 505 A), und als das höchste Ziel des Strebens (*πρώτον φίλον*). Und so finden wir denn auch die berühmte aristotelische Lehre von Gott, der als *πρώτον νοητόν* und *πρώτον ὀρεκτόν* die Welt bewege ³⁾, bereits von Platon ausgesprochen ⁴⁾, wenn wir auch dem Schüler bereitwillig das Verdienst zugestehen den Gedanken des Meisters in bestimmtere Form gebracht und genauer mit dem Ganzen der Lehre verwebt zu haben.

Freilich streben in Wirklichkeit nur die wenigsten Menschen mit klarem Bewusstsein nach diesem hohen Ziel, die meisten verwechseln in ihren Bestrebungen untergeordnete

¹⁾ Ueber die christliche Gestaltung dieser platonischen Gedanken von der Gottähnlichkeit der Seele und ihrem Verlangen nach Gott vgl. K. Werner, „die Psychologie des Wilhelm von Auvergne“ in dem Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Kl., Bd. 73 S. 290 ff.; „die Psychologie des Duns Scotus“. Denkschriften (1877) Bd. 26 S. 394. 396. ²⁾ Strümpell a. O. S. 259. Sussemihl a. O. I. 361. ³⁾ Metaph. A 7. 1072a 19 ff. ⁴⁾ Vgl. Ritter. Gesch. d. gr. Phil. III, 195 f. Vgl. auch dieses Werkes Thl. I S. 82. 83.

oder scheinbare Güter mit jenem höchsten Gute, nach welchem doch der natürliche und dauernde Drang ihrer Seele geht.

§ 8. Angeborene Neigung (Trieb).

Die Geschichtschreiber der Philosophie sprechen bei der Darstellung der platonischen Lehre nicht selten von einem Triebe, wie z. B. von dem philosophischen Triebe, dem Triebe aus dem Endlichen ins Ewige, dem Geschlechtstriebe u. dgl., aber keiner hat noch meines Wissens eine Untersuchung darüber angestellt, ob sich denn der Begriff des Triebes in irgendwelcher Form wirklich auch im psychologischen Gedankenkreise Platons selber vorfinde. Und doch ist es von hohem Interesse sichere Kunde zu gewinnen, wo denn ein wissenschaftlicher Begriff, der eine so bedeutende Rolle gespielt hat, wie der des Triebes, seinen historischen Ausgang genommen habe. Wir glauben nun den Nachweis liefern zu können, dass Platon der Stammvater desselben ist, ihn schon bis zu einem gewissen Grade herausgearbeitet und in einzelnen Merkmalen scharfsinnig bestimmt hat. Er führt ihn unter verschiedenen Namen wie ἐπιθυμία, ἔρως, ἀγαπᾶν, στέργειν, φιλεῖν, also vorzüglich mit solchen, welche Liebe bedeuten, auf, am liebsten aber bezeichnet er ihn mit dem Worte φιλία, φιλεῖν, welches freilich nicht bloss die angeborene, sondern auch die erworbene Disposition zu gewissen Affekten und Begehungen d. h. nicht bloss den Trieb, sondern auch die Neigung bedeutet. Im Anschluss an die platonische Ausdrucksweise gebrauchen die Scholastiker die Namen *amor, amare*; wir werden vielleicht der platonischen Darstellung am nächsten kommen, wenn wir φιλία mit Neigung übersetzen, aber zwei Arten derselben: die naturgegebene oder den Trieb und die erworbene oder die Neigung im engeren Sinne unterscheiden. Die Kehrseite der φιλία ist die naturnothwendige Abneigung vor dem Uebel, der Hass, μῖσος, μισεῖν, *odium, odisse*. Nun zur Sache.

Der Trieb scheint nach platonischer Anschauung in der Natur des Endlichen begründet und namentlich mit dem

Begriff der *δύναμις* als einer Entwicklungsfähigkeit enge verknüpft zu sein. Wer nämlich vollkommen ist und somit sich selbst genügt, hat kein Bedürfniss sich durch anderes zu ergänzen und somit auch keinen Trieb, keine angeborene Neigung zu demselben ¹⁾. Hingegen das Endliche, welches Mangel und Bedürfniss hat, verlangt nothwendig stets nach anderem (*ἀεὶ ἐπιτέμενον ἄλλου*) ²⁾ und zwar nach solchem, das ihm wesensverwandt und daher in gewisser Beziehung schon ursprünglich zugehörig ist. Nach dem von Natur Verwandten geht daher nothwendig seine Neigung (*τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν* Lys. 222 A). Jedem Wesen verwandt ist aber das Gute ³⁾, dieses ist daher der allgemeine Gegenstand des Triebes.

Aber Platon hat sich mit diesen allgemeinen und grundlegenden Gedanken, die wir in der Scholastik wiederkehren sehen, ⁴⁾ nicht begnügt, sondern die *φιλία* in einer Weise bestimmt, die über ihren Charakter als einer naturgegebenen, der einzelnen konkreten Begehrung vorausliegenden Disposition wohl keinen Zweifel übrig lässt. Er thut dies namentlich an jener Stelle der Republik (474 B ff.), in der er den Begriff der *φύσις φιλόσοφος* d. i. der von echtem Wissenstriebe erfüllten Natur definiren will und sich daher veranlasst sieht zu diesem Zwecke zunächst das Wesen der *φιλία* oder des *φιλεῖν τι* festzustellen. Durch die Merkmale, die er hier wie an anderen Orten der *φιλία* beilegt, scheidet er sie auf das allerbestimmteste von der einzelnen Begierde ab. Die *φιλία* kennzeichnet sich nämlich 1. durch die Allgemeinheit ihrer Tendenz. Sie ist nach Platon, was Herbart von der Neigung sagt, „allgemeines Begehren“ d. h.

¹⁾ Lys. 215 A: οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ἕσσαν ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανός ἂν εἴη αὐτῷ; Ναί. Ὁ δὲ γε ἱκανός οὐδενός δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητά. Πῶς γὰρ οὐ; Ὁ δὲ μὴ του δεόμενος οὐδὲ τι ἀγαπῶν ἂν. Οὐ γὰρ οὐν. Ὁ δὲ μὴ ἀγαπῶν, οὐδ' ἂν φιλοῖ. Οὐ δῆτα. ²⁾ Lys. 221 E. 222 A. Phileb. 53 D. ³⁾ Lys. 222 C: Πότερον οὐν καὶ τὰγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι; κτλ. Vgl. S. 51, 2. ⁴⁾ Vgl. z. B. Morgott, Theorie der Gefühle im Systeme es h. Th mas S. 37. 38.

solches, das sich nicht auf dieses oder jenes einzelne Objekt richtet, sondern gleich einem Begriff auf eine ganze Gattung von Objekten geht. ὃν ἂν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτὸν . . οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα Ὅν ἂν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν. Rep. V, 474 C. 475 B. 1) Dieses Merkmal wird dann erläutert durch den Hinweis auf den Ehrtrieb und den Erkenntnisstrieb, indem die Ehrliebenden (φιλότιμοι) auf jegliche Weise nach Ehre verlangen (ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες), der Erkenntnisliebende nicht dieses oder jenes Stück, sondern die ganze Erkenntnis begehrt, τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης. Ibid. 475 A B. Es ist also Ehre überhaupt als Gattung und ebenso Erkenntnis überhaupt als Gattung Gegenstand der φιλία, während einzelne Ehren und Erkenntnisse die (vielleicht wechselnden) Gegenstände der Begierden sind. — In dem Begriffe der Allgemeinheit eingeschlossen, aber wiederholt auch selbständig neben demselben genannt ist 2. das Merkmal der Dauer 2). Die φιλία ist ein bleibender, nicht mit der einzelnen Begierde verschwindender Zug. Dem mittlern Seelentheile als dem Sitz des Ehrtriebes (φιλότιμον) wird „fortwährender Drang“ (ἀεὶ ὠρμησθαι) nach Geltung und Ehre, dem rationalen als dem Sitze des Erkenntnistriebes (φιλόσοφον) „fortwährende Tendenz“ (πᾶν ἀεὶ τέταται) auf das Erkennen der Wahrheit beigelegt 3). Und am Abschlusse der Erörterung über das Wesen

1) Indem Platon zur induktiven Erläuterung der φιλία (= φιλεῖν τι) sich auf den ἐρωτικός und ἐπιθυμητικός beruft, also in diese Adjektive auf — ικός den Gedanken der φιλία legt, gibt er uns schon dadurch das klarste Recht den konkupisciblen Seelentheil, τὸ ἐπιθυμητικόν, als Sitz einer φιλία zu betrachten, aber er legt ihm dieselbe Rep. IX, 581 A auch ausdrücklich bei. 2) Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὠμολογήσθω ἡμῖν, ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐραῶν . . . καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς. Rep. VI, 485 A B. Vgl. 486 A: ψυχῇ μελλούσῃ. τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου. 3) Rep. IX, 581 A B. Durch den „fortwährenden“ Drang nach

des φιλεῖν τι werden die Ergebnisse derselben zur Charakterisirung der φύσις φιλόσοφος zusammengefasst und dieser in Bezug auf ihren Gegenstand folgende Merkmale beigelegt: leichtes Eintreten des Wollens, Freudigkeit des Vollbringens, Unersättlichkeit (Fortdauer) des Verlangens — Merkmale, die nach dem ganzen Zusammenhang von der φιλία überhaupt gelten, da sie aus dem Wesen derselben gewonnen sind ¹⁾. — Mit den beiden genannten Merkmalen hängt endlich noch ein weiteres zusammen, dass nämlich der Trieb 3. in der Natur begründet (φύσει) oder angeboren ist. Platon führt zwar dieses Merkmal in seiner Erörterung der φιλία nicht ausdrücklich auf, hebt es aber sonst gelegentlich hervor, wie wenn er noch im Zusammenhang der genannten Untersuchung über die φύσις φιλόσοφος den Wissenstrieb unter den Gattungsbegriff: angeborne Neigung subsumirt, indem er den φιλόσοφος unter den Gattungsbegriff τὸν ἐρωτικῶς τοῦ φύσει ἔχοντα einreihet, oder wenn er von der φύσις φιλόσοφος, von der ἐπιθυμία ἔμφυτος ἡδονῶν, von dem angeborenen Verlangen (ἔρωτος ἔμφυτος) nach Nahrung und Begattung spricht u. dgl. ²⁾

Durch diese Merkmale, die offenbar in der bleibenden Wesensverwandtschaft (οἰκαιότης) der begehrenswerthen Objekte und der ihrer bedürfenden mangelhaften Menschennatur begründet sind, scheidet sich die φιλία auf das bestimmteste von der Begierde oder konkreten Begehrung ab. Denn diese entspringt erst auf Grund der Vorstellung eines bestimmten Bedürfnisses, die φιλία aber wurzelt in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt; die Begierde geht

Ehre und nach Wissen wird hier der Name φιλότιμον und φιλόσοφον begründet. Der Ausdruck φιλία = Trieb findet sich ebenfalls da. Vgl. oben Anm. 1.

¹⁾ Rep. V. 575 C: Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γέεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον. Rep. IX, 590 B legt dem konkupiscibeln Seelentheile die Unersättlichkeit (ἀπληστία) bei.
²⁾ Rep. VI. 485 C und A. Phaedr. 237 D. Legg. 782 E. Φύσις im Gegensatz von παιδεία und τροφή bedeutet die Naturanlage.

auf bestimmte Objekte oder, wie sich im folgenden § zeigen wird, auf eine bestimmte Erfüllung (πλήρωσις) durch konkrete Objekte, die φιλία aber hat eine allgemeine Tendenz; die Begierde endlich erlischt nach erreichter Erfüllung, die φιλία aber findet keine abschliessende, den Trieb stillende Befriedigung (ἀπλήστως ἔχει), hat also keine πλήρωσις, wie die Begierde ¹⁾).

Sonst aber finden wir die Stellung der φιλία zur Begierde nirgends näher angegeben; doch liegt es nahe anzunehmen, dass der Trieb, weil er naturgegeben, allgemein und dauernd ist, den einzelnen Begierden vorausliege, wie er sie überlebt, ja dass überhaupt nur auf dem Boden des Naturtriebes die konkrete Begehrung erwachsen könne ²⁾. Eben-
sowenig finden wir eine ausdrückliche Angabe über das Verhältniss der φιλία zur δόναμις, doch scheint sie mit derselben aufs engste verbunden oder mit ihr identisch zu sein. Dafür spricht vor Allem der Gedankengang, durch welchen die Definition der φύσις φιλόσοφος gewonnen wird, nämlich durch die successive Erklärung der φιλία und der δόναμις (Rep. V, 474 B ff. 477 B ff.), wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass die Objekte der δόναμις zugleich auch Objekte der entsprechenden φιλία seien ³⁾. Zweitens wird dann der Begriff des φιλόσοφος nacheinander in zwei Formeln niedergelegt, deren erste schon für sich allein, noch mehr aber im Vergleich mit der zweiten den untrennbaren Zusammenhang von φιλία (ἔρωσις) und δόναμις ausspricht ⁴⁾. Endlich wird auch dem ἐπιθυμητικόν, diesem Sitz der sinnlichen Triebe, die Fähigkeit beigelegt alle jene thierischen Phänomene, durch die es charakterisirt wird, aus sich

¹⁾ Vgl. S. 58 Anm. 1. ²⁾ Auf keinen Fall ist die „φιλία jedes Seelentheils“ das Begehren in sekundärer Gestalt, wie Schultess a. O. S. 40 meint. ³⁾ Rep. V, 479 E. 480. ⁴⁾ Die erste Formel Rep. VI, 484 B: φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ τὰ πάντα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι; die zweite Formel ebend. 485 A: — ὅτι μαθηματικὸς γε ἀεὶ ἐρώσιν, ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης κτλ.

selbst zu erzeugen und umzuändern (δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φέειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα),¹⁾ der Trieb wird also auch als Vermögen hingestellt.

Indem wir uns vorbehalten an passender Stelle auf die φιλία zurückzukommen und ihre Arten kennen zu lernen, wenden wir uns jetzt der Begierde oder der konkreten Begehrung zu.

§ 9. Begriff der Begierde.

Platons nähere Auffassung vom Wesen des Begehrens entnehmen wir vorzüglich den Dialogen Lysis, Gorgias, Symposium und Philebos. Im Lysis finden wir bereits die wichtigsten Elemente niedergelegt, die in den folgenden Werken festgehalten und weitergebildet werden; Gorgias bereichert sie durch einen und andern Zug, Symposium gibt ihnen ein noch festeres Gepräge und ordnet sie einer umfassenden Weltanschauung ein, der Philebos endlich fasst die verschiedenen Gedanken zu einer überaus gedrängten Theorie der Begierde zusammen, die nicht etwa bloss nebenher behandelt, sondern ausdrücklich angekündigt²⁾ und mit ausgesprochener Absicht vorgetragen wird, um durch sie die Lehre von den Lust- und Unlustgefühlen anzuhellen.

Wir finden zwar in keinem Dialoge eine volle regelrechte Definition der Begierde, wohl aber die spezifischen Merkmale derselben in solcher Klarheit und Bestimmtheit, dass uns der platonische Begriff sicher feststeht. Diese Merkmale werden zunächst allerdings bloss durch die Analyse der sinnlichen Begierde gewonnen, aber sie gelten, wie im folgenden § gezeigt werden soll, doch für alle Stufen des Begehrens oder was dasselbe ist, für die Begierden aller drei Seelentheile. Die Bestimmungen sind nun folgende:

1. Die Begierde setzt jedesmal das unbehagliche Gefühl eines Mangels voraus. So kennzeichnen sich z. B. der Hunger, der Durst und ähnliche Be-

¹⁾ Rep. IX, 588 C. ²⁾ Phileb. 34 D E. 35: καὶ γὰρ νῦν πρότερον ἔτι φαίνεται ληπτέον ἐπιθυμίαν εἶναι τί ποτ' ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται.

gierden in erster Linie durch einen Abgang (ἐνδεΐα), eine Entbehrung oder wie Platon gerne sagt, durch eine Leere (κένωσις). Der Mangel muss aber empfunden und als Unlust gefühlt sein; auf nicht empfundene und daher schmerzlose Mängel (ἐνδεΐας ἀναισθητῶν καὶ ἀλόπων) folgt nie die mit Lust und Schmerz gemischte Begierde, sondern, falls sie etwa ungesucht Befriedigung finden, reine schmerzfreie Lust.¹⁾

2. Die Begierde geht auf das Gegentheil des empfundenen Mangels. Veranlasst durch ein Gefühl der „Leere“ geht sie auf „Füllung“ (πλήρωσις), auf „Füllung des empfundenen Mangels“ (πλήρωσις τῆς ἐνδεΐας) oder wie wir sagen würden, auf Befriedigung des gefühlten Bedürfnisses²⁾. In jeder Begierde liegt nämlich eine Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand und ein Drang (ὄρμη) zu einem entgegengesetzten als besser vorgestellten³⁾

1) Lys. 221 D: τὸ γε ἐπιθυμοῦν οὐδ' ἂν ἐνδεῆς ᾖ, τοῦτου ἐπιθυμεῖ. Symp. 200 A: σκόπει δὲ . . . εἰ ἀνάγκη οὕτως τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐδ' ἐνδεῆς ἔστιν ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἂν μὴ ἐνδεῆς ᾖ; Ktl. Legg. XI, 918 C: ὅταν εἰς χρείας τε καὶ ἐπιθυμίας ἐπιπίπτῃ κτλ. Vgl. auch Phileb. 51 B. 43 B C. Dass der Mangel ein empfundener, vorgestellter sein müsse, ergibt sich an den meisten platonischen Stellen aus dem Zusammenhange, namentlich im Philebos, wo der Untersuchung der Begierde unmittelbar die Begriffsbestimmung der Empfindung (αἰσθητικῆς) und des Gedächtnisses vorangeht, aber im Symposion 204 A (ebenso Lys. 217 E. 218 E) wird das Bewusstsein des Mangels ausdrücklich zur Voraussetzung des Begehrens gemacht: Οὐκοῦν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεῆς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιθεῖσθαι. Vgl. auch Tim 77 B: τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους . . . ᾧ μέτεστι . . . αἰσθητικῆς ἡδονῆς καὶ ἀλογιστικῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. 2) Platon nennt das Ziel der Begierde am liebsten „Füllung“ (πλήρωσις) schlechtweg, spricht aber auch von „Füllung des Mangels“ (πλήρωσις τῆς ἐνδεΐας) und „Füllung (Befriedigung) der Begierden“. Gorg. 496 D E. 507 E. In der Rede des Aristophanes in Platons Gastmal 192 E vgl. 193 D ist die Geschlechtstheorie „ein Verlangen“ nach Ergänzung, „nach Rückkehr zum Ganzen“. 3) Gorg. 496 D: ὁμοιογενεῖς ἅπασαν ἐνδεΐαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιστῶν εἶναι. Phileb. 35 A B: ὁ κενούμενος . . . ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντιῶν ἢ πάσχει. κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι . . . Οὐκ ἄρα ὁ γε πάσχει, τοῦτου ἐπιθυμεῖ. διψῆ γὰρ, τοῦτο δὲ κένωσις. ὁ δὲ ἐπιθυμεῖ πληρώσεως. Die Ausdrücke κένωσις

zu gelangen. Jede Begierde will also etwas erst herbeiführen, was noch nicht da ist und dem Begehrenden erst zu theil werden soll ¹⁾. Sie geht also auf etwas Künftiges und dies gilt sogar in dem Falle, dass Jemand keine unmittelbare Aenderung seines Seins und Besitzes verlangt; denn auch dann begehrt er, sieht man der Sache recht auf den Grund, gerade das, was er noch nicht hat — das künftige Behalten dieses so gearteten, ihm zusagenden Seins und Besitzes ²⁾.

3. Die Begierde ist kein somatisches, sondern ein psychisches Phänomen, ein Vorgang, der in der Seele sich ereignet; und zwar ist es das Gedächtniss, welches durch die Erinnerung an gehabte Befriedigung („Füllung“) zu dem Begehrten hinführt ³⁾. Der Begehrende, z. B. der Dürstende, begehrt nämlich ein bestimmtes Etwas, begehrt „Ausfüllung“; er muss also nothwendig zuerst das Begehrte d. i. die Ausfüllung, nach welcher der Durst gerichtet ist, irgendwie vorstellen oder, wie Platon sagt, „erfassen“. Das Organ aber, womit er es erfasst, kann nicht der Körper sein, welcher ja mit dem Gegentheil des Begehrten, mit „Leere“ behaftet ist ⁴⁾, sondern nur die Seele. Diese kann jedoch das

und πλήρωσις, hier zunächst von Hunger und Durst und ihrer Stillung gebraucht, gelten dann überhaupt von allen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung. Vgl. unten § 10.

¹⁾ Rep. IV, 437 C: τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν οὐχὶ . . . φήσεις . . . προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληται αἰ γενέσθαι. Symp. 200 E: πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτῷ καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅτα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρος ἐστίν. ²⁾ Symp. 200 D E: σκοπεῖ οὖν ὅταν τοῦτο λέγῃς ὅτι Ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τὸδε ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἕπειτα χρόνον παρῆναι κτλ. 206 A. Vgl. Plassmann, Thomas von Aquino III, 436 Anm. u. 437. ³⁾ Phileb. 35 C: Σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησὶν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίνεσθαι. D: τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμοσύμενα ἀποδείξας μνήμη μὴν ὁ λόγος ψυχῆς ἑόμπασαν τὴν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν . . . ἀπέφηνεν. ⁴⁾ Phileb. 35 B: πληρώσεως γ' ἄρα πῆ τι τῶν τοῦ διψῶντος ἂν ἐφάπτοιο. Ἄναγκαῖον. Τὸ μὲν

Begehrte nicht durch Empfindung „erfassen“, sondern nur durch das Gedächtniss -- nicht durch Empfindung, weil ja dem Begehrenden der Zustand der Ausfüllung gegenwärtig mangelt und er jetzt gerade das Gegentheil, nämlich Leere empfindet; hingegen durch das Gedächtniss, weil dieses gehabte Vorstellungen (also auch genossene Füllungen) aufbewahrt und wieder reproduziren kann ¹⁾. Das Gedächtniss vermag also gerade dadurch zum Gegentheil des aktuellen Zustandes hinzuführen, dass es dieses Gegentheil, nämlich eine früher genossene Befriedigung, in seinem Vorrathe bewahrt und wieder daraus hervorholen (*ἀναλαμβάνειν*) kann ²⁾. Ohne diese Voraussetzung könnte ein Begehren gar nicht eintreten oder mit anderen Worten: ein Begehren, dessen Gegenstand nicht schon im reproducirbaren Gedächtnissvorrath liegt, ist gar nicht möglich. Denn wer einen Mangel zum erstenmal leidet, z. B. zum erstenmal dürstet, kann noch nicht nach Ausfüllung des Mangels begehren, da er sich dieselbe gar nicht, weder durch Empfindung noch durch Gedächtniss, vorstellen kann — nicht durch Empfindung, weil er gegenwärtig nicht den Zustand der Füllung hat, also auch nicht empfinden kann, nicht durch das Gedächtniss, weil er sie auch früher nie empfunden hat ³⁾. Kurz

δὴ σῶμα ἀδύνατον. κενούται γάρ που. Ναί Σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίνεσθαι. Πῶς; ὅτι τοῖς ἐκείνου παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ παντός ζώου μὴνύει τὴν ἐπιχείρησιν.

¹⁾ Phileb. 35 C: τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐψάπτειται λοιπὸν τῆ μνήμῃ δῆλον ὅτι. Dazu noch die folgende Anm. 3. Vgl. auch Hirzel, Das Rhetorische bei Plato, Lpzg. 1871 S. 35 f. Ueber dessen Bemerkung, dass im Phaidon „die Begierden auf rein körperlichen Ursprung zurückgeführt werden“, wird weiter unten die Rede sein. ²⁾ Der technische Ausdruck Platons für das Reproduziren (Wiedergewinnen) der Vorstellungen ist *ἀναλαμβάνειν*. Phileb. 34 B. Phaed. 75 E. Theaet. 198 D. ³⁾ Phileb. 35 A: Τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὀπόθεν εἶτ' αἰσθῆσαι πληρώσεως ἐφάπτεται' ἂν εἶτε μνήμῃ, τούτου ὁ μήτε' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτε' ἐν τῷ πρότερον πάποτε' ἔπαθεν; Καὶ πῶς; Es ist ein Mangel, dass Platon die hier sich aufdrängende Frage nach dem Ursprung der ersten Begehrung nicht

der Gegenstand des Begehrens liegt immer schon im reproducirbaren Vorstellungsinhalt des Begehrenden, ist eine bereits genossene, aber gegenwärtig vermisste Befriedigung (Ausfüllung) ¹⁾.

Mit dem Gesagten hängt noch eine weitere Bestimmung, die von der tief eindringenden psychologischen Beobachtung und scharfsinnigen Reflexion Platons Zeugniß gibt, auf das innigste zusammen. Nämlich

4. Das Gute, nach welchem jedes Begehren strebt, ist nicht irgend ein äusseres Objekt, sondern vielmehr die durch geeignete Objekte zu vermittelnde Füllung (Befriedigung) des Subjekts. Zwar finden wir diesen Satz bei Platon nicht gerade in dieser Form ausgesprochen, doch sind wir vollständig berechtigt ihm denselben beizulegen, wie aus folgenden Erwägungen erhellt. a) Er bezeichnet im Philebos gleich am Eingang seiner Untersuchung den Durst nicht als „Begierde nach Trank“, sondern als „Begierde nach Ausfüllung mit Trank“. So häufig er sonst, der täglichen Redeweise

ausdrücklich gestellt und beantwortet hat. Wenn auf eine κένωσις durch Zufall, Naturlauf, älterliche Fürsorge oder wie immer auch nur einmal eine πλήρωσις erfolgt und Wahrnehmung (αἴσθησις) geworden ist, dann kann bei einer künftigen κένωσις die Seele jener Befriedigung gedenken und somit auch nach ihr begehren. Vgl. Sussemihl II, 31 unten, 32 o. Die Behauptung dieses Gelehrten aber (ebend. Anm. 715), dass die πρώτη κένωσις „nur erst eine ἀνασθησία“ sei, ist unrichtig.

¹⁾ Gorg. 496 D E: Ὁμολογεῖς ἅπαντα ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀναρῶν εἶναι; Ὁμολογῶ . . . Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσις τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονῆς; Ναι. Phaedr. 237 D wird die eine der Triebfedern menschlichen Handelns, die natürliche und sinnliche, ausdrücklich als ἐπιθυμία ἡδονῶν gefasst und somit das Lustgefühl als Ziel des Begehrens hingestellt. Rep. IV, 439 D heisst der sinnliche Seelentheil gerade mit Rücksicht auf sein Begehren πληρώσεών των καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον. Vgl. ebend. 436 A, Phileb. 33 C: καὶ μὴν τό γε ἕτερον εἶδος τῶν ἡδονῶν, ὃ τῆς φύξεως ἀπὸ τῆς ἔφραμεν εἶναι, διὰ μνήμησιν πάν ἐστι γεγονός. Vgl. Th. Waitz, Lehrbuch der Psychologie, Braunschweig 1849, S. 417 Anm.

folgend, von Begierde nach Speise, Trank und Liebesgenuss spricht, geht er doch an jener Stelle des Philebos, wo er das Wesen der Begierde speciell untersucht, viel strenger zu Werke, hält die beiden Definitionen: „Durst ist Begierde nach Trank“ und „Durst ist Begierde nach Anfüllung mit Trank“ auseinander und lässt nur die letztere gelten ¹⁾, wornach also nicht ein äusseres Ding (irgendein Trank), sondern die Anfüllung (Befriedigung) durch dieses Mittel Gegenstand der Begierde ist. b) Er erweitert dann diesen Gedanken und stellt die Anfüllung (πλήρωσις) ganz allgemein als das Ziel der Begierde hin ²⁾. c) Diese Auffassung tritt dann noch klarer und kräftiger hervor in dem Nachweise, dass das (sinnliche) Begehren immer nach einem Zustande geht, der dem gegenwärtigen Befinden des Körpers entgegengesetzt ist ³⁾, nach einem zusagenderen Zustande, dessen Empfindung die Seele schon einmal gehabt, dessen Bild sie jetzt reproducirt (ἀναλαμβάνει) und dessen neuerliches Eintreten sie mit freudiger Hoffnung erwartet ⁴⁾. d) Nur diese Auffassung des Begehrens endlich als eines nicht auf äussere Objekte, sondern auf Befriedigung des Subjekts vermittelt solcher Objekte gerichteten Strebens steht in voller Uebereinstimmung mit der oben (S. 46 f.) besprochenen Unterscheidung von begehrten Zwecken und Mitteln und insbesondere mit der ebendasselbst hervorgehobenen Lehre Platons, dass äussere Handlungen und äussere Objekte blosser Mittel- dinge sind, die um ihrer selbst willen gar nie begehrt, sondern nur zugleich mit dem Zwecke, welchem sie dienen, und um des Zweckes willen in das Begehren aufgenommen werden.

¹⁾ Phileb. 34 E extr. 35 A init. ²⁾ Phileb. 35. Vgl. S. 61, 2. 3. S. 62, 4. S. 63, 1. ³⁾ Phileb. 41 C: Ὀδοῦν τὸ μᾶλλον ἐπιθυμοῦν ἢν ἢ ψυχῇ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων. 35 C: τοῖς ἐκείνου (d. i. τοῦ σώματος) παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ παντός ζώου μῆναι: (ὁ λόγος) τὴν ἐπιχείρησιν. Vgl. auch S. 61, 3. ⁴⁾ Vgl. S. 63, 3. S. 64, 1 und unten S. 67, 2.

Es steht also fest, dass das eigentlich Begehrte nicht ein äusserer Gegenstand, sondern ein gewisser Zustand (*πρόθυμα, ἕξις*), nämlich die durch passende Objekte vermittelte Ausfüllung des begehrenden Subjekts sei, wie denn Platon im *Philebos* auch das höchste Gut in das glückselige Leben (*τὸν βίον εὐδαίμονα*), in einen gewissen Gemütszustand (*ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσιν*) verlegt ¹⁾; nur die eine Frage bleibt offen, ob diese Ausfüllung als ein Zustand des Leibes oder der Seele oder beider zugleich zu fassen sei. Es scheint uns nicht zweifelhaft, dass bei der sinnlichen Begierde, von der hier zunächst die Rede ist, die *πλήρωσις* als ein leiblicher und zugleich seelischer Zustand zu denken sei. Denn Platon stellt ja überhaupt der Aussenwelt als dem Objekt der Sinnesempfindung nicht den Leib und nicht die Seele allein, sondern den Menschen als Subjekt gegenüber²⁾ und nimmt diesen Standpunkt auch bei dem in Frage gezogenen Gegenstande ein. Wie nämlich jenes Unbehagen, welches den Ausgangspunkt des Begehrens bildet, zuerst zwar dem Körper angehört, aber auch zur Empfindung gelangt und dadurch Motor des Begehrens wird d. h. wie dieses Unbehagen zunächst wohl ein leiblicher, dann aber auch ein seelischer Zustand ist, so wird umgekehrt jener bessere Zustand, der den Zielpunkt der Begierde bildet, zuerst zwar von der reproducirenden Erinnerung innerlich angeschaut, dann aber auch als realer äusserer Vorgang angestrebt, und sobald er herbeigeführt ist, in seiner realen Wirkung wieder empfunden d. h. der Zustand wird von Platon als psychischer und als physischer zugleich gedacht. Durch die Zulassung dieses Dualismus hat er freilich seiner Antwort auf die Frage, was denn das eigentlich Begehrte sei, einen Theil ihrer Schärfe genommen und die so glücklich begonnene Analyse nicht zu Ende geführt.

¹⁾ *Phileb.* II D. Vgl. *Susemihla* a. O. II, 6. ²⁾ Vgl. *Peipers* a. O. S. 410.

In den eben behandelten vier Bestimmungen sind die wesentlichen Züge der platonischen Begierde angegeben; doch müssen wir zur Vervollständigung des Bildes schon hier einen flüchtigen Blick auf die mit der Begierde verbundenen Gefühle werfen ¹⁾).

Hofft nämlich der Begehrende auf Erreichung des Begehrtens, so schwebt er in einem Mittelzustande doppelten Gefühls. Der vorhandene Mangel, der ihn drückt, wird als Unlust, als Schmerz empfunden, die Hoffnung auf Befriedigung dagegen, der Gedanke an die früher genossene und jetzt wieder bevorstehende Befriedigung schafft Freude, so dass also der Begehrende in diesem Falle Schmerz und Freude zugleich hat ²⁾. Ist letztere eine blosse Anticipation, eine Vorfreude (*προχαίρειν, προήσθησις*) ³⁾, so schafft dagegen die Ausfüllung des Mangels oder die Befriedigung der Begierde selbst wieder neue Lust, deren Mass sich nach der Stärke der vorangegangenen Begierde richtet ⁴⁾. Auf diese Weise können beim Begehren (es ist noch immer zunächst nur vom sinnlichen die Rede) zweierlei Lustgefühle eintreten, das eine vermittelt durch die blosse Erinnerung der Seele ohne Mitwirkung des Körpers, das andere aber vermittelt durch die reale Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses. Umgekehrt aber kann zu der Unlust, die im Wesen einer

¹⁾ Obwohl Platon keinen Namen für Gefühle hat und sich nur der Artbezeichnungen: Freude und Leid, Hoffnung und Furcht u. dgl. bedient, wird es doch erlaubt sein den allgemeinen Ausdruck für die Sache zu gebrauchen. Vgl. übrigens über die Stellung der Gefühle in Platons Psychologie unten §§ 15 und 16. ²⁾ Phileb. 36 B: Μῶν οὖν οὐχὶ ἐλπίζων μὲν πληρωθῆσεσθαι τῷ μεινῆσεσθαι δοκεῖ σοι χαίρειν, ἅμα δὲ κενούμενος ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις ἀλγεῖν; Ἀνάγκη. 47 C. Gorg. 496 D E. Auch im Mythos des Phaidros 251 D hat der Liebende Lust und Schmerz des Verlangens, ein — gemischtes Gefühl (ἐκ δ' ἀμφοτέρων μεμιγμένον). ³⁾ Phileb. 39 D. Rep. IX, 584 C. ⁴⁾ Gorg. 496 E: τὸ δὲ πίνειν πλήρωσις τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή. Phileb. 45 B: αὐταὶ τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγιστα προγίγνωνται.

jeden Begierde liegt, noch eine zweite treten, wenn nämlich die Hoffnung auf Erfüllung mangelt ¹⁾). Sobald aber die Begierde durch die Befriedigung erlischt, hört gleichzeitig auch die Lust an der Befriedigung auf, oder mit anderen Worten: die in der Begierde zusammentreffende Lust und Unlust werden durch die Erfüllung der Begierde gleichzeitig aufgehoben ²⁾).

§ 10. Allgemeine Geltung des gefundenen Begriffs.

Nachdem wir im Vorstehenden Platons Lehre über Wesen und Entstehung der Begierde dargelegt haben, bleibt uns noch die Aufgabe den Nachweis zu liefern, dass die Bestimmungen, die er zunächst mit besonderer Rücksicht auf sinnliche Begehungen: Hunger, Durst und ähnliche gewonnen hat, auch für die Begierden des mittlern und obersten Seelentheiles d. i. für alle Begierden Geltung haben.

Fürs erste ist gewiss, dass Platon selbst den voraufgeführten Bestimmungen allgemeine Geltung für das gesamte Gebiet des Begehrens zugedacht hat. Denn er geht an deren Auffindung mit der ausgesprochenen Absicht dadurch das Wesen der Begierde überhaupt (ἐπιθυμίαν τί ποτ' ἔστι) festzustellen und gibt auch die Methode an, die er zu diesem Zwecke anwendet, nämlich durch induktives Verfahren aus den verschiedenen Phänomenen des Begehrens jenes Gemeinsame (καθόν) herauszuheben, welches uns berechtigt so verschiedene Erscheinungen, wie Hunger, Durst und viele andere, mit einem einheitlichen Namen, dem der Begierde, zu belegen. Πρὸς τί ποτε ἄρα τὰ ὑτόν βλέψαντες

¹⁾ Phileb. 36 B extr.: Ἦ δ' ὅταν ἀνεκπίστως ἔχῃ κενούμενος τεύξεσθαι πληρώσεως; ἄρ' οὐ τότε τὸ διπλοῦν γίγναι' ἂν περὶ τὰς λόπας πάθος. ²⁾ Gorg. 497 B: οὐχ ἅμα διψῶν τε ἕκαστος ἡμῶν πέπνυται καὶ ἅμα ἡδόμενος διὰ τοῦ πίνειν; C: οὐκοῦν καὶ πεινῶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν ἅμα πάθεται: Ἔστι ταῦτα. Οὐκοῦν καὶ τῶν λυπῶν καὶ τῶν ἡδονῶν ἅμα πάθεται; Ναί.

ούτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ' ἐνὶ προσαγορευόμεν ὀνόματι ¹⁾); Alle die so gewonnenen Merkmale, insbesondere die Bestimmungen über den Mangel als Ausgangs- und die Anfüllung als Zielpunkt des Begehrens, gelten daher von allen Begierden oder der Begierde überhaupt.

Dies wird uns dann bezüglich der Begierden des obersten Seelentheiles von Platon selbst auch im Einzelnen bestätigt. Die Begehrung des λογιστικόν, die als ein Verlangen nach dem wahrhaft Seienden oder als Begierde nach Erkenntniss auftritt, hat nämlich mit dem leiblichen Hunger alle Gattungsmerkmale gemein: sie beruht ebenfalls auf einem zum Bewusstsein gekommenen Mangel oder einer empfundenen Leere (κενότης), ihre Befriedigung ist Anfüllung mit dem, was der Natur des Geistes entspricht ²⁾. Alles höhere geistige Streben hat nämlich seine Quelle in dem Schmerz der Sehnsucht nach der verlorenen Ideenwelt; die Erfüllung und die Nahrung des Geistes mit dem ihm verwandten Ideengehalt stillt diesen Schmerz und schafft dafür die höchste reinste Befriedigung ³⁾. Insbesondere aber ist auch hier Gedächtniss und Wiedererinnerung jene Kraft, welche zu dem Begehrten hinführt. Die Objekte der Be-

¹⁾ Phileb. 34 D E: νῦν πρότερον ἔτι φαίνεται λεπτέον ἐπιθυμίαν εἶναι τί ποτ' ἔσται καὶ ποῦ γίγνεται . . . Οὐκοῦν νῦν δὲ πείνην τε καὶ δίψας καὶ πόλλ' ἕτερα τοιαῦτα ἔφαμεν εἶναι τινὰς ἐπιθυμίας; Σφόδρα γε. Πρὸς τί ποτε ἄρα ταῦτ' ὀν βλέψαντες οὕτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ' ἐνὶ προσαγορευόμεν ὀνόματι; . . . Ἐκείθεν ἐκ τῶν αὐτῶν πάλιν ἀναλάβωμεν. ²⁾ Rep. IX, 585 A B: οὐχὶ πείνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσι τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως; Τί μήν; Ἄγροια δὲ καὶ ἀρροσὴν ἄρ' οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχῆν αὐτῆς ἕξεως; Μάλα γε. Οὐκοῦν πληροῖτ' ἂν ὅ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὁ νοῦν ἴσχων; Πῶς δ' οὐ; Κτλ. Lys. 217 E. 218 A. ³⁾ Rep. VI, 490 A B: Ἄρ' οὖν δὴ οὐ . . . ὅ γε ὄντως φιλομαθῆς . . . οὐκ ἀμφιβλόνοιο οὐδ' ἀπολήγαι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι. ᾧ προτῆκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου. προτῆκει δὲ ξυγγενεῖ. ᾧ πλησιάσας καὶ μῆεις τῶ ὄντι ὄντως γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγαι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ; Ibid. IX, 585 C D E.

gehung sind nämlich hier die ewigen Realitäten, die geistigen Wesenheiten der Ideenwelt (das Gerechte an sich, das Schöne an sich u. s. w.), welche die Seele in einem vorzeitlichen Leben bereits geschaut und an die sie eine Erinnerung in das Diesseits mitgebracht hat. Aus der allmählig erwachenden Wiedererinnerung wächst alles ideale Verlangen oder, nach der bildlichen Darstellung im Phaidros, die Beflügelung der Seele hervor.¹⁾ Je klarer die Wiedererinnerung, desto stärker wird das Verlangen, desto kräftiger die emportragende Schwinge des Geistes; wo aber keine Wiedererinnerung eintritt, da fehlt aller Schwung idealen Strebens, fehlt überhaupt die geistige Begierde²⁾.

Auch der kurze Mythos über den Eros im Symposion stimmt mit dieser Auffassung vollständig überein. Darnach ist nämlich Eros ein Kind der Penia und des Poros, gezeugt an dem Tage der Geburt Aphroditens. Die Bedeutung des Mythos ist klar: Die Liebe entspringt einerseits aus der Bedürftigkeit (*πενία*), die gleichsam ihr Mutterschoss ist, andererseits aus einem in das irdische Leben mitgebrachten, wenn auch zunächst in Unbewusstsein versenkten Schatz idealer Anschauungen, welcher das produktive Vermögen bildet (*πόρος*); sobald Schönes oder Gutes vor der Seele sich zeigt und die Erinnerung an die Ideen weckt (sobald Aphrodite geboren wird), erwacht der Liebestrieb nach seinem Besitz³⁾.

So steht denn bei Platon die metaphysisch-psychologische Lehre von der Wiedererinnerung auch in wunder-

¹⁾ Ἔρως = πτέρως, Liebesverlangen = Beflügelung. Phaedr. 252 B. ²⁾ Phaedr. 248 C. 249 C D E. 250 A. τοῦτο (das Denken des Allgemeinen und das Erkennen) ὃς ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶν . . . καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνους αἰεὶ ἐστὶ μνήμη κτλ. 246 D: Πέφυκεν ἢ πτεροῦ δύναμις τὸ ἔμβριθες ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἧ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ.
³⁾ Deuschle, Plat. Mythen S. 13. Susemihl a. O. I, 393. Zeller a. O. S. 386, 1.

barer Uebereinstimmung mit seiner Theorie des Begehrens und bildet zugleich das verknüpfende Band zwischen Denken und Thun: die *ἀνάμνησις* enthält ja das formale wie materiale Prinzip des Erkennens, ist aber ebenso sehr auch das treibende Element alles Strebens.

Bezüglich der Begierden des mittlern Seelentheils haben wir freilich keine so umfassende Bestätigung, doch immerhin genug, um unsere oben ausgesprochene Behauptung zu befestigen. Die Begierden dieses Seelentheils gehen nämlich ebenfalls auf „Füllung“ mit einem seinem Wesen zusagenden Gehalt ¹⁾, müssen daher ebenfalls die Vorstellung eines vorhandenen Mangels zur Voraussetzung haben.

Es hat daher von jeder Begierde zu gelten, dass sie ein psychischer Vorgang ist, welcher die Vorstellung eines unangemessenen, irgendwie mangelhaften und darum von Unlust begleiteten Zustandes zur Voraussetzung, und einen künftigen bessern Zustand, in den als sein Gegentheil der jetzige hinübergeführt werden soll, zum Zielpunkte hat, kurz dass sie ein Drang der Seele ist, welcher zum Gegentheil gewisser vorhandener Zustände hinführt, *ὁρμή γ' ἐπὶ τοῦναντίον ἄγουσα ἢ τὰ παθήματα*. Phileb. 35 C. Jede Begierde ist daher bedingt durch den allgemeinen in der Natur liegenden Trieb nach dem Guten (Bessern), durch die Empfindung eines Mangels und endlich durch die Vorstellung der Ausfüllung desselben. Ohne jenen Naturtrieb blieben die beiden anderen Bedingungen, nämlich die Vorstellung des jetzigen mangelhaften und des künftigen bessern Zustandes, blosse theoretische Vorgänge; umgekehrt könnte der Naturtrieb ohne diese beiden Bedingungen in keine bestimmte Wirksamkeit treten, sie sind vielmehr nothwendig, um durch den vorgestellten Gegensatz von jetzt und

¹⁾ Rep. IX, 586 C extr.: *πλησμονήν τιμῆς τε καὶ νίκης καὶ θυμοῦ διώκων*. Vgl. Aristot. Polit. VI. 1318b 21: *ἔτι δὲ τὸ κυρίουσ εἶναι τοῦ ἐλέσθαι καὶ εὐθύνειν ἀναπληροῦσ τήν ἔνδειαν, εἴ τι φιλοτιμίας ἔχουσιν*.

künftig den allgemeinen, daher auch unbestimmten Trieb in eine bestimmte Bewegung zu setzen.

§ 11. Die positive und negative Form des Begehrens.

Die angeführten Bestimmungen Platons über das Wesen der Begierden zeigen klar, dass er dabei nur jene Gestaltung im Auge hatte, die wir heute als die positive Form des Begehrens oder als Verlangen im engeren Sinne bezeichnen; denn jene Begierde, deren Wesen er klar zu machen suchte, ist offenbar unmittelbar auf Künftiges gerichtet und will einen noch mangelnden Zustand herbeiführen. Was wir aber heute die negative Form des Begehrens oder unpassend genug das Verabscheuen nennen, das unmittelbar gegen Jetziges gerichtet durch Abwehr desselben Beruhigung schaffen will, wird von den dargestellten Bestimmungen nicht getroffen.

Trotzdem wäre es weit gefehlt anzunehmen, dass Platon die verschiedenen Erscheinungen, die wir heute unter diese beiden Formen zusammenfassen, nicht gekannt habe; er hat sie vielmehr scharfsichtig beobachtet und treffend geschildert, wenn er auch in der Ausbildung seiner Lehre nicht so weit gekommen ist, sie als die beiden gegensätzlichen Formen der Begierde aufzuführen. In jenem bekannten Abschnitt des Staates, in welchem er die Dreitheilung der Seele begründet, setzt er auf die eine Seite die verschiedenen Erscheinungen sinnlichen Begehrens, welche darauf ausgehen etwas herbeizuführen, auf die andere Seite aber solche Bestrebungen, die darauf gerichtet sind etwas abzuwehren. Heisst er die ersteren positiv ἐπιθυμίας, ἐθέλειν, βόλυσθαι, so gibt er den anderen die negativen Namen ἀβουλεῖν, μὴ ἐθέλειν, μὴ ἐπιθυμεῖν, mit denen er nicht einen Mangel an Begehren, sondern, wie er selbst ausdrücklich angibt, eine abwehrende Richtung der Seelenthätigkeit, ein Zurückstossen des Objekts von der Seele (ἀπωθεῖν καὶ ἀπελάυνειν ἀπ' αὐτῆς) bezeichnen will. Diese Gegenüberstellung wird mit einer wunderbaren Schärfe ausgeführt und wir haben heute

keine einfacheren und zutreffenderen Bilder, keine sprechenderen Bezeichnungen für die positive und negative Form des Begehrens, als Platon sie hier gebraucht, indem er die beiderlei Erscheinungen als Zu- und Abwinken (Heran- und Wegwinken), als Heranziehen und Abstossen, Herziehen und Hinziehen anschaulich macht und endlich mit der entgegengesetzten Thätigkeit der beiden Hände vergleicht, deren eine den Bogen heranzieht, die andere abstösst ¹⁾).

Es unterliegt also keinem Zweifel, dass Platon jene Gruppen von Erscheinungen, die wir unter der positiven und der negativen Form des Begehrens zusammenfassen, genau gekannt und gezeichnet hat. Man könnte nur versucht sein aus dem Umstande, dass er die sinnlichen Begierden und die Strebungen der höheren Seelentheile einander wie Anziehung und Abstossung, wie Gebieten und Verbiehen gegenüberstellt, die Folgerung abzuleiten, dass er der Sinnlichkeit nur eine anziehende, (gebietende, positive), den oberen Seelentheilen nur eine abstossende (verbietende, negative) Aktion beilege. Eine solche Auffassung wäre ganz unberechtigt, der Sachverhalt ist vielmehr folgender: Platon wollte aus dem beobachteten Kampfe im Innern der Seele die Nothwendigkeit einer Mehrheit von Seelentheilen nachweisen, musste sich also die Aufgabe stellen zunächst den Kampf selbst anschaulich zu machen und zu diesem Zwecke einzelne einander bekämpfende Vorgänge aufzuzeigen. Gieng er dabei, wie

¹⁾ Rep. IV, 437 B C: Ἔαρ' οὖν . . . τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινας λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοισι θεΐης Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ. διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὄλωσ τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὐτὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι' ἂν θεΐης τὰ εἶδη τὰ νῦν δὴ λαχθέντα; οἷον αἰετὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχῆν οὐχὶ ἦτοί· ἐφίεσθαι φήσεις ἐκείνου, οὐδ' ἂν ἐπιθυμῆ ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληται αἰ γενέσθαι ἢ αὐτὸ καθ' ὅσον ἐθέλει τί αἰ πορευθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὐτήν; Ἔγωγε. Τί δέ; τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μῆδ' ἐπιθυμεῖν οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκείνοισι θήσομεν; 439 B C. Vgl. Phaed. 94 B.

natürlich, von den nächstliegenden Erscheinungen aus und stellte eine sinnliche Regung, wie die Begierde nach Trank, voran, so musste er dieser, die etwas herbeiführen (*προσάγεσθαι*) will, eine höhere geistige Aktion abwehrend, hindernd, warnend, gegenüberstellen, so dass also eine sinnliche Begierde als bejahend und eine Aktion überlegender Klugheit als verneinend einander gegenüberstehen. Diese Gegenüberstellung berechtigt aber nicht zu dem Schluss, dass die Thätigkeit der höhern Seelentheile nur verbietend auftrete und nicht auch ihre positiven Ziele habe. Platon hätte, wenn auch vielleicht mit weniger Anschaulichkeit, das umgekehrte Verfahren einhalten, eine positive Aktion des vernünftigen Seelentheils voranstellen und ihr eine hindernde Thätigkeit (ein *ἀβουλεῖν, φέρειν, μισεῖν*) des sinnlichen Vermögens gegenübersetzen können. Es kommen ja, wie wir aus vielen Stellen seiner Schriften entnehmen, beide Richtungen der Thätigkeit, die attraktive und die repulsive, das Streben und das Widerstreben, auf allen drei Stufen des Seelenlebens vor und finden auch durch die öfter wiederkehrenden Begriffspaare: Lieben und Hassen, Erstreben und Fliehen, *στέργειν μισεῖν, διώκειν φέρειν*, ihren klaren sprachlichen Ausdruck ¹⁾. Liegt es doch, wie Platon übereinstimmend mit Sokrates lehrt, in des Menschen Natur das Gute zu verlangen, das Uebel zu fliehen ²⁾ d. h. in unserer heutigen Ausdrucksweise: es liegt die positive und die negative Form des Begehrens in der menschlichen Natur. Der rationale Seelentheil tritt daher nicht bloss als eine hindernde, abwehrende Macht den sinnlichen Strebungen gegenüber, sondern entfaltet auch die intensivste Kraft positiven Begehrens: in dem *ὀρέγεσθαι τοῦ ὄντος, ἐπιθυμεῖν φρονήσεως, ἐπιθυμεῖν μαθημάτων* u. dgl. — er ist *φιλόσοφος* und *φιλομαθής*. Und umgekehrt zeigt auch die sinnliche Region beide Richtungen des Strebens, wenn z. B. „jemand

¹⁾ Protag. 354 C Rep. III, 401 E. 402 A. 403 E. Legg. I, 653 B C. 659 D. ²⁾ Protag. 354 C. 358 C D.

entgegengesetzte (körperliche) Einwirkungen erleidet, wünschend den einen Zustand zu haben, von dem andern aber frei zu werden“, *ὅποταν . . . τις . . . τάναντία ἕμα πάθη πάσχη . . . ζητῶν, οἶμαι, τὸ μὲν ἔχειν, τοῦ δ' ἀπαλλάττεσθαι*. Phileb. 46 C.

Aber ungeachtet der klaren Zeichnung der betreffenden Phänomene und ungeachtet der naheliegenden Antriebe sie unter Einem Gesichtspunkt — der positiven und negativen Begehrung — zusammenzufassen, ist Platon doch nicht dazu gekommen jene Klasse von Strebungen, die wir Verabscheuen nennen, ausdrücklich als eine Form der Begierde aufzuführen. Wir kennen nur Eine Stelle in seinen Schriften, wo der Gedanke einer Doppelgestalt des Begehrens hell aufleuchtet. Es ist die Rede des Eryximachos im Gastmal, die von einem doppelten Eros (Liebestrieb) und einem doppelten Verlangen in Bezug auf „Anfüllung“ und „Ausleerung“ (*ἔρωτικῶν πρὸς πλησμονήν καὶ κένωσιν*) spricht¹⁾. Hier scheint der Gegensatz von „Liebe“ und „Hass“, den wir schon in den kosmischen Kräften des Empedokles finden, in die Doppelform eines zweifachen, ebenso auf Abstossung wie auf Anziehung gerichteten Triebes umgebildet.²⁾

Davon dass im Grunde jede Begierde Verlangen und Verabscheuen zugleich ist, also beide Formen an sich trägt, finden wir bei Platon keine weitere Spur, als eben die schon oben vorgeführte Lehre, dass jede Begierde von einem gegenwärtigen als Mangel und Unlust empfundenen Zustande heraus- und zu einem künftigen entgegengesetzten hinüberstrebe.

§ 12. Zusammenhang von Begierde und Lust im Allgemeinen. Platons Erörterungen der Lust.

Wesen und Ursprung der Begierde wird durch ihre nähere Zusammenstellung mit den Gefühlen der Lust und Unlust noch ein helleres Licht empfangen. Wenn wir da

1) Symp. 186.

2) Vgl. oben S. 55.

den Ausdruck „Gefühle“ gebrauchen, so thun wir dies nicht, um etwa im Sinne der heutigen Psychologie Lust und Unlust von vornherein als eine eigene Klasse psychischer Vorgänge neben die anderen zu stellen und auf ein eigenes „Gefühlsvermögen“ zurückzuführen, wir werden vielmehr weiter unten Gelegenheit nehmen auf die Stellung, welche Lust und Unlust in der Tafel der psychischen Erscheinungen bei Platon einnehmen, noch des Nähern zurückzukommen.

Jedenfalls besteht zwischen der Begierde und den Gefühlen der Lust und Unlust in der Lehre Platons der engste Zusammenhang, hie und da fast Identität. Diese innige Verbindung zeigt sich sprachlich durch die häufig wiederkehrende Zusammenstellung der betreffenden Begriffe: ἡδοναὶ καὶ λῶπαι καὶ ἐπιθυμίαι, sowie durch die nicht seltene Verwechslung der Bezeichnungen ἡδοναὶ und ἐπιθυμίαι, welche für einander gebraucht werden, wie im Deutschen „Lüste“ für „Begierden“ ¹⁾; am deutlichsten aber ergibt sich dieselbe zweitens sachlich aus dem Wesen der Begierde selbst. Denn jede Begierde führt in dem empfundenen Bedürfniss die Unlust, in der gehofften wie in der erreichten Befriedigung aber die Lust mit sich. Dadurch stehen Lust und Begierde in einer Wechselbeziehung des Erzeugens und Erzeugtwerdens ²⁾. In der begehrenden Seele d. i. in der Vorstellung des Begehrenden steht am Ende einer jeden Begierde eine erwartete Befriedigung, also Lust; zur Erfüllung gelangt endet die Begierde wirklich mit einer Lustempfindung (πλήρωσις = ἡδονή); diese Lustempfindung aber, im Gedächtniss aufbewahrt und reproducirbar, wird wieder lockendes Ziel für neues Begehren.

¹⁾ Phaed. 66 C. 83 B. Rep. IV, 429 C. 430 ABE. 431 C. Legg. V, 732 E. In Gorg. 492 A steht ἐκπορίζεσθαι ἡδοναῖς πλήρωσιν „den Lüste n Befriedigung schaffen“, während 492 D. 494 C in gleicher Bedeutung der eigentliche Ausdruck ἐπιθυμίαι steht. Dagegen in Legg. IV, 714 A ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρέγεσθαι „nach Lüsten und Begierden verlangen“ scheint ἐπιθυμιῶν nur die Objekte der Begierde zu bezeichnen, an denen die ἡδοναὶ sich entzünden. ²⁾ Schultess, Plat. Forschungen, Bonn 1875 S. 39.

Dieser eigenthümliche Verband der Lust mit dem Begehren, vermöge dessen sie eine nothwendige, aus dem Umkreis menschlichen Wollens und Handelns gar nicht auszuschliessende Erscheinung ist, war für Platon ein starker innerer Grund in eine genauere Untersuchung des Gegenstandes einzutreten. Einen gleich starken äussern, historischen Antrieb empfing er durch die Gegensätze der Auffassung und Schätzung, welche die Lust bei anderen Mitgliedern des sokratischen Kreises, namentlich bei dem Asketen des Kynosarges einerseits, bei dem Hedoniker von Kyrene andererseits erfuhr. Ein Denker, der wie Platon das ganze Reich des Wissbaren umfassen wollte, konnte daher der Frage nach dem Wesen und Werthe der Lust nicht aus dem Wege gehen. Kein Wunder daher, wenn wir ihn an so vielen Stellen mit derselben beschäftigt sehen.

In den Dialogen der sokratischen Periode freilich und überhaupt an Stellen, in denen er dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens folgt, nimmt Platon die *ἡδονή* meist kurzweg als Sinnenlust und erinnert insofern an Prodikos, der ja unter *ἡδեսθαι* bloss die Freude an leiblichen Geniessungen (dagegen unter *εὐφραίνεσθαι* die reine Geistesfreude) verstehen wollte ¹⁾. Anders dort, wo er sich eigentlich als wissenschaftlicher Forscher mit dem Gegenstande beschäftigt. Nachdem er im *Protagoras* in Anbequemung an den hedonistischen Standpunkt seiner Gesprächsgenossen gleichsam aus didaktischen Gründen das Gute und die Lust noch als einerlei genommen hatte ²⁾, weist er zuerst im *Gorgias* ihren Unterschied nach ³⁾, die Lust freilich noch bloss als eine Befriedigung fassend, die mit dem Schmerz einer Begierde untrennbar verbunden sei und mit ihr ende; im *Philebos* dann gewinnt er einen höheren umfassenderen

¹⁾ Plat. *Protag.* 337 C: εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστι μακράνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἡδեսθαι δὲ ἐπιθιοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὸ πάσχεοντα αὐτῷ τῷ σώματι. ²⁾ Vgl. hierüber dieses Werkes I. Thl. S. 77,1 und meine Ausgabe des *Protagoras* XXVII f.

³⁾ Vgl. hierüber *Steger*, *Plat. Stud.* II, 12 ff.

Gesichtspunkt, bestimmt von diesem aus die Begriffe von Lust und Unlust sowie ihr Verhältniss zum Guten tiefer und genauer, und hebt insbesondere bei Unterscheidung der verschiedenen Lustarten neben jener gemischten Lust, welche er im *Gorgias* allein im Auge gehabt, mehrere Arten reiner Lustgefühle hervor; im *Staate* spinnt er diese Erörterungen noch weiter, stellt die Unterschiede der Lust auch nach einem neuen Gesichtspunkt, nämlich den drei Stufen des Seelenlebens, fest und schliesst die bereits im *Philebos* begonnene Prüfung des metaphysisch-ethischen Werthes der Lust mit dem Nachweis, dass die durchgreifende Herrschaft des vernünftigen Seelentheils (oder das sittliche Leben) die grösste Summe wahrer Lust für jeden der drei Seelentheile d. i. für den ganzen Menschen zur Folge habe; im *Timaios* endlich fügt er zur Lehre von dem Begriff und der Entstehung der Lust, auf die er in kurzen Sätzen zurückweist, noch Versuche einer physiologischen Erklärung.

Alle diese Erörterungen, überaus wichtig für die Geschichte der Psychologie, haben auch für unsern Gegenstand Bedeutung, insofern sie nämlich mit der Lehre vom Begehren in unmittelbarer Beziehung stehen.

§ 13. Begriff der Lust. Seine Beziehung zum Begriff der Begierde.

Vor Allem gehört dahin die Lehre vom Wesen der Lust. Was Platon darüber vorträgt, ruht ganz auf dem Grunde seiner Metaphysik und wächst namentlich aus jener teleologischen Weltanschauung, die er so tief sinnig vertritt, naturgemäss hervor. Und gerade diese Verflechtung mit der Metaphysik und der teleologische Standpunkt der Betrachtung scheint mir ein Hauptgrund dafür zu sein, dass seine Lehre von der Lust auch in der Philosophie der Folgezeit bis in die Gegenwart herab so kräftig nachgewirkt hat¹⁾.

¹⁾ Vgl. z. B. P l a s s m a n n, die Schule des Thomas von Aquino III, 477. Morgott, Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Tho-

Die Lust ist eine wandelbare Grösse, welche kommt und geht, steigt und sinkt; sie fällt daher ganz in das Gebiet des Werdens, nicht in das des Seins oder, wie Platon sagt, sie ist stets ein Werden und ein Sein der Lust gibt es ganz und gar nicht: ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς ¹⁾).

Um diese Bestimmung richtig aufzufassen, muss man mit Platon zwei Klassen von Dingen wohl auseinanderhalten: erstlich solches, das an und für sich existirt und seiner Natur nach immer vollkommen ist (τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτό, . . . σμυνότατον ἀεὶ πεφυκός), zweitens solches, das stets nach einem andern begehrt, weil es mangelhaft und jenes Höhern bedürftig ist (τὸ δὲ ἀεὶ ἐπιέμενον ἄλλου, . . . ἐλλιπές ἐκείνου) ²⁾. Jenem kommt das Sein und zwar im höchsten Sinne des Wortes, diesem aber das Werden zu.

Alles Werden hat aber seinen Zweck und sein Ziel im Sein: denn alles, was wird, z. B. was mit Werkzeugen aus einem Stoffe verfertigt wird, wird gemacht, damit es sei, strebt also nach einem Sein und hat sein Ziel in diesem. Alles einzelne Wardende wird wegen eines einzelnen Seins, alles Wardende insgesamt wird wegen des Seins insgesamt ³⁾. Das Werden ist daher — nach oben —, wie Platon selbst sich treffend ausdrückt, ein Uebergehen ins Sein (γένεσις εἰς οὐσίαν Phileb. 26 D), das Wardende ist werdendes und, soweit es sein Ziel erreicht hat, gewordenes Sein (γεγενημένη οὐσία Phileb. 27 B).

mas, bes. S. 37. 38; insbesondere aber Volkmann, Lehrbuch der Psychologie (2. Aufl.) II, §§ 127. 128 Anm. Auch Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz, Lpzg. Brockhaus 1876, reiht die Ansichten mancher Neueren unter die „platonische Theorie“ ein, S. 62 ff. Sogar der Gattungsname *passio*, *affectus*, *affectio*, unter dem die „Affekte“ aufgeführt werden, findet sich in dem platonischen πάθος, πάθος schon vor. Ueber Platons Verhältniss zu Aristippos in Bezug auf die Bestimmung der Lust s. Zeller a. O. II, 2 S. 254, 2.

¹⁾ Phileb. 53 B. ²⁾ Phileb. 53 D. ³⁾ Phileb. 53 E. 54 ABC: φημί δὴ . . . ἐκάστην γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἕνεκα γίνεσθαι, ἐύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίνεσθαι: ἐυμπασης.

In diesem Reiche des Werdens nun, in welchem durch Zusammentritt der Begränzung (πέρας) mit dem Unbegränzten (ἄπειρον) d. i. der Form mit dem Stoffe die gemischte, zusammengesetzte Gattung der Wesen sich bildet, treten auch naturgemäss Lust und Unlust auf¹⁾. Sie sind nicht das werdende selbst, wohl aber Bewegungsvorgänge (κίνησεις) im werdenden²⁾.

Durch diese Einreihung der Lust unter den Gattungsbegriff des Werdens ist auch ihre Stellung zu dem Guten, dem eigentlichen Zweck alles Begehrens, schon angegeben. Da nämlich die Lust ein werden ist, als solches aber seinen Zweck ausser sich — in einem sein — hat, so kann sie unmöglich Selbstzweck sein, sie kann daher auch mit dem Guten, welches das höchste, das wahrhafte sein, der eigentliche Selbstzweck und zugleich der absolute Endzweck alles andern ist, unmöglich zusammenfallen³⁾; sie ist vielmehr nur ein Mittel für den Zweck, wie z. B. die Lust der Leibespflge nur ein Mittel der Kraft und Gesundheit (Gorg. 499 D), sie ist ein Sporn und Antrieb des Strebens nach Vollkommenheit, kurz sie ist eine Bewegung (κίνησις), welche im Guten ihr abschliessendes Ziel hat⁴⁾.

Damit ist uns aber auch der Uebergang zur differentia specifica, zur Artbestimmung der Lust schon gegeben. Sie wird eine Bewegung zum Guten, eine γένεσις εἰς ἀγαθόν (= εἰς οὐσίαν) sein. Das Gute eines jeden Dinges ist aber, wie wir wissen⁵⁾, etwas diesem Verwandtes, Konnaturales, nämlich der ihm durch seine Natur ursprünglich aufgege-

¹⁾ Phileb. 31 C: ἐν τῷ κοινῷ μοι γένει ἅμα φαίνεσθαι λύπη τε καὶ ἠδονὴ γίνεσθαι κατὰ φύσιν. ²⁾ Rep. IX, 583 E: τὸ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησις τις ἀμφοτέρω ἐστίν. ³⁾ Susmihl a. O. II, 43. ⁴⁾ Gorg. 499 E. 500 A: . . τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν. . . . Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τᾶλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν. 503 C: αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληροῦμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν. 506 C: πότερον δὲ τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ πρακτέον ἢ τὸ ἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος; Τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ. ⁵⁾ S. 51 und 56.

bene, aber durch die Bewegung des Werdens erst zu erreichende Zweck, oder noch genauer: es ist das diesem Zweck entsprechende naturgemässe Sein ¹⁾). Jenes Werden nun, welches diese naturgemässe Beschaffenheit eines Dinges stört, ihm also sein Gutes oder seine Vollkommenheit wegnimmt, ist Leid, Schmerz; hingegen die rückläufige Bewegung zum ursprünglichen Sein zurück oder die Wiedereinsetzung in den naturgemässen Zustand (*κατάστασις εἰς τὴν ἑαυτῶν φύσιν*) ²⁾ ist Lust — beides unter der Voraussetzung, dass die Affektionen der Förderung oder Hemmung intensiv genug seien, um zum Bewusstsein zu gelangen ³⁾).

Platon hat diesen Gedanken, dass der Schmerz in der Störung, die Lust in der Wiederherstellung der natürlichen Vollkommenheit liege, in mannigfachen verwandten Formeln ausgesprochen ⁴⁾), unter denen besonders eine den Zusammenhang seiner Lehre von der Lust mit der Theorie der Begierde schon durch ihren Wortlaut klar macht, indem

¹⁾ Cicero, Fin. III, 6, 21 sagt im Sinne der Stoa: *prima est enim conciliatio (= οἰκείωσις) hominis ad ea, quae sunt secundum naturam.* ²⁾ Phileb. 26 D: *γένεσις εἰς οὐσίαν*, 32 B: *τὴν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην δ' αὖ πάλιν ἀναχώρησεν πάντων ἡδονῶν.* 42 D. Aristot. Eth. Nic. VII, 12. 1152b 13 f. (von der Ansicht Platons über die Lust): *πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητήν.* ³⁾ S. 85 Anm. 2 und 3. Vgl. Leibniz, Nouv. Ess. II, in Opp. phil. omnia ed. Erdmann p. 261: *je crois que dans le fond le plaisir est un sentiment de perfection et la douleur un sentiment d'imperfection pourvu qu'il soit assez notable pour faire qu'on s'en puisse apercevoir.* Nach Hegel, Encykl. § 472 ist das Angenehme die Uebereinstimmung der Affektion des Subjekts „mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtheit“, die Nichtübereinstimmung ist das Unangenehme. ⁴⁾ Phileb. 31 D. 32 A B. 42 D. Tim. 64 E. 81 E. Vgl. auch die schöne Stelle des Gastmals 193 D über den Ἔρωσ, ὅς ἐν τε τῷ παρόντι ἡμᾶς πλεῖστα ἀνίησιν εἰς τὸ οἰκείον ἄγων καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται: *... καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰατάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆται.* Aristoteles, der das Wesen der Lust sonst anders fasst als Platon, lässt Rhet. I, 11. 1369b 33 die platonische Begriffsbestimmung gelten: *ὁποιεῖσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς φύλης καὶ καταστάσιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητήν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, ἡπότεν δὲ τοῦναντίον.*

sie die Lust in die „Anfüllung mit den naturgemässen Objekten“ setzt: τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδὴ ἐστὶ. Rep. IX, 585 D ¹⁾. An diese Formulierung werden wir uns im Folgenden vorzüglich halten und können uns dabei auch auf den Vorgang des Aristoteles stützen, der die einschlägige platonische Lehre in die präzise Formel zusammenfasst, dass der Schmerz ein Mangel des Naturgemässen, Lust die Wiederauffüllung mit demselben sei, τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν ²⁾.

Ehe wir weiter schreiten, werfen wir noch einen Blick auf das Gesagte zurück und ziehen die nothwendigen Folgerungen in Betracht. Da die Lust als ein Werden nur dem unvollendeten, werdenden Sein angehört, ist sie nothwendig von dem vollendeten Leben und der Glückseligkeit Gottes als des absolut Seienden ausgeschlossen ³⁾. Aber noch mehr: die Lust ist gar nichts Primäres, sondern grundwesentlich eine sekundäre Erscheinung, da sie selbst in ihrer höchsten und reinsten Form immer einen, wenn auch ungefühlten, Mangel, gleichsam einen unempfundnen Schmerz voraussetzt. Wegen dieser ihrer Bedingtheit findet es Platon auch unmöglich die Lust getrennt vom Schmerze erschöpfend zu behandeln (λύπης δ' αὖ χωρὶς τὴν ἡδονὴν οὐκ ἂν ποτε θυναίμεθα ἱκανῶς βασανίσαι Phileb. 31 B).

¹⁾ Vgl. auch Phileb. 35 E: ἐν τῷ πληροῦσθαι καὶ κενόουσθαι κτλ. Ebend. 31 E πλήρωσις γυγνωμένη πάλιν, 32 A ἡ πάλιν πληροῦσα δύναμις (= ἡδονή), ebenso Tim. 65 A und Rep. IX, 585. 586 A,

²⁾ Arist. Eth. Nic. VII, 12 1152b 13 ff. und X, 2. 1172b 15 ff. Die kritische Erörterung an diesen Stellen nimmt unzweifelhaft auf Platon und seine Schule Bezug. Vgl. Anton, Platons Lehre von der Lust, Zeitschrift für Phil. u. phil. Krit. N. F. Bd. 33 S. 226. ³⁾ Zu dem

Ausdruck „unempfundener Schmerz“ berechtigt uns Phileb. 41 D, wo Platon die ἡδονή als Zustand von ihrem Innewerden oder der αἰσθησις unterscheidet: ἅμα παρακίεσθαι λύπας τε καὶ ἡδονὰς καὶ τούτων αἰσθησεις κτλ. Auch Leibniz a. O. p. 248, der dabei auf Platon verweist, erklärt „des petites douleurs inappercéptibles“ (éléments de la douleur ou pour ainsi dire des demi-douleurs) für die Voraussetzung der Lust. Ebenso p. 261.

§ 14. Arten der Lust.

a) Lustgefühle der drei Seelentheile.

Der allgemeine Begriff der Lust und Unlust umfasst nun mancherlei Arten, durch deren Behandlung er sich zu einer Theorie der Gefühle, der „Affekte“ erweitert. Wir heben jedoch nur jene hervor, welche ein Licht auf die Lehre vom Begehren werfen ¹⁾ und für die Geschichte der Psychologie von besonderer Wichtigkeit sind.

Dahin gehört vor allen die Eintheilung nach den drei Regionen des psychischen Lebens, die wir mit voller Klarheit im Staate treffen. Dort wird jedem der drei Seelentheile eine eigene, nur ihm angehörige Art von Lustgefühlen und im Zusammenhang damit eine eigene Species von Begierden zugeschrieben. Τριῶν ὄντων (φυχῆς εἰδῶν) τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἑνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ ἐπιθυμία: τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. Rep. IX, 580 D. Καὶ ἡδονῶν δὴ τρία εἶδη, ὑποκείμενον ἐν ἐκάστῳ τούτων. Ebend. 581 C. Der Eintheilungsgrund liegt in der Verschiedenheit der Objekte, welche die naturgemässen Mittel der *πλήρωσις* für die einzelnen Seelentheile bilden: für die sinnliche Seele nämlich die Mittel der Selbsterhaltung und Fortpflanzung (im Allgemeinen *χρήματα*), für die irascible Ehre und Obmacht, für die rationale Erkenntnisse. In der Aneignung dieser Objekte, in der *πλήρωσις* mit ihnen hat jeder Seelentheil seine specifische Lust ²⁾; auf diese Aneignung ist aber auch seine natürliche Neigung (*φιλία*) oder sein angeborener Trieb (*ἔμφοτος ἐπιθυμία*) gerichtet.

Noch eine zweite Eintheilung ist geeignet auf unsern Gegenstand ein Licht zu werfen und namentlich Platons An-

¹⁾ Ueber die Lustarten, welche Platon aufstellt, s. Steger, Plat. Stud. II, 14. ²⁾ Rep. IX, 580 D E. 581. Die drei Lustarten heissen daselbst und 582 A B C ἡ ἀπὸ τῶν χρημάτων ἡδονή, ἡ ἀπὸ τοῦ τιμᾶσθαι, ἡ ἀπὸ τοῦ μανθάνειν (εἰδέναι, προεῖν) oder in leise geänderter Auffassung mit blossem Genetiv der Mittel ohne ἀπό: ἡ τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονή u. s. w.

schauung über den Zusammenhang von Lust, Leid und Begierde mit dem wechselnden Lebensprocess aufzuhellen: es ist dies die Eintheilung der Lustgefühle in reine und unreine oder in ungemischte und gemischte, je nachdem sie nämlich mit Schmerz verbunden sind oder nicht (*ἡδοναὶ καθαραί* oder *ἄμικτοι λύπαις* und *ἡδοναὶ μεμιγμέναι λύπαις*).

b) Reine und gemischte Lustgefühle.

In die Klasse der gemischten Gefühle fallen die meisten sinnlichen Lustempfindungen, namentlich die durch den Tast- und Geschmacksinn vermittelten, während dagegen der durch Gesicht und Gehör vermittelte Genuss schöner Formen, Farben und Töne und noch mehr die Geistesfreude an der Erkenntniß des Wahren bei weitem die reinsten Gefühle sind. Unter den gemischten ¹⁾ interessirt uns besonders jene Lust, deren Eintritt durch eine vorangehende Unlust und Begierde bedingt ist. Sie stellt sich besonders reich und auffallend in der sinnlichen Lebenssphäre ein, daher wir sie hier zunächst ins Auge fassen, unsomehr da auch Platon selbst, wie schon Aristoteles andeutete, die höheren Lustarten nach Analogie der sinnlichen behandelt hat ²⁾.

Der Strom des sinnlichen Lebens, der unausgesetzt auf- und abflutet (*ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ* Phileb. 43 A), Stoffe vom Körper weg und andere heranhöhrt (*τὸ μὲν προσοί, τὸ δὲ ἀπίοι τοῦ σώματος* Tim. 42 A), bringt nothwendig in stetem Wechsel irgendwelche Bewegungen, sogenannte Affektionen (*παθήματα*), im Leibe hervor. So oft nun eine solche Bewegung, ehe sie bis zur Seele durchdringt ³⁾, im Leibe erlischt (*κατασβέννυται*), die Seele also an jener Er-

¹⁾ Ueber die verschiedenen Arten von Mischungen handelt Phileb. 46. 47. Vgl. Susemihl II, 38; Chaignet I. I. p. 301 sqq. ²⁾ Aristoteles spricht Eth. Nic. X, 2, 1173b 7 ff. die Ansicht aus, die Auffassung der Lust als einer *ἀναπλήρωσις* sei von jenen Lust- und Unlustempfindungen hergenommen, welche sich an die sinnliche Selbsterhaltung knüpfen: *ἡ δόξα δ' αὐτῆ δοκεῖ γαργνήσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφῆν λύπων καὶ ἡδονῶν.* ³⁾ *πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διαξελθεῖν.*

regung des Leibes unbetheiligt bleibt ¹⁾, ist ihr Zustand diesem leiblichen Vorgang gegenüber Empfindungslosigkeit (*ἀναισθησία*) und es kann kein Lust- und Unlustgefühl sich daran schliessen; dringt aber die leibliche Erregung bis zur Seele und erweckt in ihr eine entsprechende Bewegung, so ist Empfindung (*αἴσθησις*) da und die Voraussetzung für ein Lust- oder Leidgefühl gegeben ²⁾, je nachdem nämlich die Erregung die naturgemässe Harmonie des empfindenden Wesens stört oder wiederherstellt ³⁾.

Da nun in den gewordenen, irdischen Wesen die Harmonie nie eine fertige und bleibende ist, sondern der Lebensprocess, in wechselnder Absorption und Restitution sich bewegend, nothwendig wieder Störungen des Gleichgewichts und somit Entbehrungen (*κενώσεις*), wie Hunger, Durst u. dgl. herbeiführt, mit jeder solchen Entbehrung aber auch die Begierde sofort entsteht (*ὅποταν αὖ κενῶται, πληρώσεως ἐπιθυμῆ* Phileb. 47 C), so ist klar, dass, wie Platon in den Gesetzen sagt, „Lust und Leid und Begierden vermöge einer Natureinrichtung dem Menschen angehören und dass überhaupt jedes sterbliche lebende Wesen nothwendig an diese Zustände gleichsam gebunden ist.“ ⁴⁾ Dieser Zusammenhang von Lust, Leid und Begierde mit dem Lebensprocess gibt uns nun einen tiefern Einblick, warum die Begierde, welche naturgemäss Restitution (*πλήρωσις*) verlangt, immer das Gegentheil des jetzigen körperlichen Zustandes anstrebt, warum ferner Platon behaupten konnte, dass die meisten sinnlichen

1) ὅταν ἀπαθῆς αὐτῇ γίνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος.

2) Phileb. 33 D und E extr. 42 E. 43 A. Tim. 42 A: ὅποτε δὴ . . . τὸ μὲν προσίσι, τὸ δ' ἀπίσι τοῦ σώματος (Stoffwechsel), πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἶη . . . γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμιγμένον ἔρωτα (mit Lust und Schmerz gemischtes Verlangen). 43 C. 64 A B C. 3) Phileb. 31 D E. 32 A B. 43 B C. Tim. 64 D. 81 E. (Rep. IX, 582 A ff. 585 A.)

4) Legg. V, 732 E: ἔστι δὲ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς εἶον ἐξηρτησθᾶί τε καὶ ἐκκερμάμενον εἶναι . . . Rep. VIII, 558 D — 559 C.

Lustempfindungen unrein und dass überhaupt Lust und Schmerz so aneinandergeknüpft seien, dass, wer das eine davon fasse, nothwendig auch das andere nehmen müsse¹⁾.

Aber nicht alle durch den Körper vermittelten Lustgefühle (αἰ διὰ τοῦ σώματος ἡδοναί) sind mit Leid gemischt oder Befriedigung einer Begierde, sondern es gibt auch in dieser Sphäre einzelne Arten reiner Lust. Wenn nämlich auf unmerkliche und darum schmerzlose Entbehrungen (τὰς ἐνδείας ἀναισθητῶς καὶ ἀλόπους) auf einmal eine wahrnehmbare und daher lustbringende Erfüllung folgt (πληρώσεις αἰσθητῶς καὶ ἡδείας), so tritt ein Lustgefühl ein, das nicht ein Kind der Begierde und nicht mit Leid gemischt ist²⁾. Solches ist insbesondere der Fall bei gewissen Wahrnehmungen der beiden höheren Sinne, des Gesichts und des Gehörs³⁾: nämlich die Wahrnehmungen von solchen Formen, Farben und Tönen, die nicht bloss relativ, sondern absolut schön sind (οὐ πρὸς τι καλὰ, ἀλλ' ἄσι καλὰ καθ' αὐτά)⁴⁾, führen eigenthümliche Arten von Lust, nämlich schmerz- und begierdelose Wohlgefühle oder, wie wir mit Kant und Herbart sagen würden, interesseloses Wohlgefallen mit sich. Aehnliches ist, freilich in geringerem Grade, beim Geruchsinn

1) Rep. IX, 584 C: Μὴ ἄρα πειθόμεθα καθ' αὐτὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν . . . Μὴ γάρ. Ἄλλὰ μέντοι . . . αἰ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί σχεδὸν αἰ πλεῖσταί τε καὶ μέγισταί τούτου τοῦ εἶδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί. Εἰσὶ γάρ. Κτλ. Phaed. 60 B. Phaedr. 258 E. 2) Die reine Lust hat zwar den Gattungsbegriff: Ausfüllung eines Mangels zu sein, unterscheidet sich aber dadurch, dass dieser Mangel ein unbewusster und darum schmerzloser ist. In diesem Sinne ist daher auch die Behauptung Zeller's a. O. III, 244. dass nach Platon „jede positive Lust . . . auf einem Bedürfniss, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll“, zu beschränken. Vgl. S. 45. 13. 3) Phileb. 51 B C D E. Volkmann a. O. I, 243 hat diese Stelle misverstanden. 4) Phileb. 51 C heisst es von gewissen Formen (σχήματα), ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, ἀλλ' ἄσι καλὰ καθ' αὐτὰ πεφρονέει καὶ τινες ἡδονὰς αἰκείας ἔχειν, und D von gewissen Tönen: οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς, ἀλλ' αὐτὰς καθ' αὐτὰς.

der Fall, der hier eine Mittelstellung zwischen den zwei höheren und niederen Sinnen einnimmt: gewisse Wohlgerüche bringen nämlich eine zwar „minder göttliche“ Art von Lust, der aber ebenfalls kein Schmerz beigemischt ist ¹⁾).

Doch können alle solche Lustgefühle, wenn sie auch ursprünglich in voller Reinheit eingetreten sind, später in eine Mischung gerathen: sie können nämlich mittels der Erinnerung Gegenstand der Sehnsucht, der mit Lust und Leid gemischten Begierde werden, wie wir aus dem Phaidros und Gastmal ersehen.

Der durch den Körper vermittelten Lust stellen wir die rein geistige (τὴν τῆς ψυχῆς ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὐτήν) oder, was das Gleiche ist, die Lust an Erkenntnissen gegenüber (τὰς περὶ τὰ μαθημὰτα ἡδονάς). Die Bedingungen zu ihrer Entstehung sind, wie wir aus dem Phaidros und besonders aus dem Gastmal entnehmen, wesentlich die gleichen wie für die körperliche ²⁾. Immer ist es der Werdeprocess des erschaffenen Daseins, der die natürliche Harmonie und Vollkommenheit bald stört bald herstellt, dadurch Leid und Lust herbeiführt und die Begierden weckt. Ist dieser Werdeprocess vorzüglich auffallend am Körper sichtbar, so entdeckt ihn doch Platons Auge auch an der Seele. Da nämlich die menschliche Seele dem irdischen Dasein angehört, so ist auch ihr Erkennen — einmal wegen des Uebergangs aus der vorirdischen in die irdische Existenz, dann aber auch wegen der Wechselfälle während des Erden-daseins — allen Gegensätzen eines Werdeprocesses, namentlich dem Gegenlauf der Füllung und Leerung, also des An-eignens und Verlierens von Erkenntnissen (πλήρωσις und

¹⁾ Phileb. 51 E: Τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἦτερον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν. τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας κτλ. Platon ahut einen tief gehenden Unterschied zwischen dem objektiven Wohlgefallen an Formen, Farben und Tönen einerseits, an Geruchsaffektionen andererseits, weiss ihn aber nicht anzugeben. Die volle Aufklärung desselben finden wir erst bei Herbart und seiner Schule. ²⁾ Vgl. Susemihl a. O. II, 39 f.

ἀποβολή μαθημάτων) oder des Lernens und Vergessens unterwerfen. ¹⁾ Damit sind die gleichen Bedingungen geistiger Lust und Unlust, wie früher der sinnlichen, gegeben; nur kann, wie der Philebos 52 A B hervorhebt, die geistige Lust in viel weiterm Umfang von dem Leide frei, somit reine Freude bleiben, als die körperliche. Der Grund dafür liegt nach Platons Andeutung darin, dass, während die leibliche Affektion der Leere und mit ihr der Schmerz des Bedürfnisses, wie bei Hunger und Durst, sich ungestüm meldet und dem Bewusstsein gewaltsam aufdrängt, der Verlust einer Erkenntniss, weil er eben ein Vergessen, ein Zurücksinken des Gewussten in die Unbewusstheit ist, natürlicherweise (φύσει γε) unbemerkt und deshalb schmerzlos eintritt und daher unmittelbar (ἐξ ἀρχῆς) kein dem Hunger ähnliches Verlangen weckt ²⁾. Jede neue Erkenntniss, die unter solchen Umständen eintritt, wird, weil sie die Erfüllung des Geistes mit naturgemäsem Inhalt ist, nothwendig eine Lust und zwar, weil kein Schmerz der Entbehrung vorangegangen, eine ungemischte im Geleite haben (τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμικτους λύπαις Phileb. 52 B).

Doch kann es auch auf diesem rein geistigen Gebiete zu gemischten Gefühlen kommen. Bewirkt auch der Verlust der Erkenntniss nicht durch seine Natur schon (φύσει γε) Schmerz und Begierde, so können diese Folgezustände doch durch Reflexion darüber (λογισμοῖς τοῦ παθήματος),

¹⁾ Symp. 207 E f.: καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἐσμὲν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταύτων πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης κτλ.

²⁾ Phileb. 52 B: χωρὶς λύπης ἡμῖν λήθη γίγνεται ἐκάστοτε ἐν τοῖς μαθήμασι. Phileb. 52 A: Ἔτι δὲ . . . προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονὰς, εἰ ἄρα δοκῶσιν ἡμῖν αὐταὶ πείνας μὲν μὴ ἔχειν τοῦ μανθάνειν μηδὲ διὰ μαθημάτων πείνην ἀλγηδόνας ἐξ ἀρχῆς γενομένας. Ἀλλ' οὕτω ξυνοδοεῖ. Τί δέ; μαθημάτων πληρωθεῖσιν, ἐὰν ὕστερον ἀποβολαὶ διὰ τῆς λήθης γίνωνται, καθαρὰς τινὰς ἐν αὐταῖς ἀλγηδόνας; Οὐτε φύσει γε κτλ.

also mittelbar herbeigeführt werden, indem das Nachdenken den Mangel an Erkenntniss und das Bedürfniss derselben (τὴν χρείαν) zum Bewusstsein bringt und dadurch einen dem Hunger vergleichbaren Zustand in der Seele d. i. ein Begehren erzeugt ¹⁾. Alles bewusste Streben nach Erkenntniss, aller absichtliche Erwerb derselben setzt, wie wir aus dem Lysis, Phaidros, Symposion und Staat entnehmen, das von Schmerz begleitete Wissen ihres Mangels voraus ²⁾. Zu dem Stachel, der in diesem gefühlten Mangel liegt, gesellt sich dann die Lust der Befriedigung als ein stets sich erneuernder Antrieb des Strebens. „Bei wem die Begierden ihren Lauf zu Studien und derartiger geistiger Thätigkeit genommen haben, bei dem haben sie, denke ich, (eben darum) ihren Zug auf rein geistiges Vergnügen.“ Ὅτι δὴ (αἱ ἐπιθυμίαι) πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρονή-
 κασι, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἴμα, ἡδονὴν ἀὐτῆς καὶ
 ἀὐτὴν εἰς ἕν. Rep. VI, 485 D.

c) Arten der Lustgefühle in Bezug auf die Zeit.

Zum Schlusse nennen wir noch eine andere Eintheilung der Lust- und Unlustgefühle, die mit der Lehre vom Begehren enge zusammenhängt und sich auf die Verschiedenheit der Zeiten stützt ³⁾. Die gegenwärtige Erfüllung mit dem Guten, das gegenwärtige Haben und Behalten des Guten ist Freude (χαίρειν oder ἡδονή im engern Sinne), die gegenwärtige Entbehrung dagegen ist Leid, Trauer (λύπη im engern Sinne). Steht aber das Gut oder Uebel als ein kom-

¹⁾ Phileb. 52 A B (im unmittelbaren Anschluss an das Citat der vorigen Anmerkung) . . . ἀλλ' ἔν ταις λογισμαῖς τοῦ παθήματος, ὅταν τις περιηθεῖς λυπηθεῖ διὰ τὴν χρείαν. Diese Stelle, welche die Uebereinstimmung des Philebos mit dem Lysis, Phaidros, Symposion und Staat herstellt, haben Steinhart a. O. IV. 648 und Chaignet l. l. p. 307 und 311 Note gar nicht beachtet. ²⁾ Lys. 212 C. 218 A. Symp. 204 A. ³⁾ Phileb. 39 C: Εἰ περὶ μὲν τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγενησάντων ταῦθ' ἡμῖν τοῦτο πάσχειν ἀναγκαῖον, περὶ δὲ τῶν μελλόντων οὐ; Περὶ ἀπάντων μὲν οὖν τῶν χράνων ὡσαύτως.

mendes bevor, so stellt sich die Lust oder Unlust der Erwartung ein d. i. Hoffnung (ἐλπίς ¹⁾, θάρρος) oder Furcht (φόβος) ²⁾.

Der Vergangenheit gegenüber gibt es endlich eine Lust oder Unlust der Erinnerung ³⁾.

§ 15. Historische Bedeutung der platonischen Lehre von den Gefühlen (Affekten).

Jetzt sind wir im Stande Platons Lehre von den Hauptarten der Affekte (παθήματα ⁴⁾ zu überschauen und ihre geschichtliche Tragweite durch einige Bemerkungen in klares Licht zu setzen.

Anerschaffene Neigung, von Platon Liebe (φιλία) genannt, drängt unabwendbar nach dem Guten; ihre natürliche Kehrseite, der Hass (μῖσος), weist ebenso nothwendig das Uebel zurück. Je nach der verschiedenen Stellung nun, welche das Gut oder Uebel gegenüber dem Subjekt einnimmt, treten die am Ende des vorigen § genannten Formen der Lust- und Unlustgefühle ein. Unter diesen hat Platon die Lust und Unlust der Erinnerung als blosse Reproduktionen früherer Vorgänge mehr nebensächlich behandelt, dagegen aber die vier erstgenannten: Freude und Leid, Hoffnung und Furcht offenbar als die eigentlichen Grundformen der Affekte erkannt und darum auch in der oben (S. 6) mitgetheilten Tafel der psychischen Vorgänge besonders hervorgehoben ⁵⁾. An die Stelle der Hoffnung, die sich auf ein künftiges Gut bezieht, setzt er aber häufig per

¹⁾ Im weitern Sinne bedeutet ἐλπίς jede Erwartung des Uebels wie des Guten, also Furcht wie Hoffnung. Legg. I, 644 C. ²⁾ Phileb. 32 B extr. C: Τίθει τοῖσιν ἀντιῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τοῦτων τῶν παθῆμάτων προσδοκίμα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζόμενον ἡδὴ καὶ θάρραλίσον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λύπηρῶν φοβερόν κτλ. Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ . . . διὰ προσδοκίας γυγόμενον. 36 B. 39 C D. Legg. I, 644 C. Susemihl a. O. II, 33. ³⁾ Phileb. 35 E. 36 A B. ⁴⁾ So nennt Platon Tim. 69 D die Hauptarten der Gefühle. ⁵⁾ ἡδονή, λύπη, θάρρος, φόβος. Legg. X, 897 A. I, 644 C. Tim. 69 D. Phileb. 32 B C.

synecdochen die Begierde, so dass die Vierheit der Affekte auch in der Form: Begierde und Furcht, Freude und Leid auftritt ¹⁾, wobei die Furcht (φόβος) als Gegenstück der Begierde nicht bloss das „Gefühl“, sondern auch die entsprechende abwehrende Strebung bedeutet ²⁾. Diese Vierheit der Affekte nun, wie sie Platon namentlich in der zweiten Fassung festgestellt hat, ist nicht nur in der antiken Moralphysikologie stehen geblieben ³⁾ und durch Horatius ⁴⁾ und Vergilius ⁵⁾ selbst in die schöne Literatur eingeführt worden, sondern auch durch philosophirende Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte, wie Nemesius ⁶⁾, Augustinus ⁷⁾, Boethius ⁸⁾, in die Philosophie des Mittelalters übergegangen.

1) Rep. IV, 429 C: ἔν τε λύπαις . . . καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις. 430 A B: ἢ τε ἡδονῆ . . . λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία. Phaed. 83 B: τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων. Protag. 352 B: (τοτὲ μὲν θυμόν), τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίστε δὲ ἔρωτα (d. i. starke Begierde), καὶ λίαις δὲ φόβον. In jeder dieser vier Stellen ist die Reihenfolge der vier Affekte eine andere, nicht aus Zufall, sondern von einem bestimmten Gesichtspunkt geordnet. Vgl. auch Legg. V, 734 A. 2) Diese Vierzahl erinnert daher an ἡδονή καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος Legg. II, 653 B. 3) So in der Moralphysikologie der Stoiker. Zeller a. O. III, 1 S. 133. Auch Cicero behandelt den Gegenstand wiederholt. Tuscul. disp. IV, 6: Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quatuor: ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum cet. 4) In der philosophischen Epistel I, 6, 12: Gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem cet. 5) Vergil. Aen. VI, 733: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque cet. Vgl. zu dieser Stelle den Kommentar des Servius ed. Lion I. p. 399. 400. 6) Nemes. Emes. de nat. hom. Migne vol. 40. col. 676: Ἔστιν ἀγαθόν καὶ κακόν καὶ πάλιν παρὸν καὶ προσδοκώμενον. Προσδοκώμενον μὲν ἀγαθόν, ἐπιθυμία ἐστίν. ἤδη δὲ παρὸν, ἡδονή. Πάλιν προσδοκώμενον μὲν κακόν, φόβος, παρὸν δὲ, λύπη. Vgl. damit oben S. 90, 2 die Citate aus Phileb. 32 B C. 7) Augustin. Confess. X, 22: quatuor esse perturbationes animi, cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam. De civit. Dei XIV, 7, 2. 8) De consol. phil. I. metr. 7 ed. Peiper p. 23: Tu quoque si vis cernere verum . . . , gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato nec dolor adsit.

Aber damit ist der Einfluss der platonischen Lehre von den Affekten noch nicht erschöpft. Wir finden nämlich den Kreis der Grundformen der Affekte, namentlich im Timaios, auch weiter gezogen, wie es scheint, durch Rücksichtnahme auf die Hindernisse, welche der Erreichung des Guten und der Abwehr des Uebels etwa im Wege stehen.

Neben jener Hoffnung, welche ein künftiges Gut erwartet, steht da ein verwandter Affekt, die Kühnheit (θάραχος im engern Sinne), welche selbst den Kampf gegen drohendes Uebel wagt ¹⁾, weil sie den Sieg über dasselbe für ein Gut ansieht und für möglich hält. Jener einfachen Hoffnung steht dann, wie es scheint, das Aufgeben der Hoffnung (ἀνεπίστωτος ἔχειν) ²⁾, der Kühnheit hingegen die Furcht gegenüber. Als besonders wichtige Specialität tritt endlich noch hinzu der Affekt des Zorns (θυμός, ὀργή), der auf siegreiche Abwehr eines kränkenden Uebels und dadurch auf Befriedigung gerichtet ist ³⁾. Platon führt ihn gerne neben den oben genannten vier Grundaffekten auf ⁴⁾ und bezeichnet ihn wiederholt als eine besondere Form der Unlust ⁵⁾.

Dadurch sind wir nun in den Stand gesetzt die volle Tafel der Grundaffekte und der ihre Voraussetzung bildenden Grunderscheinungen des Begehrens zusammenzustellen. Wir ordnen sie in zwei Hauptreihen, deren eine die positiven oder anziehenden, die andere die negativen oder abstossenden ⁶⁾ Regungen enthält.

Liebe (Neigung, φιλία), Hass (Abneigung, μῖσος)
 Begierde (Verlangen, ἐπιθυμία), Verabscheuung (φυγή?)

¹⁾ Protag. 349 E. 350 A B C. 359. Tim. 69 D. ²⁾ Vgl. oben S. 67, 2 u. 68, 1. ³⁾ Legg. V, 731 B. Rep. IV, 440 C D. IX, 586 D: πληρομόνη... θυμοῦ ἰώγων. ⁴⁾ Protag. 352 B (s. oben S. 91, Anm. 1). Tim. 69 D: πρῶτον μὲν ἠδονήν... ἔπειτα λύπας... ἔτι δ' αὖ θάρραχος καὶ φόβον... θυμὸν δὲ... ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον. Legg. IX, 863 E. ⁵⁾ Legg. IX, 864 B: λύπης μὲν οὖν, ἣν θυμὸν καὶ φόβον ἐπονομάζομεν κτλ. Phileb. 47 E. ⁶⁾ Vgl. oben S. 72 ff.

Freude (ἡδονή),	Leid (Trauer, λύπη)
Hoffnung (ἐλπίς), ¹⁾	Hoffnungslosigkeit
Zuversicht (Kühnheit, θάρρος), Furcht (φόβος)	
Zorn (θυμός) ⁴⁾ .	

Diese Tafel stimmt vollständig mit dem Schema der elf Affekte überein, das sich nach den Angaben des Thomas von Aquin über dieselben entwerfen lässt²⁾, sowie wir denn überhaupt in seiner Theorie der Gefühle Grundgedanken finden, deren ursprüngliche, von dem grössten Scholastiker selbst nicht gekannte Quelle in Platons Schriften zu suchen ist. Noch ein weiterer Umstand verdient unsere Aufmerksamkeit. Die Scholastiker haben nämlich die vorstehenden Affekte (auch Liebe und Hass, Verlangen und Abscheu nennen sie Affekte) nur den beiden niederen Seelentheilen zugeschrieben und zwischen dem irasciblen und dem concupisciblen Vermögen in bestimmter Weise vertheilt³⁾. Auch für diesen Vorgang lassen sich Anhaltspunkte bereits bei Platon finden. Obwohl er nämlich auch dem rationalen Seelentheile Lustgefühle (ἡδοναί) beilegt, fasst er doch alle die genannten Affekte mit Vorliebe als an sich vernunftlose und daher auch leicht der Vernunft widerstrebende Regungen auf und schreibt sie deshalb der „sterblichen Seele“, der vernunftlosen Region des Seelenlebens zu⁴⁾.

¹⁾ Der Zorn gehört als Form der λύπη zu den auf Abstossung (ἀπωθεῖσθαι) gerichteten, insofern er aber auf Befriedigung abzielt, zu den auf Herbeiführung (προσάγεσθαι) gerichteten Stimmungen. ²⁾ Vgl. Plassmann a. O. III, 476 ff. Morgott a. O. S. 30 Anm. 86. ³⁾ Bossuet, De la connaissance de Dieu, c. 1, 6 u. c. 3, 8: „On compte ordinairement onze passions . . . Les six premières, qui ne pré-supposent dans leurs objet que la presence ou l'absence, sont rapportées par les auciens philosophes à l'appétit, qu'ils appellent concupiscible; et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la presence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils nomment irascible. Ils appellent appétit concupiscible celui où domine le désir ou la concupiscence, et irascible celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.“ ⁴⁾ Tim. 69 D: εἶδος τῆς ψυχῆς

Im weiteren fehlt bei ihm freilich eine systematische Vertheilung und bleibt manches unklar, doch steht es ausser Zweifel, dass er den Zorn, die Kühnheit und die Furcht, gerade wie später die Scholastiker, dem mittlern Seelentheile, hingegen die (sinnliche) Lust und Begierde dem untersten zugewiesen hat ¹⁾. Da Schamgefühl und sittliche Scheu (*αἰσχρόνῃ* und *αἰδώς*) nur eine edlere Form der Furcht sind ²⁾, so gehören auch diese dem irasciblen Vermögen an, wie im Phaidros auch ausdrücklich gesagt ist ³⁾.

Uns genügt es diesen geschichtlichen Zusammenhang kurz nachgewiesen zu haben und wir überlassen es anderen Bemühungen den Gegenstand weiter ins Einzelne zu verfolgen.

§ 16. Begriffliche Stellung der Gefühle zu Begierde und Vorstellung.

Wenn wir zum Schlusse noch einen hier sich von selbst aufdrängenden Gegenstand von hohem geschichtlichen Interesse in Angriff nehmen und die Frage aufwerfen, welche Stellung denn Lust und Unlust in der Gesamtheit der psychischen Vorgänge bei Platon einnehmen, namentlich ob sie zu Vorstellen und Begehren in einem Verhältnisse der Beordnung oder Unterordnung stehen, so lassen uns seine Schriften ohne eine ausdrückliche Antwort. Wir sind daher auch hier wieder angewiesen seine gesammte Auffassung der psychischen Phänomene zu überblicken und auf dem Wege der Kombination uns womöglich selbst eine Antwort zu suchen.

Man darf eine solche Betrachtung nicht von vornherein mit dem hochmüthigen Gedanken ablehnen, dass Platon und seine Zeitgenossen sich derartige Fragen noch gar nicht vor-

... τὸ θυνητὸν, δὲνὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθ' ἡματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν... ἔπειτα λύπας κτλ. (Vgl. S. 92, Anm. 4) Legg. I, 644 C. IX, 863 E. Vgl. auch Rep. IV, 429 C. 430 A B. IX, 586 D. Phaed. 83 B. Protag. 352.

¹⁾ Vgl. darüber auch Susemihl a. O. II, 143 und 606.

²⁾ Euthyphr. 12 C. Legg. I, 646 E. 647 A. 649 C D. ³⁾ Phaedr. 253 D. 254 C.

gelegt haben. Denn wir wissen ja das gerade Gegentheil davon. Aus dem Theaitetos entnehmen wir, dass die Herakleiteer wie das Wissen, so auch die Lust und die Begierde auf die αἴσθησις zurückführten, und erfahren durch Aristoteles, dass manche Psychologen die Gefühle mit den Vorstellungen für einerlei erklärten. Wir haben also geschichtlichen Anlass genug auf die angeregte Frage einzugehen.

Vor allem kann da wohl mit Bestimmtheit gesagt werden, dass die heutige Dreitheilung der Seelenvermögen in Vorstellen, Fühlen und Begehren historisch nicht an Platon anknüpfen könnte ¹⁾. Denn wenn er auch Lust und Unlust neben dem Vorstellen und Begehren nennt und ihr Wesen besonders untersucht, gleichwie das der αἴσθησις, δόξα und ἐπιστήμη und wie das der ἐπιθυμία, so liegt darin noch gar kein Grund jene Erscheinungen als diesen koordinirt und aus eigener Wurzel stammend aufzufassen.

Eher würde eine Zweitheilung der seelischen Vorkommnisse in Vorstellungen einerseits und in Begehungen mit Lust und Unlust andererseits bestimmte Anhaltspunkte bei Platon finden. Im Timaios werden nämlich — freilich nur für die sinnliche Sphäre des Seelenlebens — die theoretischen und die praktischen Thätigkeiten: Empfindung einerseits, mit Lust und Unlust gemischtes Verlangen, Furcht und Zorn andererseits, als zwei besondere Gruppen von Erscheinungen aufgeführt ²⁾. Ebenso werden im Philebos einmal νοῦς καὶ μνήμη καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθῆς als eine zusammengehörige Gruppe den ἡδοναῖς gegenübergestellt ³⁾, dann aber diese letzteren mit der Begierde in engsten Zusammenhang gebracht: namentlich wird die Erklärung der αἴσθησις, μνήμη und ἀνάμνησις mit dem ausgesprochenen

¹⁾ Die Dreitheilung der Seele selbst ist damit nicht zu vergleichen. ²⁾ Tim. 42 A: ὅποτε δὴ σώματων ἐμρυτευθεῖεν (αἱ ψυχαί) ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίει, τὸ δ' ἀπίει τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἶη . . . γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμιγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν κτλ. ³⁾ Phileb. 21.

Zwecke gegeben dadurch die „Lust der Seele getrennt vom Körper“ und zugleich die Begierde begreiflich zu machen ¹⁾). In den Gesetzen ²⁾) endlich werden ebenfalls die in ihrer Stufenfolge geordneten theoretischen Thätigkeiten: αἰσθήσεις καὶ μνήμαι καὶ δόξαι καὶ φρονήσεις den praktischen Vorgängen, als: ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ θυμοῖς καὶ ἔρωσι entgegengesetzt. Ja Platon geht im Philebos so weit Hunger und Durst einmal als Unlust und dann als Begierde aufzuführen, somit die Begierde und die Unlust einander gleichzusetzen ³⁾). Und in den Gesetzen wird der Lust und dem Zorn βούλησις zugeschrieben ⁴⁾), somit in die Affekte Strebung gelegt. Es scheint daher nicht zweifelhaft, dass die Affekte dem Begehungsvermögen angehören. Daraus erklärt sich dann auch leicht, dass wir keine besonderen Hindeutungen auf ein Gefühlsvermögen vorfinden, während wir solche in Bezug auf das Erkenntnis- und Begehungsvermögen sicher nachweisen konnten.

Aber so gewiss die Affekte zum Begehren gehören, stehen sie doch auch dem Vorstellen nicht selbständig gegenüber, vielmehr erscheinen die Lustgefühle wesentlich nur als besonders geartete Vorstellungen, die sich, um eine moderne Bezeichnung zu gebrauchen, durch ihren spezifischen Ton von den übrigen Vorstellungen abheben. Dies gilt vor allem von der sinnlichen Lust und Unlust der Gegenwart, die nichts als eine eigenthümlich betonte Empfindung ist. Wie sich dies schon aus dem Begriff ergibt (wovon später), so wird Lust und Unlust geradezu als Empfindung und zwar als die

¹⁾ Phileb. 34 C: Οὐδ' ὅτ' ἅπαντ' εἴρηται ταῦτα, ἔστι τόδε. Τὸ ποῖον; Ἴνα δὴ τὴν τῆς ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα λάβομεν καὶ ἅμα ἐπιθυμίαν. διὰ γὰρ τούτων πως ταῦτα ἀμφοτέρω ἕκαστ' ἀγνοοῦσθαι. Es sind also Lust und Begierde als etwas Zusammengehöriges den theoretischen Funktionen gegenübergestellt. ²⁾ Legg. I, 645 D E. ³⁾ Phileb. 31 E πείνη = λύπη, δίψος = λύπη, hingegen 34 E δίψος = ἐπιθυμία. ⁴⁾ Legg. IX, 863 B E.

erste Empfindung der Kinder aufgeführt; sie trägt daher auch den Namen αἴσθησις, nur mit dem Zusatz der entsprechenden die eigenthümliche Betonung anzeigenden Attribute (αἴσθησις ἡ δόξα und ἀλγεινή) ¹⁾. Wie die Lust und Unlust der Gegenwart zur Empfindung, so verhält sich die Lust und Unlust der Erwartung zur Vorstellung im engeren Sinne: sie ist schlechtweg angenehme oder unangenehme Erwartung (Vorstellung), προσδόκημα ἡδὺ oder ἀλγεινόν. ²⁾

Man könnte zwar in einzelnen Aeusserungen, nach welchen Lust und Unlust den Vorstellungen folgen, überhaupt durch Vermittlung einer theoretischen Thätigkeit (διὰ προσδοκίας, διὰ μνήμης) entstehen, ³⁾ Beweise finden wollen, dass die Affekte zwar an Vorstellungen sich anschliessende, aber doch ausserhalb derselben stehende Vorgänge seien. Aber solche gelegentliche ungenauere Ausdrücke fallen nicht ins Gewicht gegenüber den bestimmtsten Erklärungen, welche sich strenger an den Begriff halten und die Lustgefühle der Erwartung oder die Hoffnung mit „Aufzeichnungen und Male-
reien in der Seele“ d. i. mit aufbewahrten und reproduzirten Vorstellungen identificiren, ⁴⁾ die Unlustgefühle der Erwartung oder die Furcht als προσδοκία μέλλοντος κακοῦ definiren ⁵⁾ und endlich beide Gefühle in den gemeinsamen Begriff δόξας μελλόντων zusammenfassen. ⁶⁾ In ganz glei-

¹⁾ Legg. II, 653 A: Λέγω τοίνυν τῶν παιδῶν παιδικήν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονῆν καὶ λύπην. (Ebenda 654 A τὴν ἐνροθμὸν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς hat αἴσθησις nicht die Bedeutung von „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“, sondern „Sinn“, „Gefühl“ für etwas, wie sich besonders klar aus II, 664 E. 670 B. 672 D. 663 D ergibt.) Tim. 77 B: τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μνηδὲν, αἴσθησιν τε ὡς δὲ ἡσέας καὶ ἀλγεινήσιν μετὰ ἐπιθυμιῶν. ²⁾ Phileb. 32 C. ³⁾ Phileb. 32 C. 33 C. 38 B. Rep. 584 C. ⁴⁾ Phileb. 39 D E: πάντ' ἐστὶ ταῦτα (d. i. alle diese Bilder in der Seele) ἐκπίδας εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὔσαι. 40 D: Λόγοι μὲν εἰσὶν ἐν ἐκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐκπίδας ὀνομάζομεν; Ναιί. ⁵⁾ Lach. 198 B. Protag. 358 D. ⁶⁾ Legg. I, 644 C extr. D init. Phileb. 32 C init.

cher Weise fallen Lust und Unlust der Erinnerung in die Klasse der Vorstellungen.

Diese eben gezeichnete Stellung der Gefühle folgt aber mit Nothwendigkeit aus ihrem Wesen, wie Platon es auf- fasst. Er setzt ja die Lust und Unlust in eine Bewegung, welche das Naturgemässe in uns fördert oder hemmt. ¹⁾ Eine solche Bewegung, soweit sie ins Bewusstsein fällt, ist aber nichts anderes als Empfindung und in weiterer Steigerung Vorstellung und Gedanke; Lust und Unlust sind daher ganz in die Thätigkeit versetzt, an welcher sie zum Vorschein kommen, sie sind αἴσθησις ἰδέα oder ἀλγεινή, sind προσδόκημα ἰδὸν oder ἄλγεινον, kurz die Lust ist nichts als das naturgemässe Empfinden, Vorstellen, Erkennen selbst, Unlust aber ihr Gegentheil. ²⁾ Wenn uns daher Aristoteles erzählt, dass manche Psychologen seiner Zeit die Lust, weil sie sich von der Empfindung und Denkhätigkeit nicht tren- nen lasse, für identisch mit Empfindung und Denken hiel- ten, ³⁾ so könnten wir nach dem Gesagten sogar geneigt sein dabei auch an Platon und seine Schule zu denken.

Doch hüten wir uns vor solcher voreiligen Annahme und halten in so dunkler Sache doppelte Vorsicht des Ur- theils für nöthig. So wenig es einem Zweifel unterliegt, dass Platon den Kern jener Zustände, die wir Gefühle nennen, in eigenthümlich afficirten Vorstellungen gefunden hat, so nachdrücklich muss hervorgehoben werden, dass eben diese eigenthümliche Betonung zum Wesen der Gefühle gehört. Diese Betonung wächst aber nach platonischer Auffassung offenbar aus dem ursprünglichen Triebe nach dem Guten und der natürlichen Abneigung vor allem Uebel, also aus

¹⁾ Aristoteles deutet an, dass Platon eine Bedingung der Lust mit dem Wesen derselben verwechsle. Eth. Nic. X, 2. 1173b 7 ff.

²⁾ Vgl. Susemihla. O. II, 33. ³⁾ Arist. Eth. Nic. 1175b 30 ff. αἰ δὲ συ- νεργῶς ταῖς ἐνεργείαις καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὡστ' ἔχειν ἀμφοτεβήτητων εἰ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἐνεργεῖα τῆ ἡδονῆ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἢ ἡδονῆ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις. ἄτοπον γάρ. ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρί- ζεσθαι φαίνεται τι ταῦτόν.

dem Zusammenhang des Gefühls mit dem Begehren hervor. Es wird daher vor allem noch nothwendig sein die Stellung des Begehrens zum Vorstellen ins Auge zu fassen.

§ 17. Verhältniss von Begehren und Vorstellen.

Platon hat zwar auch dieses Verhältniss nirgends in seinen Schriften ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, doch liegt in denselben ein so reiches Material einschlägiger ganz dogmatisch gehaltener Aeusserungen vor, dass wir es mit einiger Zuversicht unternehmen können durch eine Kombination derselben seine Auffassung der Sache herzustellen. Unsere Aufgabe ist dabei eine doppelte: erstlich das begriffliche Grundverhältniss zwischen Vorstellen und Begehren, zweitens den Antheil des Vorstellens an den Begehrungsvorgängen zu untersuchen.¹⁾

Wir haben bereits bei einem frühern Anlass (S. 33 f.) auseinandergesetzt, dass Begehrung und Vorstellung nicht mit zwei getrennten Wurzeln im Boden der Seele gründen, sondern vielmehr beide aus einer gemeinsamen Wurzel, einem gemeinsamen Grundvermögen hervorgehen müssen. Dabei blieb aber die Frage unberührt, ob nicht etwa das Vorstellen der eigentliche aus dieser Einen Wurzel hervorwachsende Grundstamm, das Begehren aber nur ein Modus oder eine Abzweigung desselben, mit anderen Worten: ob nicht die Vorstellung das ursprüngliche, die Begehrung das abgeleitete Phänomen sein. Die platonische Psychologie, welche in der Seele, ihrem tiefsten Wesen nach, nur Geist, Intelligenz, Vernünftigkeit sieht, muss eine starke Neigung haben das

¹⁾ Wir gebrauchen den Ausdruck Vorstellen im weitesten Sinne, um alle Stufen der unterscheidenden Thätigkeit damit zu bezeichnen. Vgl. dieses Werkes Th. I § 6. Wir glauben uns dabei insofern an Platon selbst anzuschliessen, als er ebenfalls den Ausdruck *δόξα* zuweilen in weiterem, auch die Vernunftseinsicht umfassenden Sinne gebraucht. Z. B. *δόξα τοῦ βελτίστου* Phaed. 98 E. 99 A. Vgl. auch Peipers, Syst. Plat. I, 201. Susemihl a. O. II, 156. Michelis a. O. I, 165. 169.

Begehren auf ein Thun der Intelligenz zurückzuführen und so als eine bestimmte Zuständlichkeit des Vorstellens zu fassen. Für die Behauptung, Platon habe wirklich diese Anschauung gehabt, könnte man sich auch auf zwei wichtige Thatsachen berufen: erstlich dass er häufig Begehrungserscheinungen ganz und gar in der Gestalt von intellektuellen Vorgängen darstellt und so Aktionen, die wir dem Willen zuschreiben, der Einsicht oder der Meinung beilegt; und zweitens, dass er sogar geradezu die Vorstellung in den Zustand des Anstrebens gerathen und als begehrend auftreten lässt (*δόξα ἐφιειμένη τοῦ ἀρίστου, δόξα ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμῶσα*).¹⁾ Aber weder die eine noch die andere Thatsache hat eine Beweiskraft. Denn in der ersten liegt nichts als eine, auch bei uns Modernen täglich vorkommende, einseitige Hervorhebung des entscheidenden Antheils, den das Intellektive an allen Begehrungserscheinungen hat, nicht aber eine Leugnung jener naturgegebenen, im endlichen Wesen des Menschen begründeten Triebe, welche die Voraussetzung der konkreten Begehrunge bilden. Aus dem gleichen Grunde verliert auch die zweite Thatsache alles Gewicht. Denn der

¹⁾ *Phaedr.* 237 D extr. E: *δοῦ τινέ ἐστων ἰδέα ἄρχοντες καὶ ἄγοντες οἷν ἐπάμεθα ἢ ἂν ἀγγητον, ἢ μὲν ἔμπροσθεν οὕσα ἐπιθυμία ἡρόνων, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα ἐφιειμένη τοῦ ἀρίστου. τούτω μὲν ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον . . . δόξης μὲν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ (hier: „mit Berechnung“, „mit berechnender Klugheit“) ἀγούσης κτλ. 238 B: *δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμῶσης κτλ.* Vgl. über die wichtige Stelle, der diese Citate entnommen sind, Susemihl I, 221 f, dessen Behauptung jedoch, dass *δόξα* hier „Erkenntniß“ bedeute (worin ihm auch Schulbach de anim. partt. secund. Plat., Berol. 1861 p. 5 beitrifft) durch das von ihm selbst (S. 221 unten, S. 222 oben) Gesagte berichtigt wird; Stein *Gesch. d. Plat.* I, 97. Michelis II, 19, der bei treffenden Bemerkungen die *δόξα* zu sehr als das niederträchtige Treiben der gemeinen Weltklugheit auffasst, während durch die beiden herrschenden Kräfte (*ἰδέα ἄρχοντες*) nur die beiden vorsookratischen Entwicklungsstufen: Sinnlichkeit und Vorstellung (*δόξα*) im engern Sinne, letztere mit ihren Vorzügen wie mit ihren Mängeln, bezeichnet werden sollen. Vgl. auch Hirzel, *das Rhetor. bei Plato.* Lpzg. 1871. S. 17 Anm. Peipers a. O. S. 201.*

nämliche Satz im Phaidros, der von einer *δόξα ἐπιειμένη τοῦ ἀρίστου* spricht, nennt auch einen angeborenen Trieb, eine *ἔμφυτος ὄψα ἐπιθυμία ἡδονῶν*, kann also unmöglich die Absicht haben das Ursprüngliche, ich möchte sagen, das Wurzelhafte des Triebes zu leugnen und alles Begehren erst als etwas Sekundäres aus der Vorstellung abzuleiten, wie sehr dies auch einem der Grundinteressen der platonischen Weltanschauung entsprechen würde.

Von einer Ableitung der Begierde aus der Vorstellung kann also nicht die Rede sein. Da man aber unserm Philosophen ebensowenig die Ansicht beilegen darf, dass das Begehren und Vorstellen jedes aus einem eigenen Grundvermögen entspringe, so bleibt nur der von uns bereits oben (S. 34 f.) betretene Ausweg übrig, die Anlage zum Vorstellen wie zum Begehren gleich ursprünglich in Einem Grundvermögen zu suchen.

Platons Lehre vom Trieb und von der Lust hat uns für die Richtigkeit unserer Auffassung eine neue Begründung gebracht. Denn nach den hier vorgetragene Anschauungen liegt es ja im Wesen des Endlichen nach der ihm bestimmten, aber noch mangelnden Vollkommenheit zu begehren.¹⁾ In dem Vermögen des Endlichen eine gewisse Bestimmtheit (Vollkommenheit) zu besitzen liegt daher vor allem die Fähigkeit nach derselben zu streben. So hat denn auch der rationale Seelentheil, diese durch die Mängel des Erdendaseins verdunkelte Intelligenz, das Vermögen in sich auf doppelte Weise sich als Intelligenz zu bethätigen: 1. durch das Erstreben und 2. durch das (wenigstens zeitweilige) Haben der vernünftigen Einsicht. Daraus wird erklärlich, dass, wie ebenfalls bereits oben angedeutet worden, an der Vernunftseele je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtung bald das Erkennen bald das Begehren in den Vordergrund tritt. Vor der Einschliessung in die Körper waren die Seelen

¹⁾ S. 56. 79. 80.

im Besitz der Vernünftigkeit (*φρόνησιν εἶχον* Phaed. 76 C), jetzt und bis zur vollen Reinigung vom Sinnlichen sind sie charakterisirt durch das Begehren darnach ¹⁾, wie wir im § 18 noch des genauern nachweisen werden.

Es scheint demnach klar, dass im rationalen Seelentheileil das Erkennen und das Begehren nach Erkenntniss aus Einem Vermögen hervorgehe, nicht weil der Intellekt zum Begehren wird, der Erkenntnissakt sich irgendwie in einen Willensakt verwandelt, sondern weil im Wesen der Seele die Kraft liegt, sich als endliche Intelligenz zu bethätigen, theils durch das Haben der vorhandenen, theils durch das Begehren des mangelnden Erkennens.

Analog möchten wir auch in den beiden niederen Seelentheilen das Grundverhältniss zwischen Vorstellen und Begehren auffassen; doch vollzieht sich die Durchführung des Gedankens hier nicht so einfach und es bleibt neben andern Schwierigkeiten immer noch der Zweifel, ob wohl die *αἰσθησις* der konkupisciblen, die *δόξα* der irasciblen Seelenregion eigenthümlich zukomme oder ob auch diese unteren Stufen der Erkenntniss nur das *λογιστικόν* zu ihrem Träger haben.

Wir gelangen nun an den einfachern Theil unserer Aufgabe, nämlich zu dem klar vorliegenden Antheil, den die Vorstellung an den Begehrungsvorgängen hat. Damit treten wir wieder auf sokratischen Boden (vgl. Th. I. S. 19 ff.) Denn bei Platon sind es wie bei Sokrates vorstellende Thätigkeiten, welche den Trieb nach dem Guten in seiner konkreten Bewegung führen und leiten, und man könnte die bekannte Stelle des Philebos, dass wer das Gute kennt, ihm mit allem Eifer zustrebt, und wer das Gegentheil wählt, nur wider Willen aus Irrthum fehlgreift, diesem Absatze als Motto voranstellen.

¹⁾ Οὐδὲ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμέν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως Phaed. 66 E. οὐδὲ ἐπιθυμοῦμεν φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. 66 B. 66 E. 68 A.

Der innige Zusammenhang der Begierde mit dem Vorstellen erhellt schon klar aus ihrem Begriffe. Darnach liegt vor allem die Gesammtheit möglichen Begehrens innerhalb des Umkreises der bereits vorhandenen Vorstellungen. Wer gleich einem niedrigen Thier noch ganz in das Sinnenleben versenkt ist, den treiben und ziehen die aus den Sinnesindrücken und anderen Empfindungen hervorstrebenden Regungen; ¹⁾ wer es in seiner Entwicklung bis zur Vorstellung (δόξα) im engern Sinne gebracht hat, kann Objekte dieser begehren, während, wer Erkenntniss gewonnen hat, auch geistige Objekte anstreben kann. ²⁾ Das wirkliche Begehren aber erwacht erst auf Grund einer bestimmten Vorstellung und erhält seine konkrete Richtung durch eine solche. Denn die Begierde entsteht ja erst dann, wenn mit dem Innewerden des gegenwärtigen Mangels auch das Erinnerungsbild eines Zustandes, in welchem der Mangel gehoben ist, sich verbindet. ³⁾ Diese Gedächtnissvorstellung ist die psychische Triebkraft (μνήμη . . ἄγουσα, ὀρμή), welche zu dem Begehrensobjekte hinführt. „Ignoti nulla cupido“ gilt daher auch in der Psychologie Platons. In seinen Schriften findet man wohl einen dunklen Trieb, der erst durch vorstellende Thätigkeit Licht empfängt, aber keine dunkle Begierde d. h. keine Begierde ohne vorgestelltes konkretes Ziel. Diese Vorstellung des Zieles, sei sie nun blosser Meinung (δόξα im engern Sinne) oder Erkenntniss, ist daher die Führerin des in Handlungen hervortretenden Begehrens (ἐπιστατεῖ τῇ πράξει), das Begehren aber folgt. ⁴⁾ Da nun aber nach dem Begriff des Begehrens das Ziel der Begierde absolut kein an-

¹⁾ Rep. IV, 439 B D: τοῦ . . . ἄγοντος ὡς περ θηρίον κτλ. τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται.
²⁾ Rep. V, 479 E. 480. 484 B: Ὀδοῦν καὶ ἀπάξασθαι καὶ φιλεῖν τοῦτους (τοὺς γινώσκοντας) μὲν ταῦτα φήσομεν, ἐφ' οἷς γνώσις ἐστίν, ἐκείνους δὲ (τοὺς δοξάζοντας) ἐφ' οἷς δόξα. ³⁾ Vgl. S. 60 ff. ⁴⁾ Rep. IV, 444 A. Ueber die Bedeutung von ἐπιστατεῖν vgl. Cron, Platons Gorgias von Deuschle-Cron zu 465 D. Folgerichtig heissen die Begehrenungen „der Vorstellung folgend“, τῇ δόξει ἐπόμενα Cratyl. 420 D.

deres sein kann als das Gute (Beste), so versteht sich von selbst, dass die *δόξα τοῦ βελτίστου*, wie der sokratisch-platonische Ausdruck im Phaidon (98 E. 99 A) lautet, ¹⁾ ob in einzelnen Vorstellungen auftretend oder in einem geschlossenen System von Grundsätzen ruhend, das Handeln und das in ihm sich verkörpernde Begehren regelt. Ihr führender Antheil an dem Bekehrungsvorgange ist so stark, dass, wie wir oben gesehen haben, die *δόξα* geradezu als Sitz und Trägerin der Begierde bezeichnet wird. ²⁾

Werfen wir einen Blick auf das Gesagte zurück, so sehen wir klar, dass in der Lehre Platons von einem isolirten Bekehrungsvermögen keine Rede sein kann, es aber ebenso gefehlt wäre die Begierde ohne Rest in Vorstellung auflösen zu wollen.

Vielmehr sind wir genöthigt Bekehrung und Vorstellung gleichmässig Einem Grundvermögen zuzuschreiben. Aber trotz der engen Verbindung beider Funktionen scheidet sich doch bei Platon die Begierde viel bestimmter vom Vorstellen ab als bei Sokrates. Zwar kehrt bei ihm der sokratische Gedanke der Abhängigkeit alles Begehrens vom Vorstellen ungeschwächt wieder; aber während bei Sokrates der Grundtrieb nach dem Guten oft so sehr zurückgedrängt und die theoretische Aktion so einseitig hervorgehoben wird, dass die Mannigfaltigkeit und der Kampf der Bekehrungen sich fast in eine kühle Erwägung und Abschätzung der verschiedenen Möglichkeiten des Handelns auflöst, erhält bei Platon die Begierde durch ihren stark betonten Zusammenhang mit einem sie bedingenden, in der Natur des Endlichen liegenden Mangel und durch das daraus fließende Ergänzungsbedürfniss eine viel festere Stellung in der Seele und gewinnt insbesondere durch ein System angeborener Triebe und erworbener Neigungen ein dauerndes Dasein im psychischen Leben und damit auch die Möglichkeit sogar das Denken in ihren Dienst zu nehmen. Die beiden folgenden Abschnitte werden

¹⁾ Vgl. Th. I S. 20. ²⁾ Vgl. S. 100.

uns mit dieser grössern Selbständigkeit der Begierde und ihren Wirkungen bekannt machen.

III. Mannigfaltigkeit und Wechselwirkung der Begehungen.

§ 18. Die drei Sitze des Begehrens.

Wir haben uns schon oft gezwungen gesehen auf Unterschiede innerhalb der Gattung der Begehungserscheinungen kurz hinzudeuten; jetzt tritt die Nothwendigkeit heran dieselben näher ins Auge zu fassen. Ihr Hauptunterschied wird bei Platon durch die drei Stufen des Seelenlebens und der denselben entsprechenden Begehungsobjekte begründet.

Wir haben daher vor allem die Seelentheile näher kennen zu lernen. So lange es sich nur um die allgemeineren Fragen nach dem Wesen des Begehrens und seiner Stellung im psychischen Leben handelte, konnte uns auch eine nur allgemeine Kenntniss der Dreitheilung des Seelenwesens genügen; für die folgende Darstellung aber ist eine genauere Kenntniss um so nothwendiger, als das gegenseitige Verhalten der drei Seelentheile und ihrer Regungen den gesammten Verlauf des innern Lebens ausmacht und auf seiner richtigen Gestaltung die höchste Entwicklung des Charakters oder die Tugend beruht. Doch werden wir uns hiebei innerhalb jener engen Grenzen halten, die uns durch unsern Zweck, die platonische Psychologie des Begehrens aufzuklären, gezogen sind. Wir werden daher keinen Anlass haben bei den inneren Mängeln dieser Dreitheilung, die ja nach dem heutigen Stande der Wissenschaft offen zu Tage liegen,¹⁾ und uns ohnedies auf unserm Wege noch begegnen werden, hier länger zu verweilen oder uns mit dem alten Lied von den angeblichen und wirklichen Widersprüchen der platonischen Lehre, mit

¹⁾ Zeller a. O. S. 541 f.

der decantata inconstantia Platonis zu beschäftigen, ¹⁾ sondern wir beschränken uns auf die Lösung der Aufgabe die wesentliche Beschaffenheit der drei Seelentheile als ebenso vieler Sitze des Begehrens festzustellen. Es wird uns dies hoffentlich gelingen, da die Lehre von der Dreitheilung, soweit sie mit unserm Gegenstand zusammenhängt, im Phaidros, Staat und Timaios der Hauptsache nach ganz übereinstimmend vorgetragen wird und in manchen Anklängen selbst aus dem Phaidon, in manchen Nachklängen auch noch aus den Gesetzen zu vernehmen ist.

Dabei wird es nothwendig sein neben den Theilen auch die Einheit der Seele, soweit dieselbe etwa von Platon behauptet wird, ins Auge zu fassen.

1. Theile der Seele.

Des leichtern Verständnisses wegen werden wir die Seelentheile hier in jener Ordnung behandeln, in welcher Platon selbst, offenbar ebenfalls aus didaktischen Gründen, sie in jenem Abschnitt der Republik ²⁾ aufführt, in welchem er drei Gruppen seelischer Strebungen nachzuweisen und auf drei entsprechende seelische Mächte zurückzuführen sucht: ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν, θυμοειδές.

Die beiden erstgenannten Sphären des Seelenlebens erinnern zwar an die schon lange in der griechischen Volksmoral vorhandenen Gegensätze von Sinnlichkeit und Vernunft ³⁾, fassen dieselben aber tiefer: einerseits als das psychische Leben in seiner Gebundenheit an das leibliche, andererseits in seiner Freiheit von demselben (ψυχῆ ἀττή καθ' αὐτήν). Insofern nämlich in der Seele Regungen vor-

1) C. F. Hermann. de partt. animae immort. p. 8. Cicero de nat. deor. I, 12. Galenos sagt uns, er habe ein eigenes Buch über die Widersprüche der platonischen Seelenlehre (περὶ ὧν ἑαυτῷ διαφέρεσθαι δοκεῖ Πλάτων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς λόγοις) geschrieben. De foet. form. T. IV p. 699 ed. Kühn. ²⁾ Rep. IV, 436 ff. ³⁾ Susemihl a. O. I, 230.

kommen, welche durch die von der Leiblichkeit stammenden Eindrücke (παθήματα) veranlasst und auf die Befriedigung der in der Leiblichkeit wurzelnden Bedürfnisse, zunächst auf Essen, Trinken und Begattung gerichtet sind, kommt der Seele nothwendig das entsprechende konkupiscible Vermögen zu, ¹⁾ welches auch den Thieren und Pflanzen eigen ist — τὸ ἐπιθυμητικόν; insofern aber das psychische Leben Vernunftthätigkeit (λογισμός) zeigt, welche den genannten sinnlichen Regungen oft verbietend gegenübertritt ²⁾ und dadurch ihre Freiheit von organischer Vermittlung offenbart ³⁾, kommt der Seele ein rein geistiges, rationales Vermögen zu, welches nur den Menschen zielt — τὸ λογιστικόν; die ganze reiche Mittelregion ⁴⁾ zwischen diesen beiden Sphären, der rein sinnlichen und der rein geistigen, fällt einem dritten Vermögen zu, welches Platon θυμοειδές nennt und auch den edleren Thieren beilegt.

a) Das ἐπιθυμητικόν tritt so bestimmt als eine begehrlische Seelenpotenz auf, dass über seinen Charakter sowie über die Qualität der ihm angehörigen Begehungen eine Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten nicht besteht. Wir wenden uns daher sofort der Betrachtung des λογιστικόν zu, dessen Auffassung noch mancher Richtigstellung bedarf.

b) Das λογιστικόν kennzeichnet sich im Erdenleben durch den Trieb nach Erkenntniss und was damit zusammen-

¹⁾ Rep. IV, 439 D, 436 A: ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τιῶν περὶ τροφήν τε καὶ γένησιν ἰδίωνων καὶ ὅσα τούτων ἀδείξια. ²⁾ Rep. IV, 439 C D: τὸ μὲν κωλύον τὰ ταιαῦτα ἐγγένηται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ. ³⁾ Phaed. 65 C, 80 A B, 94 B ff. ⁴⁾ Zu dem Ausdruck: „Mittelregion“. „mittlerer Seelentheil“ berechtigt uns nicht nur die Natur der Sache, sondern auch Platons eigener Vorgang, da er diesen Seelentheil als das „Mittlere“ bezeichnet. Rep. VIII, 550 B: τὴν ἐν αὐτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ καὶ ἐγένετο φιλότιμος ἀνὴρ. Beachtenswerth ist auch der Vergleich des θυμοειδές mit der „mittleren“ von drei Saiten Rep. IV, 443 D: τρία ὄντα ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης.

hängt, die Vernunftseele ist daher vor allem Strebevermögen. Es ist eine grobe Verkennung der Weltanschauung Platons und seiner damit eng zusammenhängenden Seelenlehre, wenn man das Begehren nur den niederen Seelentheilen allein beilegt, die Vernunftseele dagegen bloss zum Träger theoretischer Funktionen macht.¹⁾ Schon an mancher Stelle unserer Untersuchungen wurde eine andere Anschauung ausgesprochen und kurz begründet; hier dürfte nun eine erschöpfende Darstellung gestattet sein, um den wichtigen Gegenstand womöglich ins Reine zu bringen.

Dass schon der Name φιλόσοφον oder φιλομαθές die rationale Seele als Sitz eines Triebes, einer steten Tendenz nach dem Ewigen bezeichnet und dass ihn Platon selbst in diesem Sinne auffasst, brauchen wir nicht mehr nachzuweisen.²⁾ In Uebereinstimmung damit schreibt er diesem Seelentheile gleich den beiden anderen ausdrücklich eigenthümliche Begierden und Lustgefühle zu.³⁾ Er charakterisirt ihn daher nirgends durch die kalte Gleichgiltigkeit einer bloss theoretischen Kraft, sondern gerade durch die Liebe zum Wissen, durch das Verlangen (ὀρέγεσθαι) nach Wahrheit, durch das Begehren (ἐπιθυμείν) nach Vernünftigkeit und nach Erkenntnissen; endlich durch den daraus fließenden Genuss rein geistiger, gar nicht durch den Organismus vermittelter Lust.⁴⁾

¹⁾ Ueberweg, Plat. Schriften, S. 282, sagt, Platon lege im Timaios der im Haupte wohnenden Seele die sämtlichen rein theoretischen Funktionen bei, vergisst aber, dass nach demselben Dialog (88 B) eine Hauptklasse von Begehungen nach vernünftiger Einsicht gerichtet ist (ἐπιθυμία φρονήσεως) und nur dem obersten Seelentheile zukommen kann. Susemihl a. O. II, 160. Wehrenpennig, Verschiedenheit der ethischen Principien S. 31. Laforet, Philosophie ancienne Bruxelles 1867, I, 440: C'est un défaut très-grave de la psychologie de Platon de ne voir dans la partie supérieure de l'âme que l'intelligence. . . . La volonté, telle qu'il l'entend, reside dans la partie irascible et dans la partie concupiscible de l'âme. ²⁾ Vgl. oben S. 31. Dass „die menschliche Erkenntniss zunächst blosser Trieb“ ist, hebt auch Susemihl a. O. I, 393 hervor. ³⁾ Rep. IX, 580 D. Vgl. oben S. 83. ⁴⁾ Rep. VI, 485 A: . . . (φιλόσοφοι φύ-

Dieser Charakter der Vernunft, als Strebevermögen aufzutreten, liegt schon in ihrer Endlichkeit begründet ¹⁾ und hängt mit dem Ganzen der platonischen Weltanschauung auf das innigste zusammen. Aus der körperlichen Reinheit, in der sie rein das Ewige schaute, in die Leiblichkeit verpflanzt und durch dieselbe getrübt, aber ihrer Bestimmung nach doch reiner Geist, muss die Seele mit dem Begehren behaftet sein wieder reine Vernunft, lautere Intelligenz zu werden. ²⁾ Denn die Trübung der Intelligenz ist ja ein naturwidriger Mangel, der nothwendig einen Trieb begründet, sie ist ein Zustand der Leerheit (κενότης), der, zur Vorstellung gelangt, sofort die Begierde nach Anfüllung weckt, wie dies beim leiblichen Hunger der Fall ist. ³⁾ Damit stimmt auch vollständig die platonische Auffassung der Erkenntnissthatigkeit, die nicht als ein müheloses vollendetes Schauen, sondern überall als ein Begehren, Bestreben, Bemühen auftritt. ⁴⁾ Von dem gleichen Standpunkt aus hat Platon, wenn auch mit scherzender Etymologie, die νόησις als eine νοέσις (= νέου ἔσις) d. i. das Erkennen als ein „Begehren“ erklärt ⁵⁾ und wiederholt den Begriff der Spekulation durch einen Beisatz erläutert, der sie als Begehrung kennzeichnet. ⁶⁾ Wer jetzt noch einen Zweifel übrig

σεις) μαθημάτων γε ἄσι ἐρωσιν. D: Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ . . . ὀρέγεσθαι . . . Ὡς δὴ πρὸς τὰ μαθήματα . . . ἐρρωθήκασι (αἱ ἐπιθυμῖαι), περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, αἴμαι, ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὐτὴν εἶναι ἄν. Phaed. 65 C; ὀρέγεσθαι τοῦ ὄντος; 66 A: θηροῦσιν τῶν ὄντων; 66 B: οὐ ἐπιθυμοῦμεν. φαιμέν δὲ τοῦτο εἶναι ἀληθές; 66 E: οὐ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμέν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήτως. 68 A. Theaet. 186 A: ὡς αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπαρέγεται.

¹⁾ Vgl. oben S. 56. 79 f. ²⁾ Man denkt dabei nothwendig an Herbart's Lehre, dass das wirkliche Vorstellen, wenn es gehemmt (verdunkelt) wird, sich in ein Streben vorzustellen verwandelt. W. W. Hartenstein V, 16. ³⁾ Rep. IX, 585 B. ⁴⁾ Die ἀνάμνησις als ein Sichbesinnen auf früher Geschautes ist Begehren. Vgl. Zeitschrift f. exakte Ph. V, 54 f. ⁵⁾ Cratyl. 411 D: τοῦτω οὖν ἐπίεσθαι τὴν ψυχὴν μνησεί τοῦνομα ὁ θέμενος τὴν νοέσιν. ⁶⁾ Das dem rationalen

hat, ob wohl das λογιστικόν Strebevermögen sei, der möge sich endlich die Konsequenzen vergegenwärtigen, zu denen die gegentheilige Annahme führt. Wäre das λογιστικόν nicht auch Sitz eigener Begehungen, so wäre der Mensch eines Strebens nach idealen geistigen Zielen gar nicht fähig, da die beiden anderen Seelentheile nur einen bestimmt abgegränzten Kreis von Begehungsobjekten haben und durch die Unterordnung unter die Vernunft, deren beide fähig sind, wohl Richtigkeit ihrer eigenen Ziele, aber keine Erweiterung ihres Vermögens empfangen. Ohne Trieb und Streben nach den Ideen aber würde die höchste Entfaltung des Eros und die Blüte der Tugend unmöglich sein, ja die ganze Staatslehre der Republik ihren Sinn verlieren.

Es steht daher fest, dass der vernünftige Seelentheil im Erdenleben vor allem Strebevermögen ist, und es dürfte daher auch kein blosser Zufall sein, dass in der platonischen Aufzählung psychischer Thätigkeiten das βούλεσθαι als erste an der Spitze steht (s. oben S. 6).

Objekte der rationalen Begehungen aber sind bei Platon zunächst die Erkenntniss des Seienden oder der Ideen, dann aber das Seiende oder die Ideen selbst ¹⁾; am genauesten aber scheint seine Anschauung dadurch zum Ausdruck zu gelangen, dass er die Gegenstände der Erkenntniss zugleich auch als Zielpunkte der natürlichen Neigung und des Verlangens bezeichnet, ²⁾ da sie die naturgemässe Ausfüllung

Vermögen beigelegte αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον σκοπεῖν wird weiter bestimmt durch ὁρέγεσθαι τοῦ ἀποθανεῖσθαι ἢ μὴ οἶδεν. Rep. IX, 572 A. Aehnlich in Theaet. 185 E. 186 A: φαίνεται σοι αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; . . . Ἐγὼ μὲν ὄν αὐτὴ ἢ ψυχῆ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεταί.

¹⁾ Rep. VI, 485 B: μαθημάτων γε ἀεὶ ἐρωσιν, ἢ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσίας κτλ. Vgl. S. 41, 1. Man könnte auch an die Worte Cicero's erinnern: In ipsis rebus quae discuntur et cognoscuntur, incitamenta insunt, quibus ad discendum cognoscendumque invitamur. ²⁾ Rep. V, 479 E: Οὐλοῦν καὶ ἀπαρτίζεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα φήσομεν ἐπ' οἷς γινώσις ἐστίν . . . ;

des Geistes sind.¹⁾ Es ist ja in der intellektualistischen Anschauung Platons begründet, dass die Ideen (namentlich das Wahre, Schöne, Gerechte und Gute) erkennen auch soviel heisst als dieselben lieben und sich innerlich ihnen konformiren. Daraus erklärt sich leicht, dass das λογιστικόν sich als praktische Vernunft benimmt, welche den Begierden des untersten und den Regungen des mittleren Seelentheils verbietend und tadelnd entgegentritt,²⁾ und es kann auch nicht überraschen, dass das Gerechwerden, die Tugendübung und die möglichste Verähnlichung mit Gott als ein Gegenstand des Wollens aufgeführt wird,³⁾ eines Wollens, das unmöglich anderswo als im λογιστικόν seinen Sitz haben kann.

Es scheint mir daher unleugbar, dass Platon bereits auf dem Wege war eine Lehre vom „reingeistigen“, „vernünftigen“ Begehren auszubilden. Ob er aber in der Behandlung der psychischen Phänomene von dieser Auffassung des λογιστικόν als eines Begehungsvermögens auch den zu erwartenden Gebrauch gemacht oder vielleicht wieder die theoretische Seite desselben hervorgekehrt habe, werden wir im Verlauf unserer Untersuchungen sehen. Einiges Licht wird uns schon seine Auffassung des θυμοειδές gewähren.

c) Das θυμοειδές in seinem Wesen genau darzustellen ist überaus wichtig, weil das richtige Verständniss aller bessern Willensgestaltung daran hängt; aber es ist eben so schwierig, da die betreffenden platonischen Angaben sich oft zu widersprechen scheinen. Doch lässt sich unseres Erachtens die Einstimmigkeit in allem Wesentlichen ohne Künstelei herstellen, wenn man das θυμοειδές eben nur als όδοναμια, als Anlage fasst, die durch den Gang des Lebens eine gute oder schlechte Entwicklung einschlagen und somit bei verschiedenen Individuen entgegengesetzte Qualitäten an-

¹⁾ Vgl. S. 31. Rep. IX, 585 B D. ²⁾ Rep. IV, 439 C D. 441 B. X, 604 A D. ³⁾ Rep. IX, 613 A (vgl. S. 51 Anm. 3 unten). Theaet. 176 B: ἀρετήν διώκειν. Cratyl. 404 A: ἡ περὶ ἀρετήν ἐπιθυμία.

nehmen kann. Mit dieser Erinnerung gehen wir daran unsere Auffassung darzulegen und zu begründen. ¹⁾

Durch das konkupiscible Vermögen ist die Seele an die Bedürfnisse des Leibes gebunden, durch das rationale ist sie mit der Geisterwelt verwandt und hebt sich wie mit Flügeln zur ersehnten Heimat empor. Zwischen diesen beiden Thätigkeitssphären, deren eine auf der Erde sich bewegt, die andere in den Himmel greift, sieht der Moralphysikologe Platon noch ein weites Mittelgebiet, in welchem das Streben der grossen Masse auch der besseren Menschen sich bewegt, welches aber durch keines der beiden bisher betrachteten Vermögen ausgefüllt wird. Ueber die Sphäre des organischen Lebens hinaus ragend und nicht mehr bloss den leiblichen Antrieben folgend verlangt der Mensch mehr als die blosser Erhaltung seines sinnlichen Daseins und seiner Gattung, ist daher nicht mehr blosses ἐπιθυμητικόν; zur reinen Geistigkeit noch nicht geläutert bedarf und verlangt er auch anderes als bloss die Ambrosia der Vernunft, ist daher nicht reines λογιστικόν; sondern in der Mitte zwischen diesen beiden Sphären stehend hat der Mensch die Anlage und den Trieb zu einem energischen Streben über das Sinnliche und Gemeine hinaus nach Geltung seiner Person oder wie Platon selbst sagt, „nach Macht, Vorrang und gutem Ruf“, ²⁾ und

¹⁾ Vgl. Strümpell, Gesch. der prakt. Phil. S. 302 ff. Perathoner V., zur Würdigung der Lehre von den Seelentheilen in der plat. Psychol., Innsbruck, 1875. Meyer P., Ὁ θυμός apud Aristotelem Platonemque, Bonn. 1876 (Preisschrift). — In der Schrift von Papamarku περί τῶν τριτῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς παρὰ Πλάτωνι, Lpzg. 1875, habe ich eine Förderung des Gegenstandes nicht gefunden.

²⁾ Rep. IX, 581 A: τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μένει φαμέν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκμεῖν ἀεὶ ὅλον ὀρμηθεῖσθαι; Εἰ οὖν φιλότιμον αὐτὸ καὶ φιλότιμον προσκαγορεύομεν. ἢ ἑμιελῶς ἂν ἔχῃ; Ἐμιελέστατα μὲν οὖν. Die Macht (Obmacht, κρατεῖν) ist ein Gegenstand und Mittel der Ehre, ebenso das Siegen über andere, das Zuvoorthun (νικᾶν = ὑπερέχειν), εὐδοκμεῖν ist Ausdruck der Ehre. Mit Recht wird daher schliesslich dem Seelentheil der Name φιλότιμον gegeben, neben welchem φιλότιμον nur eine besondere Form des Ehrtriebes, die φίλια τοῦ νικᾶν bezeichnet.

ist dabei geneigt den unmittelbaren Eingebungen des moralischen Gefühls wie den in der umgebenden Kulturwelt anerkannten sittlichen Maximen zu folgen. Als Sitz dieses so gearteten Triebes nimmt Platon einen dritten Seelentheil an, dessen Verhältniss zu den beiden anderen sich kurz in folgende Formel fassen lässt: Während das konkupiscible Vermögen die Befriedigung des sinnlichen, das rationale die des geistigen Menschen verlangt, geht das dritte auf die Geltendmachung des zwischen beiden liegenden sinnlich-geistigen Ich; entspricht dem Streben des ersten die αἵσθησις, dem des zweiten die γνώσις, so schliesst sich das des dritten der δόξα, bei naturgemässer Entwicklung der δόξα ἀληθείης d. i. dem natürlichen und dem anerzogenen Ethos an.

Nach unserer Auffassung ist daher das θυμοειδές jener Seelentheil, dessen Streben auf Geltendmachung der Person, ihres Willens, ihrer Macht, ihres Werthes, oder, wie wir uns kurz ausdrücken werden, auf Ehre gerichtet und dabei dem vorstellungsmässigen Ethos zugeneigt ist. Diese beiden Momente: 1. die Richtung des Triebes auf Ehre und 2. seine natürliche Bestimmbarkeit durch die richtige sittliche Vorstellung, finde ich in allen einschlägigen Dialogen mit grosser Bestimmtheit ausgesprochen: vor allem klar und bündig im Phaidros, der das edlere Seelenross mit den Worten zeichnet: τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθεινῆς δόξης ἐταῖρος; ¹⁾ ferner in den beiden die drei Seelentheile näher betrachtenden Abschnitten des Staates, von denen der erste am θυμοειδές besonders die ethische Disposition, der zweite aber besonders den Trieb nach Ehre und Vorrang (φιλότιμον καὶ φιλότιμον) und die aus der Ehre fliessende Lust (τὴν ἀπὸ τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονήν) hervorhebt; ²⁾ endlich ohne wesentlichen Unterschied auch im Timaios, der diesem Seelentheil das φιλότιμον ³⁾ d. i. das Verlangen nach

¹⁾ Phaedr. 253 D. ²⁾ Rep. IV, 439 E — 441 B und IX, 581 A ff.

Der erste Abschnitt muss zum Ausbau der Tugendlehre vorzüglich die ethische Disposition, der zweite zur Feststellung des lustvollsten Lebens den Trieb und seine Lust ins Auge fassen. ³⁾ Wir schreiben φιλό-

Wildauer, Psych. d. Will. II.

Vorrang als eigentlichen Grundtrieb und mit demselben auch die entsprechenden ethischen Neigungen beilegt.¹⁾ Zur weitern Bestätigung berufe ich mich noch auf das Gastmal, welches offenbar den mittlern Seelentheil durch den Ehrtrieb (*φιλοτιμία*) kennzeichnet und diesen als die Wurzel aller Tugend der Vorzeit, also der unphilosophischen Tugend behandelt;²⁾ endlich auch auf den Phaidón, welcher drei Hauptstufen menschlicher Strebung: die der *φιλοχρήματοι*, der *φιλότιμοι* und der *φιλομαθεις* (*φιλόσοφοι*) unterscheidet und ebenfalls die Ehrliebe als das Motiv unvollkommener Sittlichkeit hinstellt.³⁾

Durch die vorgenannten Stellen, die sich leicht noch vermehren liessen,⁴⁾ scheint unsere Auffassung so klar und

νικον (nicht *φιλόνηκον*) wegen des von Platon so stark betonten Zusammenhangs mit *νίκη*, *νικᾶν*. Vgl. Rep. IX, 581 A, wo *φιλόνηκον* auf das *ὀρμηῆσθαι πρὸς τὸ νικᾶν*, und 586 C, wo *φιλοτιμία* und *φιλονικία* auf *πληρωμὴν τιμῆς τε καὶ νίκης* hinweisen; ebenso Legg. V, 731 A, wo das *φιλονικεῖν* (nicht *φιλονεικεῖν*) durch das folgende *ὀπερέχειν* (= *νικᾶν*) seine Bestätigung findet. Etymologische Gründe für diese Schreibung s. Meyer l. l. p. 56, 3.

¹⁾ Tim. 70 A B C: *τὸ μετέχον ὄν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατέφικισαν* κτλ. Das kausale Particip *φιλόνηκον ὄν* belehrt uns, dass die *φιλονικία* (= *φιλοτιμία*) das Ursprüngliche, Bedingende, hingegen die Gabe des Muthes und Zornes erst das Sekundäre, Abgeleitete ist. ²⁾ Symp. 208 C D E. 209 C D E. Vgl. unten S. 128 Anm. 2. ³⁾ Phaed. 68 C. 82 B C. 83 C D. ⁴⁾ Ich verweise nur auf drei Stellen des Staates, nach deren klarem Sinn und Wortlaut die Herrschaft des mittlern Seelentheils soviel ist als Herrschaft der *φιλοτιμία*. Rep. VIII, 548 C: *Μέμικται γὰρ* (näml. die timokratische Staatsverfassung), *ἣν δ' ἐγώ. διαφανέστατον δ' ἐν αὐτῇ ἐστὶν ἐν τι μόνον ὀπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος, φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι*. 550 B: *τὴν ἐν αὐτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονικῷ καὶ θυμοειδεῖ καὶ ἐγενετο ὀψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνὴρ*. 553 B C: *εὐθύς ἐπὶ κεφαλὴν ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδές*. Man beachte, wie sorgfältig Platon in den zwei letzten Stellen um der grössern Klarheit willen mit dem Gesamtnamen des mittlern Seelentheils (*θυμοειδές*) noch die Nennung eines seiner konstituierenden Elemente, des Ehrtriebs oder einer Form desselben, verbindet (*φιλότιμον*, *φιλοτιμία*, *φιλόνηκον*). Nach

fest begründet, dass sie nicht wohl bestritten werden kann. Sie wird aber noch bekräftigt durch die innere Zusammengehörigkeit, welche zwischen den beiden im θυμοειδές zusammengefassten Momenten unverkennbar besteht; denn der Ehrtrieb erreicht seine nächste Befriedigung (Anerkennung im fremden Urtheil) nur durch Beobachtung der im Gemeinleben geltenden sittlichen Maximen und ist also auf diese angewiesen, in tieferer Fassung aber, deren deutliche Spuren wir bei Platon nachweisen werden, erreicht er sie nur durch ein auch innerlich tadelfreies Verhalten, durch die Geltung des Handelns vor dem eigenen sittlichen Urtheil des Handelnden selbst. Es ist also mit dem Ehrtriebe auch ein sittliches Element zusammengesellt.

Durch diese Auffassung des θυμοειδές finden nun die mancherlei platonischen Bestimmungen über dasselbe ihre ausreichende Erklärung. Erstlich lassen sich die Affekte und Triebe, die ihm beigelegt werden, einheitlich in den Ehrtrieb und seine Eigenschaften zusammenfassen. Da nämlich der Ehrtrieb in allen seinen Formen — als Drang nach Obmacht, Sieg und Ruf¹⁾ nothwendig mit kräftigem Selbstgefühl zusammenhängt und da er äussere Anerkennung und Geltung nur durch sichtbare Thaten gewinnt, so kennzeichnet ihn naturgemäss eine besondere Energie des Strebens:²⁾ glühender Eifer für die Ehre (Geltung), Zorn über Krän-

Rep. IX, 591 C D E wendet der Vernünftige alle Anstrengungen auf Ein Ziel, die richtige Gestaltung seiner Seele, und wählt dazu die geeigneten Mittel nach drei Richtungen: 1. in Bezug auf Kenntnisse, 2. in Bezug auf Leibespflge und materielle Mittel, 3. in Bezug auf Ehren (τιμής). — Dass die Herrschaft des mittlern Seelentheils als Herrschaft des Ehrtriebes auftrete, hat sich auch noch bei Spätern erhalten, die sonst das θυμοειδές bloss als Sitz der ira fassen. So Apul. de dogm. Plat. II, 15: Culpabilium virorum quattuor formae sunt, quarum prima honoripetarum est... Evenit quapropter primum illud mentibus vitium, cum vigor rationis elanguerit superiorque et robustior fuerit animae portio, in qua ira dominatur.

¹⁾ Vgl. oben S. 112, 2. ²⁾ Symp. 208 C D. Rep. IV, 440 C med. D.

kungen, Muth in der Abwehr und im Bestehen von Gefahr und Beschwerden — lauter in sich zusammenhängende Eigenschaften, die schon in dem Wortsinn von θυμός angedeutet sind und dem θυμοειδές als Attribute des Ehrtriebes angehören. Durch sie ist dieser Seelentheil das „Löwenartige“ im Menschen (λέων, λεοντωδεις), ¹⁾ wie Platon sagt, ein kräftiges affektvolles Wollen, wie wir sagen würden, wenn auch nicht „der affektvolle Wille“, wie Zeller sagt. Die Wärme des Affekts, das heisse Aufwallen des Gemüths, dem das Klopfen des Herzens als organische Begleitung zur Seite geht, ²⁾ ist der Funktion dieses Seelentheils (dem θυμός oder θυμοῦσθαι) so wesentlich, dass Platon sogar den Namen derselben davon ableitet: θυμός δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχουσι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. ³⁾ Es ist auch nicht ohne Interesse daran zu erinnern, dass in der spätern, namentlich mittelalterlichen Auffassung der irasciblen Potenz nur diese erste Seite des platonischen θυμοειδές, die Energie des Strebens, sich erhalten hat. Die sogenannten „irasciblen Affekte“ wurden nämlich dadurch gewonnen, dass man das Gute und Ueble nicht mehr als einfachen Gegenstand der Neigung und Abneigung, wie bei den „konkupisciblen Affekten“, sondern als Gegenstände des Mühens und Kämpfens auffasste. ⁴⁾ Dabei war aber die zweite Seite der platonischen Bestimmungen gänzlich fallen gelassen.

War jene erste Reihe, wir meinen die Gesammtheit der energischen Affekte, durch den Ehrtrieb in das θυμοειδές

¹⁾ Rep. IX, 588 D. 589 B. ²⁾ Tim. 70 C vgl. Legg. VII, 791 A. ³⁾ Cratyl. 419 E. Ebenso findet sich diese ζέσις Rep. IV, 440 C. Tim. 70 B. Cicero übersetzt θυμός durch ira, iracundia, excandescentia (= ira nascens et modo existens) und definirt die ira durch libido poeniendi eius, qui videatur laesisse injuria. Tuscul. disputt. IV, 9, 20 und 19, 43. Apuleius erschöpft sich in der Wahl von Ausdrücken, da ihm keiner zu genügen scheint, und gebraucht das schon von Cicero angewandte excandescentia, irritabilitas, irascentia, iracundia, ira flagrantior. De dogm. Plat. I, 13. 18, II, 4. II, 5. II, 6. II, 15. (Apuleii opp. phil. ed. Goldbacher, Viennae, Gerold, p. 74. 75. 79. 83. 84. [85.] 92.) ⁴⁾ Vgl. Bossuet oben S. 93 Anm. 3.

gebracht, so hängt die zweite Reihe von Bestimmungen mit der diesem Seelentheil zugeschriebenen ethischen Disposition zusammen. Diese besteht im Wesentlichen in der natürlichen Neigung des θυμοειδές zu richtigen sittlichen Maximen ¹⁾ und umfasst im Besondern folgende Elemente:

In einem gutgearteten unverdorbenen Gemüt (ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή Rep. IV, 441 A) werden nämlich unmittelbare sittliche Mahnungen laut, ²⁾ regt sich Scham und natürlicher Sinn für Mass, ³⁾ lebt Empfänglichkeit für die erziehende Einwirkung des sittlichen Gemeinlebens, ⁴⁾ treten Selbstbeurtheilung, innerer Tadel, Selbstüberwindung und Selbstnöthigung ein. ⁵⁾

Bildet sich das θυμοειδές mit dem ganzen Komplex dieser Verrichtungen kräftig aus, so ethisirt sich der Ehrtrieb mit seinem Zorn, Muth und Eifer. Der Mensch verlangt dann nicht bloss von anderen äussere Achtung seiner Person, sondern fordert auch von sich selbst innere Achtbarkeit oder ein innerlich tadelfreies Verhalten; das Aufwallen seiner Seele (ζέσις) wendet sich dann nur mehr gegen das Unrecht, komme dies durch fremde Uebergriffe von Aussen (ἔξωθεν) oder begehe es der Mensch in seinem eigenen Innern (ἔνδοθεν). Im letztern Falle erhebt sich im θυμοειδές Tadel des Menschen gegen sich selbst (λοιδορεῖ αὐτόν) und Zorn über jene sinnlichen Begierden, die ihm vernunftwidrige Gewalt anthun und sich gegen das Herrscherrecht des λογιστικόν auflehnen. ⁶⁾

¹⁾ Phaedr. 253 D: δόξης ἀληθινῆς ἑταῖρος. ²⁾ Rep. IV, 440.

³⁾ Phaedr. 253 D: τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης, τε καὶ αἰδοῦς 254 D: ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνῃς κτλ. ⁴⁾ Rep. IV, 429 B C: Die Tapferkeit der Wächter (zunächst der Krieger, dieser Repräsentanten des θυμοειδές im Staatsleben) beruht auf dem Festhalten τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονῆσας περὶ τῶν θειῶν ἢ τὲ ἔστι καὶ οἷα.

Ibid. 430 B. 433 C. Vgl. Zeller a. O. S. 540 f. ⁵⁾ Rep. IV, 440 A B. 430 E. 431 A. ⁶⁾ Tim. 70 B: . . . ἵνα ὅτε ζέσεις τὸ τοῦ θυμοῦ μένος εἴ τις ἄδικος . . . γίγνεται πράξις ἔξωθεν ἢ καὶ τις ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν . . . Rep. IV, 440 A B: Οὗτος ὁ λόγος (die

Dem entsprechend verwandelt sich auch der natürliche Muth des θυμοειδές in eine sittliche Kraft, welche nicht bloss äussere Angriffe abwehrt, sondern auch innere Feinde, wie sinnliche Begierden, Lüste, falsche Besorgnisse, bekämpft; ¹⁾ ebenso wandelt sich der Eifer über andere zu siegen in neidlosen Wettstreit um bürgerliche Tüchtigkeit um. ²⁾ Ueberhaupt stellt sich das θυμοειδές, wenn seine Entwicklung gesund verläuft, auf die Seite dessen, was als das Gerechte erscheint (θυμωχῆσι τῷ δοκοῦντι δίκαιῳ Rep. 440 C), und namentlich bei einem Zwiespalt im Innern (ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει) an die Seite der Vernunft als deren natürlicher Bundesgenosse. ³⁾

Da aber das θυμοειδές an sich nur Anlage ist, können sich bei unrichtiger Entwicklung zweierlei Fehler in ihm ausbilden: entweder Anwachsen des Triebes zu einer mit der Vernunft nicht mehr harmonirenden Stärke (Stolz, Neid, Gewaltthätigkeit u. s. w.) ⁴⁾ oder Herabsinken durch Erschlaffung zu kleinlicher Schwäche (Feigheit u. s. w.) ⁵⁾

Das Vorstehende dürfte ausreichen, um zu zeigen, dass unsere Auffassung des θυμοειδές die Kraft besitzt die verschiedenen Aussagen Platons über dasselbe zu erklären und in Uebereinstimmung zu bringen. Wir können daher von

Geschichte vom Leontios) σημαίνει τὴν ὀργὴν πολυμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις. Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι πολλαχῶς αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμοῦμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ κτλ. Ib. C: Τί δὲ; ὅταν ἀδικεῖσθαι τις ἠγγήται, οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει (näml. ὁ θυμός) καὶ θυμωχῆσι τῷ δοκοῦντι δίκαιῳ κτλ.

¹⁾ Rep. IV, 441 B C. 442 B. 430 A B. Legg. I, 633 C D E. Susemihl a. O. II, 153. ²⁾ Legg. V, 730 E. 731 A. ³⁾ Rep. IV, 440 C u. E. 441 A: ἐπίκουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ... διαφθαρή. Diese natürliche Bundesgenossenschaft scheint darin begründet, dass die ὀρθὴ δόξα, welcher der mittlere Seelentheil zugeneigt ist, auch den richtigen Inhalt hat, wie die Vernunft, freilich nur in der Form der Meinung, nicht des Wissens. Men. 97 B ff. ⁴⁾ Rep. IX, 590 A B: ὅταν τὸ λεοντώδες... αἰξήται καὶ συντείνηται ἀνορμίστως. Ib. 586 C. Vgl. 410 C ff. ⁵⁾ Rep. IX, 590 B. χαλάσει τε καὶ ἀνέσει.

einer weitem Ausführung dieses Gegenstandes absehen und mit einem kurzen Rückblick auf denselben schliessen. So sehr der mittlere Seelentheil bei richtiger Ausbildung dem vernünftigen wie ein Analogon desselben nahe zu rücken scheint, ¹⁾ scheidet er sich doch von demselben so bestimmt ab, wie seine Führerin, die blosser Vorstellung, von dem Wissen. Seine Thätigkeit ist und bleibt wesentlich die *δόξα ἐφισμένη τοῦ ἀρίστου* der ersten Rede des Sokrates im Phaidros, und er repräsentirt im Grunde das Nämliche, was die Vernunft auf der vorsokratischen Entwicklungsstufe. ²⁾ Mit dieser historischen Herkunft hängt die reiche Ausstattung dieses Seelentheils zusammen: ist nämlich seine Tugend nichts anderes als die, allerdings von Platon voller und harmonischer gezeichnete, vorsokratische Bürgertugend, so mussten ihm alle jene Anlagen und Keime zur Mitgift verliehen werden, die in der vorsokratischen Bildungsperiode vorlagen, also vor allem als Kern jener Ehrtrieb, der die so wirksame und hochgeschätzte Triebfeder aller antiken Tüchtigkeit ³⁾ war, dann natürliches Rechtsgefühl und alle jene moralischen Regungen, die oben S. 117 aufgeführt sind. ⁴⁾ So wurde das

¹⁾ Dieser Schein veranlasst Rep. IV, 440 E die Frage: Ἄρ' οὐν ἕτερον ὄν καὶ τοῦτου ἢ λογιστικῶς τι εἶδος. ²⁾ Vgl. S. 100, 1. Schaut man auf die Sache und nicht auf den Namen, so ist nicht das *θυμοειδές*, sondern das *λογιστικόν* der von Platon neu eingeführte Seelentheil. Vgl. Hirzel, das Rhetor. bei Plato u. s. w., S. 17. ³⁾ Symp. 208 C D E. Phaedr. 256 C D E. Der Werth und die Macht dieser Triebfeder wird im Alterthum allerwärts anerkannt, vgl. z. B. die Erzählung von Herakles am Scheidewege, dem Ἄρετή ewigen Nachruhm verheisst, oder die sophokleische Tragödie Aias. Das höchste Lob, das die Ilias einem Helden spenden kann, ist das *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμενα ἄλλων*, und Schillers Wort im „Siegesfest“: „Von des Lebens Gütern allen ist der Ruhm das höchste doch“, ist durchaus antik. Cicero unterscheidet zwei Klassen von Menschen, sittlich rohe und sittlich gebildete: *huic generi laus, honos, gloria, fides, justitia omnisque virtus, illi autem alteri quaestus . . . proponitur . . .* ⁴⁾ Die Rede des Sophisten Protagoras im gleichnamigen Dialog, welche die athenische Erziehung zur *ἀρετῇ πολιτικῇ* schildert, führt, wenn auch in

θυμοειδές zu einer psychischen Macht mit einem gewissen Reichthum von praktischen Elementen, welche die Entstehung einer persönlichen Gesinnungsform, eines kräftigen, zwar nicht auf Vernunft Einsicht, wohl aber auf richtigen Meinungen ruhenden Willens begünstigen, so dass man gestehen muss, Platon habe in der Zeichnung dieses Seelentheils sich unserer heutigen Auffassung des Willens am meisten genähert. Da auf diese Weise die wirksamsten praktischen Elemente für den mittlern Seelentheil vorweggenommen waren, der rationale aber seiner Natur nach derselben zu entbehren scheint, so ist es begreiflich, dass selbst verdienstvolle Gelehrte das Vermögen des Begehrens im λογιστικόν ganz übersehen und dafür das θυμοειδές geradezu als den Willen oder gar als den sittlichen Willen bei Platon auffassten, dem der rationale Theil nur als theoretisches Vermögen oder höchstens als praktische Einsicht gegenüberstehe. Im folgenden Abschnitt werden wir sehen, inwiefern diese reichere Ausstattung des irasciblen Vermögens auch dem rationalen zu Gute komme.

Vorstehende Dreitheilung beruht auf der Annahme dreier Gruppen von psychischen Phänomenen, welche nicht aufeinander zurückführbar, und daher auch nicht aus Einem, sondern aus drei Principien abzuleiten seien; ¹⁾ sie bezieht sich ferner bloss auf die praktische Seite des psychischen Lebens und trägt dabei eine durchaus ethische Färbung, indem sie die Vermögen nach dem sittlichen Werth ihrer Leistungen scheidet und ordnet. Aber dieser Triplicität der begehrenden und fühlenden Seele korrespondirt doch vollständig die theoretische Dreiheit von Empfindung, Vorstellung und

unklarer und widersprechender Darstellung, ungefähr die gleichen Elemente auf: natürliches Rechts- und Schamgefühl 322 B ff., sittigende Einwirkung durch Erziehung und Gesetz 325 C ff., Anregung der Nach-eiferung (des Ehrtriebes) 326 A; selbst das Aufwallen des θυμός über Unrecht und andere Schlechtigkeit fehlt nicht. 323 E. 324 A. Vgl. Strümpell a. O. S. 304.

¹⁾ Rep. IV, 436 A.

Wissen, wenn es auch zweifelhaft sein mag, ob Platon die klar bewusste Absicht hatte seine praktische Gliederung der Seele durch Gegenüberstellung der theoretischen zu ergänzen. ¹⁾ Doch scheinen mir überwiegende Gründe für diese Annahme zu sprechen. Denn wenn Platon die Empfindung erst mit dem Eintritt der Seele in den Leib entstehen lässt, ²⁾ also stillschweigend der dem Leibe zugekehrten Seite des Seelenlebens beilegt, wenn er dann die Empfindung ausdrücklich als vernunftlos (ἄλογον) bezeichnet und der „sterblichen Seele“ zuschreibt, ³⁾ wenn er endlich dem niedrigsten psychischen Vermögen wieder ausdrücklich Vernunft und Vorstellung ab —, dagegen angenehme und unangenehme Empfindung zuspricht, ⁴⁾ so scheint daraus doch wohl eine planmässige Verbindung der αἰσθησις mit dem ἐπιθυμητικόν hervorzugehen. Und ebenso deutet es auf einen bewussten Zusammenhang zwischen θυμοειδές und δόξα, wenn Platon die Vorstellung dem νοῦς als vernunftlos (ἄλογον) gegenüberstellt und somit implicite dem λογιστικόν abspricht, ⁵⁾ wenn er ferner der sterblichen Seele und in ihr dem irasciblen Vermögen Hoffnung, Kühnheit und Furcht d. i. nach platonischer Auffassung Vorstellungen bevorstehender Güter und Uebel (δόξας τῶν μελλόντων) beilegt ⁶⁾ und endlich das genannte Vermögen zum Sitz der sittlichen Stärke (ἀνδρεία) macht, diese aber als eine Bewahrung gewisser Vorstellungen definiert. ⁷⁾ Ist diese Auffassung begründet, ⁸⁾ so kommt jedem

¹⁾ Vgl. über diesen Gegenstand Zeller a. O. 540 ff. Ueberweg, Plat. Schr. S. 281. Schultess, Plat. Forschungen u. s. w. S. 41 ff. Erdmann, Gesch. d. Ph. (3. Aufl.) Berlin 1878, I, 100.

²⁾ Tim. 42 A. ³⁾ Tim. 69 C D: αἰσθησίηται ἀλόγου. 28 A: δόξη μετ' αἰσθησίης ἀλόγου. ⁴⁾ Tim. 77 B. ⁵⁾ Tim. 51 D E: τὸ μὲν

(nämlich ὁ νοῦς) ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ (nämlich ἡ δόξα) ἄλογον. Vgl. 28 A. Da nach Tim. 77 B die δόξα auch dem dritten Seelentheile abgesprochen wird, welcher bleibt noch als ihr Träger übrig? Vgl. Rep. 477 B: ἐπ' ἄλλω . . . τέταται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλω ἐπιστήμη. ⁶⁾ Tim. 69 C D. Vgl. oben § 16 S. 97. ⁷⁾ Rep. IV, 430 B: δόναμις καὶ σωτηρία διὰ παντὸς δόξης ἁρεθῆς τε καὶ νομίμου θειῶν πέρι καὶ μή. IV, 442 B C. ⁸⁾ Jene bekannten Stellen, an denen Platon

Seelentheile Vorstellen (im weitern Sinne), Fühlen und Begehren zu und wir können nach den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchungen die theoretischen und praktischen Grunderscheinungen des Seelenlebens in folgender Tafel ¹⁾ zusammenfassen:

Vermögen	I. Theor. Phänom.		II. Praktische Phänomene	
			a) Triebe:	b) Gefühle:
ἐπιθυμητικόν	αἰσθησις	φιλοχρήματων	ἢ ἀπὸ τῶν χρημάτων	} $\begin{matrix} \text{ε.} \\ \text{ο} \\ \text{ς} \end{matrix}$
			(ἢ διὰ τοῦ σώματος)	
θυμοειδές	δόξα	φιλότιμον	ἢ ἀπὸ τοῦ τιμᾶσθαι	} $\begin{matrix} \text{ς} \\ \text{ι} \\ \text{ς} \end{matrix}$
λογιστικόν	ἐπιστήμη	φιλόσοφον ²⁾	ἢ ἀπὸ τοῦ εἰδέναι ³⁾	

Mit dieser Dreitheilung des Seelenwesens wird, sei es als deren Grundlage, sei es als knappere Zusammenfassung, auch eine Zweitheilung verbunden, indem der rationale Seelentheil einer-, der Verein der beiden niederen Vermögen anderseits einander gegenübergestellt werden: im Phaidros als Lenker und Gespann ⁴⁾, im Staate als Besseres und Schlechteres, Menschliches (Göttliches) und Thierisches, ⁵⁾ im Timaios endlich als unsterbliche und sterbliche Seele. ⁶⁾ Indem wir uns vorbehalten auf diese Zweigliederung gelegentlich zurückzuweisen, wenden wir uns noch kurz der Frage nach der Seeleneinheit zu.

2. Einheit der Seele.

Die Seelentheile bilden nach Platons Intention eine „zusammengewachsene Kraft“ (ξύμφυτος δόναμις) und gehören miteinander zu einem Seelenganzen (τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς)

Vorstellung und Empfindung dem vernünftigen Seelentheile beizulegen scheint, bieten nur dann eine nicht zu besiegende Schwierigkeit, wenn man die drei Seelentheile als substantiell verschieden annimmt.

¹⁾ Vgl. Schultess, Plat. Forsch. S. 45. ²⁾ Wir bezeichnen die Triebe durch die Namen, welche die drei Seelentheile als Sitze der Triebe erhalten haben. ³⁾ Vgl. S. 83 Anm. 2. ⁴⁾ Phaedr. 246 A. Sofort aber folgt (B) die Theilung des ζεύγος und die Unterscheidung eines bessern und eines schlechtern Rosses. ⁵⁾ Rep. IV, 431 A. IX, 589 D init. ⁶⁾ Tim. 69 C D.

oder zu einer Gesamtseele (ὅλη τῆ ψυχῆ), ¹⁾ welche wenigstens insofern ihre Einheit ist, als sämtliche Theile und deren Verrichtungen in ihr sind und in ihr aufeinanderwirken. Platon denkt also die Gesamtseele, um mich so auszudrücken, wenigstens als die psychologische Einheit der drei Vermögen und ihrer Vorgänge. Wir stützen diese Behauptung nicht etwa auf bloss gelegentliche Aeusserungen des Philosophen, die sich dem herkömmlichen Sprachgebrauche über die Seele anbequemen, sondern gerade auf jene wissenschaftliche Erörterung des Gegenstandes, durch welche er die Triplicität in der Seele zu begründen sucht. ²⁾ Denn wie ein rother Faden zieht sich durch dieselbe der Grundgedanke, dass die nämliche Seele nicht mit dem nämlichen Theile (Vermögen) bezüglich des nämlichen Objectes zugleich Entgegengesetztes thun könne, sondern dazu verschiedene Theile oder Vermögen in sich haben müsse. ³⁾

Diese Grundanschauung gelangt in mancherlei Formen zum Ausdruck, wie wenn Platon die drei εἶδη, deren er zur Erklärung der inneren Vorgänge zu bedürfen glaubt, in die Seele verlegt, oder wenn er die gegensätzlichen Erscheinungen, den Zug nach der einen, den Gegenzug nach der andern Seite, das Streben und Widerstreben, Gebieten und Verbieten, in der Seele (ἐν τῆ ψυχῆ) zusammentreffen lässt. ⁴⁾

¹⁾ Phaedr. 246 A. Rep. IV, 436 A' B. 444 B. 441 E: ἅπανα ἡ ψυχῆ. ²⁾ Rep. IV, 435 C ff. Schon in der Fragestellung spricht Platon die im Text behauptete Anschauung aus: σκέμμα . . . περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. ³⁾ Rep. IV, 439 B: οὐ γὰρ . . . τό γε αὐτὸ τῶ αὐτῶ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα τὰναντία πράττει (vgl. 437 A) . . . ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ — nämli. τῆ ψυχῆ — εἶναι. ⁴⁾ Rep. IV, 439 B C (ἐνεῖναι: μὲν ἐν τῆ ψυχῆ αὐτῶν τὸ κελεῖον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλῆον) u. D. 435 B: καὶ τὸν ἕνα ἄρα . . . τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῆ ἔχοντα κτλ. In den Gesetzen, welche allerdings die Seelentheilung nicht mehr sicher festhalten und es IX, 863 B unentschieden lassen, ob der θυμός ein Theil oder Zustand der Seele sei (εἴτε τι μέρος εἴτε τι πάθος), wird I, 644 C ff. das Individuum als Einheit (ἕνα) genommen, welcher Lust und Schmerz, Zuversicht und Furcht und Ueberlegung als πάθη angehören.

Freilich wie diese Einheit der Seele mit ihrer Dreiheit vereinbar sei, wie die Seelentheile aufeinander zu wirken und miteinander in einer Gesamtseele zu sein vermögen, hat uns Platon mit keinem Wort angedeutet; er scheint sich daher auch speciell diese Frage nicht vorgelegt zu haben, obwohl er sich sonst angelegentlichst mit der Vereinbarkeit des Einen und Vielen beschäftigt hat. (Phileb. 15. 16.) Die weitere Frage aber, ob die platonischen Seelentheile substantiell oder nur begrifflich verschieden seien, so wichtig sie für die allgemeine Geschichte der Psychologie ist, hat für unsere Zwecke keine sachliche Bedeutung mehr,¹⁾ da aus ihrer Behandlung gar keine nähere Aufklärung für die platonische Psychologie des Begehrens zu gewinnen wäre; für diese genügt es vollständig die psychologische Einheit der Seele als die Lehre Platons festgestellt zu haben. Nur das Eine wollen wir noch hervorheben, dass als Träger des Bewusstseins, wenn wir überhaupt diesen Begriff auf Platons Psychologie anwenden dürfen, der rationale Seelentheil zu fungiren scheint. Wenigstens nimmt er nach seiner Zeichnung eine hervorragende centrale Stellung zu allen psychischen Vorgängen ein,²⁾ kennt die Aufgaben und Bedürfnisse aller Seelentheile, bestimmt das Maas ihres Thuns, die Mittel und Wege ihrer Befriedigung;³⁾ er ist nach dem bedeutungsvollen Bilde im Staate „der innere Mensch im Menschen“ (τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) d. h. nach dem Sinne des Gleichnisses das eigentlich Seelische in der Seele.⁴⁾ Wie er aber trotz der Dreitheilung eine solche Stellung einnehmen könne, bleibt abermals unaufgeklärt.

¹⁾ Vgl. Arist. Eth. Nic. I, 13. 1102a 28 ff.: ταῦτα δὲ (näml. λογιστικόν und ἄλογον) πότερον διώριζται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μέρη . . . ἢ τῶ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκίτα, καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κορτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν. ²⁾ Vgl. z. B. Phaedr. 253 E. 254 A bezüglich der Entstehung der Liebe. ³⁾ Rep. IV, 441 E. 442 C, VI, 484 D E, IX, 582 A ff. 586 D E. 587 A. 589 A B. ⁴⁾ Rep. IX, 588 C D E, 589 A B. Schultess a. O. S. 51.

§ 19. Arten der Triebe. Liebestrieb.

Unter den von Platon aufgeführten, in der Natur des Menschen wurzelnden Begehungen lassen sich sehr leicht die Haupttriebe der neuern Psychologie wiedererkennen. Wir unterscheiden dieselben zur leichtern Uebersicht in allgemeine und besondere, jene der Gesamtseele, diese den einzelnen Seelentheilen angehörig. Die besonderen Triebe, in der Organisation des Leibes und der Naturbeschaffenheit der Seele begründet, ¹⁾ sind uns im Wesentlichen bereits aus den Untersuchungen des vorigen Paragraphen bekannt: der konkupiscible Seelentheil ist der Sitz des Selbsterhaltungs- und des Gattungstriebes, ²⁾ der irascible Sitz des Ehrtriebes, der rationale Sitz des Wissenstriebes. ³⁾ Mit diesen Haupttrieben sind dann wieder andere verbunden, welche offenbar auf die für die Erfüllung des Haupttriebes nöthigen Mittel sich richten. So ist mit dem Selbsterhaltungstrieb der Erwerbstrieb, mit dem Wissenstrieb der Wahrheitstrieb und eine ganze Reihe sekundärer Eigenschaften verbunden. ⁴⁾

Ueber diesen besonderen Trieben stehen dann als allgemeine obenan der Glückseligkeitstrieb und die Selbstliebe (ἡ ἑαυτοῦ φιλία), die sich in den Lehrbüchern der Psychologie bis in die neueste Zeit fortgeschleppt haben. Der Glückseligkeitstrieb liegt der ganzen platonischen Auffassung vom Begehren zu Grunde, da ja alles Streben und Handeln nur als ein Korrelat zur Glückseligkeit hingestellt wird. Er

¹⁾ Tim. 88 B: διττῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θεϊότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως.
²⁾ Rep. IX, 580 E. 436 A. Tim. 70 D. 91 A (τὸν τῆς ξυνοουσίας ἔρωτα). Tim. 91 B (τοῦ γεννᾶν ἔρωτα). Legg. VI, 782 E. 783 A. ³⁾ Rep. 581 A B C. Vgl. Aristot. Metaph. A 980a 21: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Doch s. Bonitz II, 36 sq. Die drei φιλίαι der Republik, die besonders auch bei der Erklärung des Triebes V, 475 A med. B nacheinander als Beispiele aufgeführt werden, kehren auch im Timaios wieder. 42 A. 69 D. 70 A B C D. 77 B. 88 B. 89 E. 90 B. ⁴⁾ Rep. 580 E. 485 B ff.

ist daher mit dem allgemeinen „Grundwillen“ oder der allgemeinen „Liebe“ des Guten identisch, tritt aber auch geradezu mit dem uns geläufigen Namen als ἐπιθυμία τοῦ εὐδαιμονεῖν auf. ¹⁾ Die Selbstliebe dagegen scheint nur eine den meisten Menschen eigene rohere Form des Glückseligkeitstriebes zu sein. ²⁾

Unter den sinnlichen Trieben sucht unser Philosoph im Timaios namentlich den Geschlechtstrieb und seine Heftigkeit auf organische Bedingungen zurückzuführen und es ist dabei interessant zu sehen, wie er, der mythischen Darstellung des Dialoges treu bleibend, das Angeborensein und die Dauer dieses Triebes dadurch zum Ausdruck bringt, dass er ihn zu einem selbständigen in den Geschlechtsorganen wohnenden, lebendigen Wesen hypostasirt. ³⁾

In diesem Zusammenhange muss auch die Lehre von der Liebe, soweit sie der Psychologie angehört, ihre Stelle finden. Die ganze geistvolle Ausführung über den Eros, welche Platon im Gastmale seinem Lehrer in den Mund legt, bewegt sich ja streng auf dem Grund seiner Psychologie des Begehrens und stimmt namentlich mit seiner Lehre vom Triebe überein. Ja der Eros stellt alle eben aufgeführten Haupttriebe in spezifischer Gestalt und vertiefter Fassung dar und es wäre nicht schwer, die ganze Psychologie des Begehrens auf der Lehre vom Eros aufzubauen.

Im weitern Sinne nämlich ist die Liebe nichts anderes als das in der Natur begründete, allen Menschen gemeinsame Begehren, ist der nie erlöschende Trieb nach Glückseligkeit oder nach dem bleibenden Besitz des Guten. Symp.

¹⁾ Symp. 205: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν . . . οἱ εὐδαιμόνες εὐδαιμόνες . . . Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότρεα κοινὸν οἶσι πάντων ἀνθρώπων κτλ. πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν . . . ἔρωσ παντί. Euthyd. 278 E: εὐδαιμόνες εἶναι προθυμούμεθα πάντες. 282 A. ²⁾ Legg. V, 731 D E: πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν . . . ὃ λέγουσιν, ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστι κτλ. ³⁾ Tim. 70 D. 86 C D. 91 A B C.

205. 206 A: Ἔστιν ἄρα ἐυλλήβδην . . . ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ. (Vgl. S. 48.) Im engern Sinne dagegen ist Liebe der Glückseligkeitstrieb nur in der begränzten Form des Zeugungstriebes. Da nämlich die Liebe das Gute dauernd besitzen will, begehrt sie nothwendig nach Unsterblichkeit, und da diese für sterbliche Wesen nur durch Zeugung ¹⁾ erreichbar ist, verlangt sie nothwendig nach Zeugung. ²⁾ Liebe im engern Sinne ist also der Trieb sich das Gute und dessen bleibenden Besitz durch das Mittel der Zeugung zu gewinnen, tritt also mit Rücksicht auf das Mittel, nach welchem sie nothwendig begehrt, als Zeugungstrieb auf. Darum sind auch alle Menschen mit Fruchtkeimen versehen sowohl dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie in einem gewissen Alter stehen, strebt unsere Natur zu erzeugen, κροῦσι γὰρ . . . πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὴν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις. Symp. 206 C.

Dieser Zeugungstrieb steigt nun auf den Stufen einer langen Liebesleiter, ³⁾ wie die Neuplatoniker sagten, empor, tritt aber namentlich in drei Hauptstufen (Hauptformen) auf, welche den drei Theilen der Seele und den ihnen einwohnenden Trieben entsprechen. ⁴⁾ Ueber der sinnlichen (geschlechtlichen) Zeugung erhebt sich nämlich die geistige in zwei Absätzen, als unphilosophische und als philosophische oder als sinnlich geistige und als rein geistige.

a) Zu unterst liegt der sinnliche Zeugungstrieb, der auf Begattung mit dem Weibe geht und durch Kindererzeugung Unsterblichkeit, Andenken und vermeintliche Glückseligkeit

¹⁾ Symp. 206 B D. 207 A u. D: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ. Aristoteles hat diesen Gedanken Platons sogar mit Reminiscenzen seines Wortlautes sich angeeignet. An. B. 2. 426 A ff. ²⁾ Symp. 206 C E. 207 A D. Vgl. Legg. IV, 721 B C. ³⁾ Ueber die ἀναβαθμοὶ der Liebe siehe Symp. 210, 211 A B C. ⁴⁾ Vgl. Hermann, Plat. Phil. I, S. 522. Susemihl a. O. I, 397.

gewinnen will: 1) der Eros auf der Stufe des ἐπιθυμητικόν.

b) Darauf folgt der geistige, aber von der Begleitung sinnlicher Antriebe noch nicht freie Zeugungstrieb, darauf gerichtet in Gemeinschaft mit Geliebten tüchtige, ewigen Nachruhm sichernde Werke hervorzubringen: 2) der Eros auf der Stufe des θυμοειδές (φιλότιμον).

c) Von jeder sinnlichen Motivation gereinigt geht der rein geistige Trieb darauf die Fruchtkeime der Ideen in sich und anderen zu entwickeln, geht also auf Erzeugung der Erkenntniss und Verwirklichung der Ideen; 3) der Eros auf der Stufe des λογιστικόν (φιλόσοφον).

So wirbt also die Liebe, der dreigetheilten Seele entsprechend, um dreierlei Arten der Befriedigung und schafft auch eine dreifache Unsterblichkeit: in der Gattung, im Nachruhm, im Anschauen und Nachbilden der Idee. 4)

Da nun das Sterbliche durch diese Formen des Fortlebens an der Unsterblichkeit theil hat, durch Unsterblichkeit aber dem Göttlichen ähnlich wird, 5) so ist offenbar, dass der Liebestrieb des Menschen auf allen drei Lebensstufen nach der Verähnlichung mit Gott gerichtet ist. — So kehrt jener

1) Symp. 208 E: Οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες . . . κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσι, διὰ παιδογονίας ἀθανάσιαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς αἰόνται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα πορίζομενοι.

2) Symp. 209 u. 208 C D E. Dass diese Stufe des Eros der Stufe des mittleren Seelentheils entspricht, erhellt klar daraus, dass die φιλοτιμία (208 C ff.) als der Kern des unphilosophischen geistigen Zeugungstriebes behandelt und alle unphilosophische Tugend auf das Motiv der Ehre zurückgeführt wird. 208 C: εἰ ἐθέλεις εἰς τὴν φιλοτιμίαν βλέψαι . . . ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ γενέσθαι καὶ κλέος . . . ἀθάνατον καταθέσθαι κτλ. 208 D: οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς περὶ ἐκωτῶν ἔσεσθαι κτλ.

3) Symp. 211, besonders D E. 212 A.

4) Nicht bloss bei der allgemeinen Charakterisirung des Zeugungstriebes, sondern auch bei der Vorführung seiner Hauptstufen insbesondere wird das Streben nach Unsterblichkeit immer neu hervorgehoben. 207 A D. 208 B u. E. 209 C D. 212 A. 5) Symp. 208 A extr. B.

Satz von dem höchsten Ziel des Strebens, den wir bereits oben S. 52 ff. kennen gelernt haben, in erweiterter Fassung auch in der Lehre von der Liebe wieder.

Wir scheiden von diesem Gegenstande mit der kurzen Bemerkung, dass es für die Psychologie, Ethik und Kulturgeschichte von gleich grossem Interesse wäre eine gründliche Geschichte der Lehre von der Liebe zu besitzen, von Platon angefangen durch den Neuplatonismus, die Scholastik und Renaissance hindurch bis herab auf Spinoza, ¹⁾ Herder und selbst Schopenhauer.

Nach dieser Uebersicht der Triebe gehen wir an eine nähere Betrachtung der drei Arten von Begehungen.

§ 20. Die drei Hauptklassen der Begehungen.

Die Begehungen zerfallen entsprechend den drei Seelentheilen in drei grosse Hauptklassen. Im Allgemeinen geht nämlich jede Begehrung auf Beseitigung eines mangelhaften und Herstellung eines befriedigenden Zustandes; ihr Unterschied liegt daher nach Platon nur darin, welcher Stufe des Seelenwesens der betreffende Mangel angehört und das begehrte Objekt zur Befriedigung dient. Etwas anderes ist dem begehrliehen, etwas anderes dem irasciblen und wieder etwas anderes dem rationalen Seelentheile ein Gut. Begehungen des ἐπιθυμητικόν, des θυμοειδές und des λογιστικόν oder Begehungen nach den diesen Seelentheilen entsprechenden Gütern werden also die drei Hauptklassen der Begehungen bilden.

1. Die Begehungen des untersten Seelentheils oder die durch den Körper vermittelten (αί διὰ τοῦ σώματος ἐπιθυμίαι) mögen vorangehen. Sie zerfallen selbst wieder in unmittlere und mittelbare, nothwendige und überflüssige.

Ist das Verlangen nach Wohlsein überhaupt dem Menschen angeboren, so hat der begehrliehe Seelentheil insbesondere den Trieb alle in der Natur des Leibes begründeten

¹⁾ Amor intellectualis.

Bedürfnisse (*ἔσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἵσχει φύσιν* Tim. 70 D) zu befriedigen, also die körperliche Unlust zu beseitigen und dafür die Lust körperlichen Wohlseins zu geniessen. ¹⁾

Aus der Gesamtheit der Begehungen, welche unmittelbar hieher gehören, pflegt Platon namentlich drei Gruppen: die Begierden nach Speise, Trank und Liebesgenuss — also nach Erhaltung des Individuums und der Gattung — hervorzuheben. ²⁾ Kurz und bezeichnend sagt er darüber in den Gesetzen: „Ich sehe, dass bei dem Menschen alles von einem dreifachen Bedürfniss und Begehren abhängt . . . Dies sind Essen und Trinken gleich nach der Geburt, in Bezug auf welches jedes lebende Wesen einen angeborenen Trieb (*ἔμφυτον ἔρωτα*) besitzt; das dritte und grösste Bedürfniss aber und der mächtigste Trieb bricht zwar der Zeit nach zuletzt hervor, entflammt aber die Menschen durchaus am heftigsten zu rasendem Verlangen, der Trieb nach Fortpflanzung des Geschlechts, in höchster Leidenschaft entbrennend.“ ³⁾ Derselbe führt, wie es in der Republik heisst, mit einer angeborenen, „nicht mathematischen, sondern erotischen Nothwendigkeit“ die Geschlechter zur Vermischung. ⁴⁾

Das Charakteristische dieser Begehungen liegt darin, dass sie von leiblichen Zuständen ausgehen und auf solche sich zurückbeziehen, also nicht bloss *διὰ σώματος*, sondern auch *διὰ σώμα* entstehen. ⁵⁾ Ihre physiologische Basis, von der wir bereits im vorigen § gesprochen, wird manchmal, namentlich im Phaidon, so stark und einseitig hervorgehoben, dass der falsche Schein entstehen kann, der Leib selbst sei Prinzip und Träger dieser Vorgänge. Die richtige

¹⁾ Legg. VI, 782 E: *τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τὰς περὶ ἅπαντα ταῦτα ἀποπληροῦντα λύπησιν τῆς ἀπάτης ἀεὶ . . . σφῶς ἀπαλλάττειν.*

²⁾ Rep. IV, 436 A. 439 D. IX, 580 E. Tim. 70 D. Phaed. 64 D.

³⁾ Legg. VI, 782 E. 783 A. vgl. VIII, 831 E. ⁴⁾ Rep. V, 458 D: *ὅπ' ἀνάγκης . . . τῆς ἐμφύτου ἄξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μίξιν . . .*

Ὁ β' γεωμετρικαῖς γε . . . ἀλλ' ἔρωτικαῖς ἀνάγκαις . . . ⁵⁾ Tim. 88 B.

Auffassung ergibt sich aus dem, was oben S. 62 f. über die sinnliche Begierde gesagt wurde.¹⁾

Mit diesen Begierden nach Speise, Trank u. s. w., welche sich unmittelbar auf leibliche Zustände beziehen, ist der Umfang des sinnlichen Begehrens nicht erschöpft; es gesellen sich noch abgeleitete Begehren hinzu. Jene ursprünglichen fordern nämlich zu ihrer Befriedigung den Besitz und Gebrauch von verwendbaren Sachen (*διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι* Rep. IX, 580 E extr.), daher richtet sich das Begehren auch auf diese Mittel und die konkupiscible Seele wird Sitz des Erwerbtriebes und der Gewinnsucht (*φιλοχρήματον* und *φιλοκερδές*).

Auf diesem Punkt zeigt sich schon sofort, dass die platonische Seelentheilung für die Unterscheidung der Begierden keine feste Grenze zieht. Die Begierden entstehen zwar auf dem Boden eines bestimmten Seelentheils, empfangen aber häufig ihre weitere Gestaltung und Wirksamkeit durch das Eingreifen eines andern. So ist es bei den sinnlichen Begehren der Fall. Denn da jede complicirtere Befriedigung derselben, namentlich der Erwerb der Mittel, Kenntnisse, Nachdenken und Berechnung voraussetzt, so reicht offenbar das Vermögen des konkupiscibeln Seelentheils allein zur Hervorbringung und Befriedigung dieser Begierden nicht aus, sondern es muss nothwendig der denkende eingreifen. Platon hat auch nicht versäumt diesen Umstand, durch

¹⁾ Platon lässt es auch im Phaidon nicht an klaren Aeusserungen fehlen, wornach Lustgefühle und Begierde, wenn auch durch den Körper veranlasst, doch der Seele angehören. Der Leib ist ja nur ein Werkzeug der Seele, wenn auch ein ungefügtes, die Klarheit geistiger Aktion trübendes. 79 C. 65 A extr. B. Die vier „Grundaffekte“: Freude und Trauer, Furcht und Begierde, obwohl aus dem Verkehr mit dem Leibe stammend, gehören doch der Seele an, wie klar hervorgeht aus 83 B C D, besonders aus der Stelle, ὅτι ψυχῇ παντὸς ἀνθρώπου ἅμα τε ἡσθῆναι ἢ λυπηθῆναι κτλ. Daher heisst es Phaed. 65 A, dass die sinnlichen Begierden *διὰ τοῦ σώματος εἶσι*, nicht einfach *σώματος εἶσι*. Diese Stellen scheint Hirzel a. O. übersehen zu haben. Vgl. oben S. 63, 1.

welchen die Grenze der sinnlichen Begierden theilweise verwischt wird, wiederholt ausdrücklich hervorzuheben. Das Vernünftige im Menschen ist ja der natürliche Führer der beiden anderen Seelentheile, der ihre Begierden richtig leitet und sie zu den ihnen bestimmten Gütern und Lustgefühlen bringt.¹⁾ Umgekehrt aber wird die Grenze auch wieder durch das Uebergreifen des konkupisciblen Seelentheils verrückt, wenn er sich der Lenkung der Vernunft entzieht und selbst die Herrschaft gewinnt. Denn dann nimmt er den denkenden Seelentheil in seinen Dienst und zwingt ihn nur „nach unten“, in die Erscheinungswelt, sich zu wenden, nur auf Wege des Erwerbs zu sinnen und solche Kenntnisse, die zu Besitz und Genuss führen, sich zu verschaffen.²⁾

Die Differenzirung des sinnlichen Begehrens, die Spezifizirung des qualitätslosen Begriffs der Begehrung, den Platon in der Republik herauszustellen sucht,³⁾ geschieht durch die Besonderheit der begehrten Gegenstände. Die konkrete Begehrung richtet sich auf eine konkrete Form der Befriedigung und somit auf konkrete Objekte und erhält durch diese ihre nähere accidentelle Bestimmung.⁴⁾ Auf diese Weise vermag sich das sinnliche Begehren bei dem rastlosen Werdeprocess des Körpers über eine unermessliche Vielheit von Gegenständen auszubreiten und nimmt den weitesten Raum im Seelenleben ein. Jenes „vielköpfige Thier“ der Begierlichkeit, welches das Vermögen hat die mannigfachsten Formen seines Erscheinens aus sich selbst zu erzeugen und wieder zu verändern, ist grösser als die beiden anderen Seelentheile.⁵⁾

Schliesslich gedenken wir noch der von Platon zur Unterscheidung von Charakterformen benützten Eintheilung der Be-

¹⁾ Rep. IV, 441 E. IX, 586 D E. Tim. 71 A. ²⁾ Rep. VII, 519 A. VIII, 553 C D. IX, 581 D. 590 C. Legg. VIII, 831 B. Phaed. 66 C.

³⁾ Rep. IV, 437 D ff. Vgl. Schultess a. O. S. 7. Funke, Lehre Platons von den Seelenvermögen, Paderborn 1878, S. 9 f. ⁴⁾ Rep IV, 437 E. 438. ⁵⁾ Rep. IV, 442 A. IX, 588 C D. Vgl. auch Phaedr. 238 A. Legg. II, 689 B.

gierden in nothwendige und nichtnothwendige. Jene nämlich, die wir gar nicht abweisen können, und solche, deren Befriedigung uns Nutzen bringt, sind „nothwendige“, treten auch als erwerb- und sparliebend auf; die übrigen sind nicht nothwendige, verschwenderisch, auf Lust und Glanz gerichtet. ¹⁾

2. Die Begéhungen des θυμοειδές sind, wie wir wissen, auf Geltendmachung der Persönlichkeit — zunächst im fremden Urtheil, dann aber in tieferer Fassung auch vor dem innern Selbsturtheil — gerichtet. ²⁾

Mittel zur Befriedigung dieser Begehungen ist der Besitz, der Erwerb oder das Vollbringen dessen, was nach der Meinung des Handelnden als ehrenvoll gilt, wie Macht (κρατεῖν), Ueberlegenheit (Sieg, νικᾶν), guter Ruf (εὐδοκίμειν), insbesondere aber, so lange die Richtung des irascibeln Vermögens naturgemäss bleibt, eifervolles Eintreten für das Recht, muthiger Widerstand gegen das Unrecht, und namentlich unerschütterliches Festhalten an den von der Verurtheilung ergangenen Geboten. ³⁾

Wie sich aus diesem letztern ergibt, ist auch hier wieder die Grenze zwischen den Seelentheilen und ihren Begehungen keine feste. Der Werth der Persönlichkeit kann in materiellen Besitz, also in ein Gut der konkupisciblen Seele gelegt, die Ehre kann aber auch in dem Wissen, also in einem Gut des obersten Seelentheils gesucht werden. ⁴⁾ Die Vernunft ist es, die das naturgemässe Gut des θυμοειδές feststellt und daher auch berufen ist seine Begehungen richtig zu leiten. ⁵⁾

3. Die Begehungen des λογιστικόν sind in ihrem Kerne idealer, rein geistiger Natur. Der vernünftige Seelentheil, dem sie angehören, ist ganz und gar auf das „Wissen der Wahrheit“ gerichtet ⁶⁾ und gelangt daher nicht

¹⁾ Rep. VIII, 558 D — 559 C: . . . ἄς τε οὐκ ἂν οἶοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι . . . καὶ ὅσα ἀποτελούμενα ὠφελούσιν ἡμᾶς. τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐπίεσθαι ἡμῶν τῆ φύσει ἀνάγκη κτλ. IX, 572 C. ²⁾ S. oben S. 117. Rep. IX, 581 A. ³⁾ Rep. IV, 440 C D. 442 C init. ⁴⁾ Rep. IX, 582 C. VIII, 553 D. ⁵⁾ Rep. IV, 441 E. 442 C. IX, 586 D. ⁶⁾ Rep.

zur vollen Befriedigung, bis die Seele zur reinen Intelligenz geläutert ist.¹⁾

Die Sinnesanschauungen geben nämlich kein wahres Wissen, da ihre veränderlichen und vergänglichen Objekte selbst kein richtiges Sein und keine rechte Wahrheit haben.²⁾ Ebensovienig bietet die auf Grund solcher Anschauungen sich aufbauende Vorstellung ein wahres Wissen, da sie ebenfalls nur auf die Erscheinungswelt geht, welche kein wahres Sein hat und in ihrer Wandelbarkeit selbst der tiefern Erklärung bedarf;³⁾ selbst die richtige Vorstellung (ὁρθὴ δόξα) ist noch kein Wissen, weil ihr die Einsicht in die Gründe der Dinge (αἰτίας λογισμός) fehlt.⁴⁾ Die Natur des vernünftigen Vermögens, das auf Wissen der Wahrheit geht, treibt daher dazu die Erscheinungswelt zu überschreiten und die hinter derselben stehenden unwandelbaren Gründe der Dinge zu erfassen. Denn wirkliches Wissen wird erst die Erkenntniss, welche sicher und unwandelbar ist sowohl formal durch ihre Begründung⁵⁾ als material durch ihre Objekte.⁶⁾ Das erstere gewinnt sie durch Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Sache, das andere durch ihre Beziehung auf

IX, 581 B: πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν αἰεὶ τέταται. VI, 490 A. 485 C D: τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν . . . Τὸν . . . φιλομαθῆ πάσης ἀλήθειας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὁρέγεσθαι.

1) Phaed. 66 E. 67 A B. 2) Phaed. 79 C: ἡ ψυχὴ ὅταν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὀρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθητικῆς . . . τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτά ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται κτλ. 65 A B. 66 A. 3) Ueber den Unterschied von Vorstellung und Wissen s. Rep. V, 479 A D E und die folgende Anmerkung. 4) Men. 97 A ff. 98. Symp. 202 A. Tim. 37 B C. 51 E. 5) Men. 98 A: αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς . . . οὐ πολλοῦ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ . . . ἐπειδὴν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι. καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης ἐστὶ καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης. Symp. 202 A: τὸ ὁρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὐτε ἐπιστασθαι ἐστὶ κτλ. 6) Rep. X, 611 E. Tim. 51 D E. 52 A. Phaed. 79 D. Vgl. S. 136, 2.

Gegenstände, welche wahrhaft sind d. i. welche ungeworden und unvergänglich in ewiger Identität mit sich verharren. Solche Objekte sind nur die Ideen, zu denen die vergänglichen Einzeldinge, diese Objekte der Meinung, nur wie die gleichnamigen, entstehenden und wieder vergehenden Abbilder sich verhalten. Der Trieb nach wahren Wissen (τὸ φιλόσοφον) oder nach dem Wissen der Wahrheit charakterisirt sich daher als Liebe zu solchem Forschungsobjekt, „welches den Schleier lüftet von jenem Sein, das ewig und keiner Veränderung unterworfen ist“, charakterisirt sich als Streben das Ewige und Unwandelbare zu erfassen.¹⁾ Während der Mensch auf der Stufe der Vorstellung z. B. schöne Einzeldinge, wie schöne Stimmen, Farben, Gestalten liebt, aber keinen Sinn für das Schöne an sich selber hat, strebt der vom Wissenstrieb Geleitete über alle Einzelercheinungen hinaus das immer sich selbst gleiche, unwandelbare und daher wahrhaft seiende Schöne (die Idee des Schönen) zu ergreifen.²⁾ Den Abschluss des Erkenntnisstrebens und volle Befriedigung erreicht daher die vernünftige Seele erst beim höchsten Wesen der intelligiblen Welt, welches der abschliessende Grund von allem und daher auch das oberste Erkenntnisobjekt (μέγιστον μάθημα) selbst ist, d. i. bei der Idee des Guten oder dem Guten an sich selbst.³⁾ Die Idee des Guten, dieser letzte Grund aller Erkennbarkeit der Dinge wie der Erkenntniskraft des Geistes,⁴⁾ ist also auch das höchste Ziel des spekulativen Strebens, des, wenn ich mich so ausdrücken darf, theoretischen Begehrens.

Aber das Theoretische trägt unmittelbar auch das Prak-

¹⁾ Rep. VI, 485 B: μαθήματός γε αἰεὶ ἐρῶσιν, ὃ ἂν αὐτοῖς ἀηλοὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὐσης κτλ. Phaed. 65 C: ὁρέγεται τοῦ ὄντος.

²⁾ Rep. V, 476 B ff. 480 A. VI, 484 B. vgl. 490 A. Symp. 210 E. 211.

³⁾ Rep. VII, 532 A: ὅταν τις τῶν διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθητῶν διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμῶν καὶ μὴ ἀποστῆ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. 517 B extr.

⁴⁾ Rep. VI, 505 A, VII, 508 ff. 517.

tische an sich; beide Seiten sind wohl logisch zu unterscheiden, aber nicht real zu trennen. Die Thätigkeit des Erkennens ist nämlich bedingt durch eine angeborne Liebe zu ihren Objekten; ¹⁾ und das Erkennen selbst ist ein geistiges Ergreifen, ein liebendes Aufnehmen und Umfassen dieser Objekte (der Ideen), und wirkt daher nothwendig auch als ein Nachahmen und Abbilden derselben, als ein Formen seiner selbst nach diesen ewigen Mustern. ²⁾

So ist also der Wissenstrieb (τὸ φιλόσοφον) im tiefsten Grunde auch das in der Menschennatur angelegte Streben nach Darstellung der Ideen, nach Verähnlichung mit den ewigen Vorbildern, insbesondere nach Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις τῷ θεῷ). (Vgl. S. 51 f. 128.)

Die geistige Begierde bedarf aber zu ihrer Realisirung noch mannigfacher Mittel und durch das Verlangen derselben erweitert sich ihr Gebiet. Wie nämlich der Selbsterhaltungstrieb wegen des Bedarfs brauchbarer Sachen zum Erwerbstrieb wurde, so dehnt sich auch das geistige Begehren auf gewisse Bedingungen des Erkennens aus.

In den Augen Platons, welcher die wahren Gegenstände des Wissens in eine übersinnliche Welt verlegt, er-

¹⁾ Rep. V, 476 B. 479 E extr.: Οὐκοῦν καὶ ἀσπάξασθαί τε καὶ φιλεῖν τούτους (die Erkennenden) μὲν ταῦτα φήρομεν, ἐφ' οἷς γινώσις ἐστίν. 480 A: Τοὺς αὐτὰ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζομένους φιλοσόφους . . . κλητέον. ²⁾ Das Verhältniss des erkennenden Subjekts zu den Gegenständen der Erkenntniss wird bezeichnet als Berühren und Ergreifen (ἄπτεισθαι), als zärtliches Umfassen (ἀσπάξασθαι), als liebender Verkehr (ἔυνεῖναι, ὁμιλεῖν, μιγῆναι), endlich als Nachahmen und Nachbilden (μιμεῖσθαι und ἀρρομοιοῦσθαι), welches dann auch als Gestalten seines Innern (πλάττειν ἑαυτὸν) nach den Urbildern aufgeführt wird.

Rep. VI, 484 B. 490 B (πληριάσας καὶ μιγεῖς τῷ ὄντι ὄντως). 500 B C D: Οὐδὲ . . . σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διανοίαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐπιπίλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτά αἰεὶ ἔχοντα ὁρῶντας . . . οὔτ' ἀδικῶντα οὔτ' ἀδικούμενα ὅτ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀρρομοιοῦσθαι. ἢ οἷετινὰ μιγανῆν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. D: . . . ἑαυτὸν πλάττειν.

scheint nämlich die Natur als eine dem Wissen hinderliche Schranke. Obwohl er daher auch in der sinnlichen Welt, soweit der Glanz der Ideen in ihr sich wiederspiegelt, manche wirksame Anregungen zu geistiger Thätigkeit anerkennt, ¹⁾ so wird er doch, namentlich im Phaidon und Staat, nicht müde die vielfachen Hemmungen zu schildern, welche die Sinnlichkeit mit den in ihr wurzelnden Affekten und Begehungen dem vernünftigen Seelentheile bereitet. ²⁾ Soll daher die Vernunft ihre Aufgabe erfüllen können, muss nothwendig die Schranke, die ihr in dem Leibe gesetzt ist, möglichst aufgehoben und der Druck des Gefängnisses, der von der sinnlichen Begehrlichkeit stammt, ³⁾ möglichst erleichtert werden. Das Wissensstreben wird daher nothwendig als eine Arbeit zur Ueberwindung der genannten Schranke, als ein Kampf zur Befreiung des Geistes auftreten. Die vom echten Wissenstrieb Erfüllten begehren und streben daher nach dieser Vorbedingung alles Wissens, sie begehren darnach die Vernunftseele möglichst von den Banden der Sinnlichkeit zu lösen, sie in ihr eigenes Centrum zu sammeln und ihr so die Entfaltung ihres wahren Wesens zu ermöglichen (Λύειν . . . αὐτὴν προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς . . . , αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν Phaed. 67 D E). ⁴⁾ Darum schränken sie den Verkehr der Seele mit dem Leibe und die Befriedigung seiner Bedürfnisse auf das engste Mass des Nothwendigen ein d. h. sind mässig (σώφρονες), fürchten nicht leibliche Unlust und Gefahr d. h. sind tapfer (ἀνδρεῖοι) u. s. w. Der Beweggrund, von dem sie sich bei diesem Verhalten leiten lassen, ist nicht Furcht vor Vermögensverlust, wie beim Erwerb-

1) Namentlich im Gastmal. 2) Phaed. 65 C E. 66 A C ff. 79 C D. 81 B. 83 A. Rep. IX, 611. 3) Phaed. 82 E: . . . τὸ εἶργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν κτλ. 4) Phaed. 82 C: ἀλλὰ τούτων ἕνεκα . . . οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν κτλ. 83 A B: . . . ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν . . . λογιζομένη ὅτι κτλ. 83 E.

liebenden (*φιλοχρήματος*), nicht Furcht vor Unehre und Schande, wie beim Ehrliebenden (*φιλότιμος*), sondern einzig und allein die Erkenntniss, dass solche Enthaltbarkeit und Stärke die unerlässliche Vorbedingung ist, um die Seele zu reinigen und zur Anschauung des Seienden zu erheben. ¹⁾ Um das Wissen sich beeifern heisst daher auch so viel als die Seele mit Besonnenheit, Gerechtigkeit und anderen Tugenden zieren. ²⁾

So umspannt denn das *λογιστικόν* die Aufgaben nicht bloss der theoretischen, sondern auch der praktischen Vernunft, ist nicht bloss Erkenntnisskraft, sondern auch rationales Begehren, und in Uebereinstimmung mit dieser Auffassung lässt Platon in der *φύσις φιλόσοφος* mit dem Wissenstrieb zugleich auch schon die kräftigste natürliche Anlage zu Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit verbunden sein. ³⁾

§ 21. Das Wollen im engeren Sinne.

Aus den drei Hauptquellen fliesst fort und fort eine Mannigfaltigkeit von Begehungen. Der leibliche Process der Absorption und Restitution ⁴⁾ erzeugt immer neu jene organischen Reize, die zu sinnlichen Begehungen führen; Unterricht, der Gedanken weckt, äussere Erscheinungen, die einen idealen Gehalt in sich tragen, innere Selbsterlebnisse, die einen Mangel der Intelligenz zum Bewusstsein bringen, regen die geistige Begierde an; der Kampf des Lebens und der Einfluss des landläufigen Ethos von Aussen, der Zusammenstoss sinnlicher Begierden und vernünftiger Anforderungen im Innern treibt die Aktion des eifernden Seelentheils an.

Aber die Begierde ist an sich blind und nur die ihr einwohnende Erinnerung an eine schon genossene Befriedigung ist ihre treibende Macht. ⁵⁾ Von dieser Gebundenheit

¹⁾ Phaed. 82 C. 83 E. ²⁾ Phaed. 114 E. ³⁾ Rep. VI, 485, 486. ⁴⁾ Symp. 207 D. Vgl. oben S. 84 f. ⁵⁾ S. 62 f.

kann sie nur durch das Eingreifen des vernünftigen Seelentheils befreit werden. Wir wissen bereits, dass nach Platons Lehre die Vernunft berufen ist die allgemeine Vormünderin aller Begehungen zu sein; nur sie vermag es die Mittel und Bedingungen festzustellen, durch welche der begehrlche und der eifernde Seelentheil ihre angemessene Befriedigung finden; sie ergründet endlich vor allem die Mittel und Bedingungen, unter denen der Trieb der Seele nach reiner Geistigkeit zur Erfüllung gelangen kann. ¹⁾

Durch dieses Eingreifen des denkenden Vermögens entwickeln sich nothwendig jene psychischen Vorgänge, die wir mit dem Namen des Wollens im engeren Sinne des Wortes bezeichnen. Es gesellt sich nämlich zur Begierde nothwendig der Gedanke, ob und auf welche Weise das Begehrte zu erreichen sei oder nicht. Von diesem Punkt an scheiden sich Wollen und Wünschen. Das Begehren mit der Vorstellung, dass das Begehrte erreichbar sei durch ein Handeln des Begehrenden, ist Wollen, mit der Vorstellung des Gegentheils ein blosses Wünschen. In jener Vorstellung der Erreichbarkeit liegt dem beehrten Gegenstand regelmässig eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, jedenfalls aber wenigstens Eine voran, durch welche das Eintreten des Begehrten herbeigeführt wird. Verbreitet sich nun das Begehren, von seinem Gegenstand ausgehend, über alle Glieder der Kausalreihe, so ist das Wollen vorhanden. Der beehrte Enderfolg ist der Zweck, der um seiner selbst willen, die beehrten Ursachen sind die Mittel, die um des Zweckes willen beehrt werden. Ein Begehren dagegen, dem diese Vorstellung der Erreichbarkeit fehlt, ist blosses Wünschen. ²⁾

Es erhebt sich daher die Frage: hat Platon dieses Wollen gekannt und dargestellt d. h. findet sich in seiner Psychologie die Lehre von einem Begehren des Zwecks, das sich auch planmässig ausdehnt auf die als geeignet erkannten Mittel, oder wird nach seiner Auffassung nur der Zweck

¹⁾ Vgl. S. 124, 2. 3. 4.

²⁾ Vgl. Aristot. Eth. Nic. F. 1111^b 20 ff.

begehrt, die Reihe der erforderlichen Mittel aber bloss durch eine theoretische Thätigkeit gewählt und ins Werk gesetzt?

Es ist eine herkömmliche Meinung, Platon habe das Wollen im engern Sinne gar nicht gekannt, sondern einfach die theoretische Aktion an seine Stelle gesetzt. Und gewiss finden sich auch unzählige Stellen in seinen Schriften, welche, da sie nichts von einem Begehren der Mittel sagen, dadurch den Schein erregen, dass das Handeln nur aus dem Begehren des Zwecks und einer die Mittel ergreifenden intellektuellen Aktion, einem *οἶσθαί, δοξάζειν, λογιζέσθαι* oder dergleichen zu erklären sei. Wir verweisen kurz auf die kleinen Dialoge der sokratischen Periode, in denen die Tugend durchaus ins Wissen verlegt wird und somit jenes Willenssystem, das wir zur Tugend fordern, durch einen blossen Inbegriff von Einsichten ersetzt scheint, — von Einsichten, durch welche die der Tugend zukommenden Handlungen, freilich unter Voraussetzung des allgemeinen Triebes nach dem Guten, unmittelbar erzeugt und geleitet werden.

Aber alle diese platonischen Stellen heben wohl einseitig das intellektuelle Moment des Handelns hervor, leugnen aber deshalb nicht das Begehren der Mittel; im Gegentheil muss uns alles, was wir bisher über Platons Lehre gehört haben, zu der Anschauung führen, dass er dem Begehren einen breitem Raum im psychischen Leben angewiesen habe als das blosses Verlangen der Zwecke. Jedenfalls aber hat ein so scharfsinniger Denker und aufmerksamer Beobachter wie Platon vollen Anspruch, dass man seine Stellung zum Begriffe des Wollens einer reiflichen Prüfung unterziehe und nicht nach überlieferten Schlagworten darüber urtheile.

Vor allem ist gewiss, dass Platon die Begehungen nach dem Gesichtspunkte der Erreichbarkeit oder Unerreichbarkeit des Begehrten auf das klarste von einander geschieden hat. Nur das Erreichbare, das Mögliche (*τὰ δυνατά*) ist Gegenstand der eigentlichen (zur That schreitenden) Begierde, das

Unmögliche dagegen kann nur „leere Wünsche“ (ματαιάς βουλήσεις) hervorrufen.¹⁾ Daher thut jeder, der verschiedene Handlungsweisen zu vergleichen vermag, nur dasjenige, was er für erreichbar und im Umkreis des Möglichen für das Beste hält;²⁾ und je nach Gestaltung der Umstände sieht er dem End-erfolg mit freudiger Hoffnung entgegen oder fühlt das Leid der Hoffnungslosigkeit.³⁾ Daher unterscheidet auch Platon allerwärts zwischen dem Zweck, auf den der Handelnde seine Thätigkeit bezieht, und zwischen dieser Thätigkeit oder der Art den Zweck zu erreichen.⁴⁾ Es scheinen mir demnach alle Elemente vorhanden zu sein, die zum Begriffe des Wollens gehören, vorausgesetzt dass nach platonischer Auffassung auch die Mittel ein Gegenstand des Begehrens sind. Es wird sich daher unsere Untersuchung vorzüglich um die Frage drehen, ob bei Platon das Begehren des Zwecks sich auch umsetze in ein Begehren der Mittel.

Dass eine solche Ausdehnung des Begehrens von dem Zweck auf die Mittel wirklich der Psychologie Platons eigen sei, entnehmen wir erstlich schon aus seinen Bestimmungen über das Wesen des Begehrens und dann aus einer Reihe einzelner belehrender Stellen.

Wie von dem höchsten Gut die Eigenschaft des Gut-

¹⁾ Legg. V, 744 A: τοῦτ' οὖν δὴ πολλάκις ἐπισημαίνεσθαι χρὴ τὸν νομοθέτην, τί τε βούλομαι· καὶ εἴ μοι ξυμβάλῃσι τοῦτο ἢ καὶ ἀποτυχῶν τῶν σκοποῦ. Ibid. 742 E: τούτων τὰ μὲν δυνατὰ ἐστὶ γίνεσθαι, τὰ δ' οὐ δυνατὰ· τὰ μὲν οὖν δυνατὰ βούλοισ' ἂν . . . , τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐτ' ἂν βούλοιστο ματαιὰς βουλήσεις οὐτ' ἂν ἐπιχειροῖ. Vgl. Aristot. Eth. Nic. III, 1111b 26 ff. βούλησις („Wünschen“) δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἢ μὲν βούλησις ἐστὶ καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν. ²⁾ Protag. 358 B extr.: οὐδεὶς οὔτε εἰδῶς οὔτε αἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἂ ποιεῖ καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξ ὧν τὰ βελτίω. ³⁾ Vgl. S. 67, 2 u. 68, 1. ⁴⁾ Vgl. z. B. Legg. XII, 962 B: τὸ γενῶσκον ἐν αὐτῷ πρῶτον μὲν τοῦτο, ὃ λέγομεν, τὸν σκοπὸν, . . . ἔπειτα ὄντινα τρόπον δεῖ μετασχεῖν τούτου. Rep. VI, 519 C: σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ . . . , οὗ στραζομένου δεῖ ἅπαντα πράττειν. Gorg. 507 D.

seins ausströmt auch auf alle jene untergeordneten Objekte, die zur Erreichung des höchsten nützlich, also „gut“ sind, so überträgt sich das Begehren von jenem Enderfolg oder Zweck, auf den es eigentlich gerichtet ist, auch auf alle Mittel, die zur erforderlichen Kausalreihe (Finalreihe) gehören, denn diese tragen ja das „Gute“, also das Begehrenswerthe an sich.

Diese Anschauung findet dann ihre Bestätigung in zahlreichen Stellen, zunächst in den bereits oben S. 45--47 angeführten des Lysis und Gorgias. Im Lysis lässt Platon das Begehren durch eine Reihe partikulärer Güter, deren jedes um des nächst höhern willen begehrt wird, zu einem höchsten, welches das Schlussglied der ganzen Begehrensreihe bildet, emporsteigen; auf umgekehrtem Gange lässt er es im Gorgias von dem höchsten Zweck, dem vorgestellten Enderfolge niedersteigen und sich ausdehnen auf die Mittel Dinge, insofern sie nützlich sind. Wenn nun Platon auf solcher Grundlage im Gorgias einen obersten Zweck (σκοπός) hinstellt, auf den alle Bestrebungen gerichtet sein sollen, ¹⁾ so scheint ihm dabei der Gedanke einer Zweck und Mittel planmässig umfassenden Begehrensreihe vorgeschwebt zu haben.

Im Gastmal bilden die Stufen des Eros, nach der Absicht eines kundigen Seelenleiters, ein System von ebensovielen in ihrer Abfolge planmässig gegliederten Begehrenen, deren je eine untergeordnete als Stufe (Mittel) zur höhern dient ²⁾ d. h. sie bilden ein Willenssystem zur Befriedigung des höchsten Begehrens. Ja schon die Einrichtung der menschlichen Natur zeigt in ihren Trieben eine solche Verkettung von begehrtem Zweck und begehrten Mitteln (Bedingungen), so dass das Begehren nothwendig als

¹⁾ Gorg. 507 D: οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ σκοπός εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν κτλ. Vgl. S. 141, 4. Ueber den Unterschied von σκοπός und τέλος bei Platon s. Stob. Eclog. II, 7. ed. Heeren II, p. 60.

²⁾ Symp. 208 E. 209 ff., besonders 210 A: τὰ δὲ τέλη καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, 210 E, 211 C.

Verlangen nach Unsterblichkeit und dann weiter als Zeugungstrieb auftritt. ¹⁾

Mit grosser Klarheit lehrt die Ausbreitung des Begehrens von dem Zweck auf die Mittel auch der Staat, ²⁾ indem er in seiner Unterscheidung von drei Arten des Guten die Mittel als begehrte relative Güter, hingegen den Zweck oder das eigentliche Gut als das Schlussglied der Begehrensreihe ³⁾ hinstellt. Es liegt ja nach demselben Dialoge in der Natur jedes Triebes sich auch auszudehnen auf alles, was mit dem Begehrten verwandt und zusammengehörig ist (*πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς τοῦ φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκειὸν τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν* Rep. VI, 485 C). So breiten sich nach dem belehrenden Beispiel, das wir schon kennen, die Begehren der Selbsterhaltung auch auf die zu diesem Zweck erforderlichen Mittel aus. ⁴⁾

Am weitesten aber scheint die Begierde in den Gesetzen zum Wollen entwickelt. Nicht bloss wird hier dem Begehren eine grössere Selbständigkeit eingeräumt als in anderen Werken, ⁵⁾ sondern es wird durch den neuen Tugendbegriff an dasselbe auch eine Forderung gestellt, die es nur als Wollen erfüllen kann. Die Tugend wird nämlich ausdrücklich in den Einklang des Begehrens mit der praktischen Einsicht gesetzt. ⁶⁾ Da nun diese Einsicht einen Plan des Handelns und in demselben nicht bloss den Zweck, sondern auch die geordnete Reihe der Mittel vorzeichnet; so muss das mit ihr übereinstimmende Begehren nothwendig Zweck und Mittel umfassen und als ein planmässig geordnetes System des Wollens auftreten. Es scheint mir ganz unzulässig anzunehmen, dass einem Denker wie Platon diese unmittelbare Voraussetzung seines neuen Tugendbegriffes nicht

¹⁾ Vgl. oben S. 127. ²⁾ Rep. II, 357 B C D vgl. 358 A.

³⁾ Von diesem eigentlichen Gute heisst es: *οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐπιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ἀπαζόμενοι.* ⁴⁾ S. 131. ⁵⁾ Näheres darüber weiter unten.

⁶⁾ Legg. II, 653 B: *αὐτῆ' ὁμοῦ ἢ συμφωνία* (nämlich zwischen *ἡδονή καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μίτος* einerseits, und dem *λόγος* andererseits) *ξόμπασα μὲν ἀρετῆ.* III, 688 B.

gegenwärtig gewesen sei, um so mehr als er ja eine solche Lehre im Grunde schon im Lysis vorgetragen hatte.

Dazu kommen noch mehrere bedeutungsvolle Stellen, in denen βούλησις offenbar als Wollen im engern Sinne gefasst werden muss. Die βούλησις nämlich, die im Menon noch so geringschätzig behandelt wurde und gar nicht als ein Faktor der Tugend galt, weil sie eben nur als ein Begehren des allgemeinen Zweckes aufgefasst war, ¹⁾ wird in den Gesetzen zu einer massgebenden Potenz des psychischen Lebens. Von ihr geht jetzt die Charakterbildung aus, denn „Gott hat die Ursachen einer guten oder schlechten Charakterentwicklung eines jeden seinen Wollungen (βουλήσεσι) überlassen“ und die „Umwandlung der Seele nach der Seite der Tugend oder der Schlechtigkeit erfolgt durch ihren eigenen Willen (βούλησιν) und den starken Einfluss der Umgebung.“ ²⁾ —

Wie in der Gestaltung des menschlichen Innern, so ist nach platonischer Anschauung auch in der Welteinrichtung ein Wille thätig und die wunderbare Ordnung im Lauf der Gestirne u. s. w. ist nicht bloss durch Naturursachen (ἀνάγκαις), sondern durch die Gedanken eines auf Vollbringung des Guten gerichteten Willens (διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελουμένων) hervorgebracht. ³⁾ Wenn ich mich nicht täusche, wird hier der blinden Kausalreihe eine gedankenvolle Finalreihe, der Kette natürlicher Ursachen der Plan (διάνοια) eines methodisch vorgehenden Willens gegenübergestellt, welcher an die ὄρεξις διανοητικῆς des Aristoteles erinnert.

¹⁾ Vgl. dieses Werkes Th. I. S. 54. ²⁾ Legg. X, 904 B C: τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀρῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας κτλ. Μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν . . . D: μείζω δὲ δὴ ψυχὴ κακίας ἢ ἀρετῆς ὅποταν μεταλάβῃ διὰ τὴν αὐτῆς βούλησιν τε καὶ ὁμιλίαν γενομένην ἰσχυράν κτλ. Ueber die αἰτία bei Platon vgl. Phaed. 98. 99. Eucken, Gesch. d. philos. Terminol. Lpzg. 1879, thut die Termini αἰτία und ἀνάγκη leider zu kurz ab. S. 15. ³⁾ Legg. XII, 966 E. 967 A B. Vgl. auch Tim. 41 B: τῆς ἐμῆς βουλήσεως κτλ.

An diesen Stellen, wie an manchen anderen (z. B. III, 687 E) kann βούλησις unmöglich auf die Bedeutung des blossen „Grundwillens“, der ja bei allen Menschen gleich ist, eingeschränkt sein, sondern scheint nothwendig auf das Handeln nach Plan und Vorsatz sich auszudehnen d. h. eigentliches Wollen zu bedeuten. Darum sehe ich auch in diesem Falle wieder nicht bloss Laune scherzender Etymologie, sondern einen echten begrifflichen Kern, wenn es im Kratylos heisst: ¹⁾ καὶ τὸ βούλεσθαι τὸ ἐπίεσθαι σημαίνει καὶ τὸ βουλεύεσθαι, so dass also βούλεσθαι auch das Berathschlagen und das Feststellen des Planes (βουλεύεσθαι), somit die Funktion eines weit über das bloss Begehren des Zweckes hinausgehenden Wollens in sich begreift. Demnach scheint auch der Gedanke solchen Wollens zu Grunde zu liegen, wenn im Staate IV, 442 B und anderwärts dem rationalen Seelentheil des βουλεύεσθαι, dem mittlern dagegen das Ausführen der entworfenen Pläne, das ἐπιτελεῖν τὰ βουλευθέντα zugeschrieben wird.

Unsere Untersuchung ergibt also nicht bloss, dass in der Lehre Platons über das Begehren die Ansätze vorhanden sind, aus denen sich der Begriff des Wollens im engeren Sinne entfalten muss, sondern lässt uns auch kaum einen Zweifel, dass der Gedanke desselben in Platons Geiste selbst schon aufgegangen sei. Aber unser Philosoph, der noch an den Anfängen der Seelenkunde stand, erkannte den psychologischen Werth dieses Gedankens noch nicht, daher wir bei ihm nicht nur keine Erörterung, die sich mit der aristotelischen über die προαίρεσις vergleichen liesse, sondern nicht einmal den Versuch vorfinden von dem allgemeinen Begriff des Begehrens den speciellern des Wollens erkennbar abzuscheiden. So weit er auch über Sokrates sich erhob, indem er dem Begehren eine grössere Selbständigkeit und Bedeutung im psychischen Leben einräumte, so blieb er doch wesentlich auf dem gleichen principiellen Standpunkt, wel-

¹⁾ Cratyl. 420 C.

cher den Primat des Erkennens lehrte. Das hinderte ihn, wie es scheint, das λογιστικόν, dem er doch den Charakter des Strebens und eigene Begehungen zuschrieb, in der Eigenschaft eines rationalen Begehungsvermögens weiter auszubilden und dadurch nothwendig sofort zu einer höheren Auffassung des Wollens weiterzuschreiten.

Mit der mangelnden Erkenntniss der Bedeutung des Wollens hängt dann meines Erachtens eine weitere interessante Erscheinung zusammen. Obwohl nämlich das Wollen allmählig im Tugendbegriffe Platons eine zusehends steigende Berücksichtigung findet und endlich sogar als bestimmende Macht der Charakterbildung auftritt, so suche ich doch vergebens nach einer Stelle, in welcher der Wille geradezu als Sitz des Sittlichen gefasst und mit dem Prädikate „gut“ oder „schlecht“ bezeichnet wäre, wie die προαίρεσις des Aristoteles. ¹⁾

§ 22. Wechselwirkung der Begehungen untereinander.

Bei der Verschiedenheit der Seelentheile und ihrer Interessen ist die grösste Mannigfaltigkeit der Begehungen denkbar. Da dieselben innerhalb der Einen Seele auftreten, kann es nicht fehlen, dass sie in Wechselbeziehung gerathen. Solche gegenseitige Berührung, namentlich der Kampf der Strebungen innerhalb der Seele war für Platon jene unmittelbar gewisse innere Thatsache, auf welche er seine Lehre von der Dreitheilung der Seele stützte. Obwohl er nun die Wechselwirkung der Begierden unter sich und mit anderen psychischen Vorkommnissen in keinem seiner Werke zu einem selbständigen Gegenstand der Erörterung gemacht hat, so hat er doch die Sache selbst aufmerksam beobachtet und darüber mit dogmatischer Bestimmtheit manche Lehren ausgesprochen, welche einer weitem Entwicklung der Psycholo-

¹⁾ Die ὁρθότης βουλήσεως Legg. II, 668 C bezeichnet nur das Gelingen der Absicht etwas nachzubilden, aber nicht den „guten Willen“, die recta voluntas. (Seneca, Benef. I, 6, 3, Ep. 95, 57, 115, 5.) Aristot. Eth. Nic. Γ, 1111b 30 ff. 1112a 1 ff. Ζ, 1144a 20 ff.

gie feste Anhaltspunkte boten und namentlich schon von Aristoteles weitergebildet wurden. ¹⁾ Platon konnte ja dem Gegenstande gar nicht aus dem Wege gehen, da seine Lehre von den Seelentheilen und den verschiedenen Formen des Charakters mit Nothwendigkeit darauf hinweist und insbesondere die Tugendlehre der Republik einerseits auf dem Gedanken des Gegensatzes der drei Seelentheile und ihrer Regungen, andererseits auf der idealen Forderung und Voraussetzung ihres harmonischen Zusammenwirkens ruht.

Wenn wir nun daran gehen Platons Stellung zu dem Gegenstande zu betrachten, so fällt unser Blick sofort auf die höchst interessante Erscheinung, dass er die innere Wechselwirkung in drei verschiedenen sich vertiefenden Formen ausspricht, für welche die Beispiele sich allerwärts, namentlich gleich in dem bekannten Abschnitt des Staates von den Seelentheilen und der Tugend (IV, 435 C ff) finden. Erstlich nämlich sind es die psychischen Phänomene selbst, die Platon unmittelbar in eine Wechselbeziehung gerathen lässt, wie wenn er sagt, dass der Zorn manchmal gegen die Begierde kämpfe, dass Begierden von Begierden beherrscht werden, ²⁾ dass die beiden herrschenden und treibenden Erscheinungen im Menschen, das Begehren nach Lust und das nach dem Besten strebende Urtheil, „in uns bald übereinstimmen, bald im Streite sind und im letztern Falle bald die eine bald die andere die Obmacht habe.“ ³⁾ Zweitens aber sind es dann die Seelenvermögen (Seelentheile), die er im Verhältniss der Eintracht oder des Kampfes stehen lässt, wie wenn er vom Anschluss des mittlern Seelentheils an den

¹⁾ Eine treffliche Uebersicht der aristotelischen Lehre von der Wechselwirkung der Vorstellungen findet sich bei Siebeck, *Quaestiones duae de philosophia Graecorum*. Hal. 1872, p. 5 sqq. ²⁾ Rep.

IV. 440 A: τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις. 431 C. IX, 571 B. ³⁾ Phaedr. 237 D extr. E (in der ersten noch auf vor-

platonischem Standpunkt sich bewegenden Rede des Sokrates) τοῦτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖται. ἔστι δὲ ὅτε στασιάζεται καὶ τοτὲ μὲν ἢ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἢ ἑτέρα κρατεῖ. 238 A: κρατοῦσα . . . τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμία.

rationalen, von der Unterordnung der beiden niederen unter den höchsten, von der Freundschaft und Zusammenstimmung aller drei spricht ¹⁾, oder im mythischen Bilde des Phaidros den Kampf der hypostasirten Vermögen, das Schwanken des Sieges, die Unterwerfung und Herrschaft einzelner Theile anschaulich vorführt. ²⁾ Drittens endlich wird das Individuum als das Subjekt gefasst, welches das gegenseitige Verhalten der Seelentheile ordnet, ³⁾ z. B. dem irascibeln die innere Herrschaft überträgt, unter Umständen aber diesen wieder stürzt und den konkupisciblen auf den Thron des psychischen Staates erhebt. ⁴⁾

So wird also die Wechselwirkung von den psychischen Vorkommnissen, welche sich unmittelbar in derselben befinden, zunächst auf die betreffenden Seelentheile und von diesen in die bestimmende Thätigkeit des Subjekts selbst zurückverlegt; auf diese Weise wird aber auch der Schein erregt, als ob Platon dem Subjekt zur Regelung der Seelentheile und ihrer Strebungen eine übergreifende Macht zuschreibe. Wir werden unten im fünften Abschnitt, wo von Platons Stellung zur Willensfreiheit die Rede ist, Gelegenheit haben auf diesen Gegenstand zurückzukommen und die Ueberzeugung zu begründen, dass auch die zweite und dritte der angeführten Ausdrucksweisen nichts anderes bedeuten als die erste, nämlich die Wechselwirkung der psychischen Phänomene.

¹⁾ Rep. IV, 440 E. 441 E. 442 A D. Vgl. IX, 577 D. 581 B. 586 E u. 587 A, 589 A. ²⁾ Phaedr. 253 D E. 254. ³⁾ Rep. IV, 443 D, wo es von dem innern Thun (τὴν ἐντὸς πράξιν) des Gerechten heisst: μὴ ἐάσαντα τὰ ἀλλότρια πράττειν ἑαυτον ἐν ἑαυτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ . . . ξυναρμόσαντα τρία ὄντα . . . καὶ ξυνόήσαντα κτλ. ⁴⁾ Rep. VIII, 550 A: . . . τὴν ἐν αὐτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ . . . καὶ ἐγένετο . . . φιλότιμος ἀνὴρ. 553 B extr. C D: ἐπὶ κεφαλῇν ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοσιδές . . . ἄρ' οὐκ οἶσι τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκείνον τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρηματικόν ἐγκαθίξειν κτλ.

Was nun Platon über diese Wechselwirkung gelehrt hat, ist allerdings dürftig, aber für die Geschichte der Psychologie nicht ohne Bedeutung. Es lässt sich sachgemäss in zwei Klassen scheiden: solche Bestimmungen, welche das Zusammenwirken, und solche, welche den Widerstreit der Phänomene betreffen. Eine Begehrung wird nämlich durch andere verwandte und gleiche Begehrungen verstärkt. Es ist daher möglich einer vorhandenen Begierde durch (von aussen) neu erweckte verwandte und ähnliche Begierden Hilfen zuzuführen, wodurch sie zu Macht und Uebergewicht gelangt, gerade wie in einer Stadt eine Fraktion durch den Einzug gleichgesinnter Hilfsschaaren zur Herrschaft kommt.¹⁾ Auf diese Weise kann auch eine leidenschaftliche Begierde, Wollust oder Trunksucht, in einen Schwarm vorhandener Begierden als Mittelpunkt eintreten, um den sich die übrigen wie ein Kreis von dienstfertigen, lüsternen Trabanten gruppiren. Diese mehren und nähren in der Centralbegierde den Stachel des Verlangens zu äusserster Erregtheit (ἐπὶ τὸ ἔσχατον ἀΐξουσαι τε καὶ τρέφουσαι πόθου κέντρον), so dass sie nicht ruht, bis sie die Herrschaft über alle Theile und Vorgänge der Seele gewonnen hat.²⁾

Treffen nämlich entgegengesetzte unvereinbare Begierden zusammen, so werden, offenbar nach dem Gesetz der Stärke, die einen durch die anderen abgeschwächt, beherrscht oder ganz verdrängt³⁾ — eine Erscheinung, die für Ethik und Pädagogik von höchster Wichtigkeit ist. Wenn nämlich in einem Menschen die Begierden mit grosser Inten-

1) Phaedr. 238 C: ἡ γὰρ ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν . . . ἐρρωμένως βρωσθεῖσα . . . Rep. VI, 559 E: ὡς περ ἡ πόλις μετέβαλλε βοήθησάσης τῶ ἐτέρῳ μέρει ξυμμαχίας ἔξωθεν, ὁμοίως ὁμοίῳ, οὕτω καὶ ὁ νεανίας μεταβάλλει βοήθουντος αὐτοῦ εἰδούς ἐπιθυμιῶν ἔξωθεν τῶ ἐτέρῳ τῶν παρ' ἐκείνῳ, συγγενοῦς τε καὶ ὁμοίου. 2) Rep. IX, 572 E. 573. 3) Rep. VI, 485 D: ὅτι γὰρ εἰς ἓν τι αἰ ἐπιθυμίαι σφόδρα βέπουσιν, ἕμμεν ποῦ, ὅτι εἰς τὰ λλά τούτῳ ἀσθενέστεραι, ὡς περ βέμμα ἐκείσε ἀποχωστευμένον. VIII, 554 E init. 558 D E. 559 A B. IX, 571 B.

sität auf Ein Ziel sich werfen, so treten die auf andere Objekte gerichteten desto schwächer auf oder bleiben ganz aus, „wie ein Strom, dem durch einen grossen Seitenkanal das Wasser abgegraben ist,“ ὡσπερ ῥεῦμα ἐκείσε ἀπωχρετούμενον. So lässt z. B. die Habgier ein ernstes Streben nach Schö- nem und Edlem gar nicht aufkommen; ¹⁾ eine leidenschaftliche Begierde, die, wie eben erwähnt, zum Centrum einer ganzen Gruppe sinnlicher Begierden geworden, drängt alle ihr entgegengesetzten Begierden und Maximen, welche sie in der Seele vorfindet, aus derselben hinaus (ἐάν τις ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένης χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένης, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὐτοῦ Rep. IX, 573 B). ²⁾

Umgekehrt, bei wem die Begierden ihre Richtung auf Studien (μαθήματα) und überhaupt auf geistige Beschäftigung genommen haben, bei dem wendet sich das Begehren von sinnlichen Genüssen ab und ausschliesslich den geistigen zu ³⁾ — ein Umstand, der nach Susemihl's treffender Bemerkung die sittliche Freiheit ermöglicht, indem die Begierde von innen heraus durch die Mittel der Begierde selbst d. h. hier durch die allein begehrte geistige Lust überwunden wird. ⁴⁾ Bei der grossen Mehrzahl der Menschen aber werden die sinnlichen Begierden nur durch andere niedrige Begierden oder durch Gefühle der Furcht und Scham überwunden d. h. an ihrer Befriedigung gehindert, wie wenn z. B. der Habsüchtige sich einen begehrten Genuss versagt, weil er den Vermögensverlust, der Ehrliebende, weil er die Schande fürchtet, so dass solche Menschen Lüste nur beherrschen, indem sie von anderen beherrscht werden. ⁵⁾

¹⁾ Legg. VIII, 831 C D. 832 B. ²⁾ Rep. IX, 573 A B.

³⁾ Rep. VI, 485 D vgl. IX, 585 D E. ⁴⁾ Susemihl a. O. II, 180.

⁵⁾ Phaed. 68 D E; φοβούμενοι γὰρ ἐτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι. 69 A: ξυμβαίνει αὐτοῖς κρατούμενοις ὑπ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. Vgl. Rep. VIII, 554 E: ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων.

Ein solches Niederhalten vernunftloser Begierden durch andere der gleichen Sphäre oder durch Gefühle solcher Art nennt Platon „gewaltsam“ und setzt ihm die Beherrschung und Leitung der Begierden durch die Vernunft und ihre Mittel entgegen.¹⁾ Diese tritt ein in der Tugend der σωφροσύνη. Es ist nun vom höchsten Interesse, dass Platon die Sophrosyne und die Akrasie ausdrücklich unter den Gesichtspunkt einer Wechselwirkung psychischer Kräfte rückt. Der Ausdruck „sich selbst beherrschen“ (κρείττω αὐτοῦ), der im täglichen Leben üblich ist,²⁾ sei eigentlich absurd (γελοῖον), da er dem nämlichen Subjekt entgegengesetzte Prädikate, Herrschen und Beherrschtwerden, beilege, ὁ αὐτὸς γὰρ ἐν ἅπασιν τοῦτοις προσαγορεύεται.³⁾ Das Problem sei vielmehr so zu fassen und zu erklären, dass der Mensch zweierlei Bestandtheile, einen bessern und einen schlechtern, in seiner Seele habe; und wenn nun der von Natur bessere über den schlechtern die Macht gewinne, besitze der Mensch σωφροσύνη, gerade wie der Staat, dieser Mensch im Grossen, σώφρων heisse, wenn „die Begierden des grossen und gemeinen Haufens von den Begierden und der Einsicht der wenigen Vernünftigen beherrscht werden.“⁴⁾ Auf welche

1) Rep. VIII, 554 CD. 2) Platon selbst gestattet sich denselben sehr häufig. 3) Rep. IV, 430 E. Denselben Gedanken bringt Cicero, Tusc. dissp. II, 20, 47: reliquum est, ut tute tibi imperes: quamquam hoc nescio quomodo dicitur, quasi duo simus, ut alter imperet, alter pareat. non inscite tamen dicitur. Est enim animus in partes tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers. Cum igitur praecipitur, ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem. 4) Rep. IV, 431 A: φαίνεται μοι βούλεσθαι οὗτος ὁ λόγος. ὡς τι ἐν αὐτῶ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατές ᾖ. τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ. C: . . . κρατουμένης τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττωσι τε καὶ ἐπεικαστέροις. Noch lieber fasst Platon die σωφροσύνη als die Einstimmigkeit und Harmonie des Niederen in der Seele mit dem Besseren. Rep. IV, 430 E. 431 D E.

Weise aber einerseits das Bessere im Menschen (das Vernünftige) solche Stärke gewinne, um zu herrschen, andererseits das Schlechtere (θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν) dazu komme, nicht „gewaltsam“ niedergehalten zu sein, sondern sich willig der Herrschaft zu fügen, davon wird im folgenden Abschnitt die Rede sein. ¹⁾

IV. Gestaltung des Begehrens. Charakter. Tugend und ihr Gegenheil.

§ 23. Uebersicht der Aufgabe.

Schon aus dem bisher Dargestellten geht hervor, dass es nicht dem Zufall anheimgegeben sei, welche Begehungen im Menschen auftreten, in welcher Ordnung sie aufeinanderfolgen und zusammentreffen. Nach Platons Auffassung wird vielmehr das psychische Leben und mit ihm das Spiel der Begehungen regelmässig ein individuell bestimmtes Gepräge annehmen, es wird sich zwischen den drei Theilen der Seele gerade wie zwischen den drei Ständen des Staates ein bestimmtes Verhältniss der Herrschaft und Unterordnung ausbilden, so dass man von einem Staate im Innern des Menschen und seiner Verfassung sprechen kann. ²⁾ Die Gesetze und Kräfte dieser innern Gestaltung oder der Entstehung einer bleibenden Gemütsverfassung ³⁾ hat er aber nicht in eigens der Seelenkunde gewidmeten Schriften, sondern, dem Charakter seines Philosophierens gemäss, in ethisch-pädagogischen Erörterungen, namentlich des Staates und der Leges, niedergelegt. In diesen finden wir jene psycholo-

¹⁾ Vgl. auch oben S. 120, 2. ²⁾ Rep. IX, 577 CD: τὴν ὁμοιοτήτα ἀναμιμητὸν τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός κτλ. 590 E. 591 E: ἀποβλέπων . . . πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν κτλ. 592 A: ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει X, 608 B: περὶ τῆς ἐν ἑαυτῷ πολιτείας. ³⁾ Rep. VIII, 544 E: κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς. X, 605 B: κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ ἐμποεῖν.

gischen Gesetze häufig schon in fertiger Formulirung vor, theilweise können wir sie aber aus ethischen Sätzen oder pädagogischen Weisungen leicht und sicher herausschälen. Was wir auf solche Weise den zusammenhängenden Darlegungen Platons, namentlich den genannten beiden Werken, entnehmen, ist nie bloss beiläufig hingeworfene Aeusserung, sondern gehört dem Zusammenhang der gesammten Geistesphilosophie an und hat daher durchaus dogmatische Bedeutung.

Die erste Ursache einer bestimmten dauernden Richtung des Begehrens ist in der individuellen Verschiedenheit der Naturanlage gegeben. Auf ihrem Grunde bilden sich dann zweitens durch den Lauf des Lebens und den Einfluss der Erziehung gute oder schlechte Gewohnheiten und Neigungen, deren jede einen bestimmten Charakterzug ausmacht. Als drittes Moment tritt endlich noch hinzu die grössere oder geringere Entwicklung der Vernunft (λόγος) ¹⁾. Je nach der Beschaffenheit und dem gegenseitigen Verhältniss dieser drei Momente nimmt die Gesammthaltung des psychischen Lebens oder der Charakter eine bestimmte Form an, insbesondere in der Tugend und ihrem Gegentheil.

Durch die wissenschaftliche Entwicklung dieser Anschauungen hat Platon nicht bloss die schon bei Sokrates hervorgetretenen Gedankenansätze über φύσις, ἔθος und μάθησις systematisch weitergebildet, sondern auch die einschlägige Lehre des Aristoteles in einem sehr weiten Umfange vorbereitet. Wir werden daher öfters Gelegenheit haben wenigstens in den Anmerkungen darauf hinzuweisen, wie der grosse Schüler auf den Spuren seines Meisters einhergegangen ist. ²⁾

¹⁾ Den Nachweis bringen die folgenden §§. Nach Legg. VII, 807 D erfolgt die Förderung der Seele mittels μαθημάτων τε καὶ ἐθῶν.

²⁾ Wenn Aristoteles die sittliche Thätigkeit aus drei Faktoren: Naturtrieb, Gewöhnung, Vernunft Einsicht hervorgehen lässt (ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος·

§ 24. a) Verschiedenheit der Naturanlage.

Vor allem sind die Naturanlagen d. h. die natürliche Organisation des Leibes und die Naturbeschaffenheit der Seele eine dauernde Grundlage für gleichartige psychische Regungen, insbesondere für eine gleiche Richtung der Begehungen: denn diese wurzeln ja in der Mangelhaftigkeit der Natur. ¹⁾ Aber diese Naturanlagen und die auf ihnen beruhenden Triebe sind individuell verschieden; ²⁾ die Seelen tragen schon ursprünglich jede ein eigenthümliches Gepräge und ein verschiedenes Mass und Mischungsverhältniss geistiger Kräfte — eine Verschiedenheit, welche in mythischer Darstellung anschaulich gemacht wird durch die ungleiche Befähigung der Seelen für den Aufflug zu den Ideen sowie durch die Verschiedenheit der Göttergestalten, denen sie im Umzuge folgen und deren Charakterzüge sie nachzuahmen suchen u. dgl. ³⁾

Die wesentlichste Verschiedenheit wird aber begründet durch die verschiedenen Grade der Stärke, welche den einzelnen Theilen (Grundvermögen) jeder Seele von Natur verliehen ist. In Folge dieses Unterschiedes besitzt bei den einen Seelen dieser, bei den anderen jener Seelentheil das natürliche Uebergewicht (*ἀρχή*) über die beiden anderen und kann deren Thätigkeiten hemmen oder beherrschen.

Polit. VII, 12, 6), so haben wir die Wurzeln dieser Lehre bereits bei Sokrates aufweisen können. S. dieses Werkes Th. I, S. 91 ff.

¹⁾ Tim. 88 B: διτῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους διὰ σώμα μὲν προφῆς, διὰ δὲ τὸ θεϊότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως. Vgl. S. 56. 125. 129.

²⁾ Rep. II, 370 A B: πρῶτον μὲν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὅμοιος ἐκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιεν. IV, 454. Vgl. 374 E. 411. 415. 537. Aristot. Eth. Nic. 2. 9. 1109b 2: σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἅ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν. ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν. Auch die platonische Unterscheidung von εὐφροεῖς, κακοφροεῖς und ἀνάτοι: Rep. III, 409 E. 410 A kehrt bei Aristoteles Eth Nic. X. 10. 1180a 9 wieder.

³⁾ Phaedr. 252 E. 253 A B C. Steinhart a. O. IV, 20. 84.

Darum unterscheiden sich die Menschen je nach der Art des in ihnen vorherrschenden Seelentheils, welcher ja nicht bloss Vermögen, sondern auch Trieb ist, in drei Klassen: die weisheit-, die ehr- und die erwerbliebende Gattung. 1) Innerhalb dieses Grundunterschiedes, auf welchen Platon auch die Ständegliederung seines Staates stützt, bewegen sich dann alle weiteren Verschiedenheiten, wie z. B. die natürliche Anlage zur Tapferkeit und zur Besonnenheit, die natürliche Liebe zur Wahrheit und zur Anmuth, die Schau- und Hörlust u. dgl. Namentlich haben nur Menschen mit kräftiger Vernunftanlage (zu der eine gute Erziehung tritt) einfache, massvolle, durch vernünftige Ueberlegung lenksame sinnliche Begierden; 2) umgekehrt wirkt die natürliche Uebermacht des konkupisciblen Vermögens schon ursprünglich trübend und hemmend auf das vernünftige und seine Entwicklung. 3) Die volle Gebundenheit und Verdunkelung der Vernunft aber zeigt sich an der Thierseele, welche substantiell der Menschenseele gleich ist, aber eine volle Verfinsterung des λόγος erlitten hat. 4)

Auf die verschiedene Vertheilung der Naturanlagen übt, wenn wir hier die in Mythen vorgetragenen Gründe übergehen, zunächst die Abstammung und Erzeugung den erheblichsten Einfluss, da sich die Anlagen und Eigenschaften der Aeltern auch auf die Kinder vererben und diese in der Regel um so edler geartet sind, je tüchtiger jene waren. 5) Aus

1) Rep. IX, 580 D. 581, bes. B C: Οὐλοῦν . . . καὶ ἄρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μὲν τοῦτο, τῶν δὲ τὸ ἕτερον ἐκείνων (Seelentheile), ὁπότερον ἂν τύχη; Οὕτως, ἔφη. Diese platonische Lehre ist, wie die von den Seelentheilen, in richtiger Auffassung und fast wortgetreu auf die arabische Schule der „lautern Brüder“ übergegangen. Vgl. Dieterici, die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert, Lpzg., Hinrichs, 1872, S. 72. 73. 2) Rep. III, 431 C. 3) Rep. IX, 590 C: . . . ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὐτῷ θερημάτων, ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκείνα καὶ τὰ θωπεύματα αὐτῶν μόνον δύνηται μανθάνειν. 4) Hermann, de part. animae immortalibus p. 3, init. 5) Rep. V, 459 A f.

diesem Grunde stellt unser Philosoph in seinem Staatsideal die Fortpflanzung der Bürgerschaft ganz und gar unter die Aufsicht des Staates und erwartet von dieser Leitung wie von dem sittigenden Einfluss der Erziehung eine fortschreitende Veredlung der Anlagen von Geschlecht zu Geschlecht.¹⁾ Wohl mit diesem Einfluss der Abstammung, dann mit dem Wohnplatz und dessen klimatischen Verhältnissen (Legg. V, 747 D E) hängt es zusammen, dass die Anlagen auch an ganze Nationen ungleich vertheilt sind, den Skythen, Thrakern und überhaupt den Barbaren des Nordens vorzüglich das θυμοειδές, den Phönikern und Aegyptern der Erwerbstrieb zukömmt, der Wissenstrieb aber vorzugsweise den Griechen eigen ist.²⁾

Ausserdem kommen noch Geschlecht und Alter in Betracht. Das erstere übt nicht auf die Art, wohl aber auf das Mass der Anlagen Einfluss: die Weiber theilen im Ganzen die Anlagen der Männer, besitzen sie aber durchschnittlich in schwächern Grade.³⁾ Eingreifender wirkt das Alter. Kinder haben nur die Konkupiscenz und Irascibilität, dagegen nicht Vernunft und feste wahre Meinungen (φρόνησιον καὶ ἀληθείας δόξας βεβαίους), werden daher, wenn nicht die Erziehung regelnd eingreift, von den Regungen der nie-

vgl. III, 415 A. Crat. 394 A. Legg. VI, 773 A B, 775 D. Polit. 310 D E. Ausnahmen von der Regel werden Rep. 415 A ff. (Tim. 19 A) zugegeben.

¹⁾ Rep. IV, 424 A: τροφή γὰρ καὶ παιδείαι χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὐτὰ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φέρονται εἰς τε τᾶλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν. ²⁾ Rep. IV, 435 E, 436 A. Da in der Vernunft der Beruf zur Freiheit liegt, verbietet es der platonische Staat folgerichtig Hellenen zu Sklaven zu machen. Ibid. 469 B C. Auch Aristoteles schreibt Vernunft und vernünftige Strebungen nur den Griechen, den Barbaren aber niedrigere Anlagen zu. Polit. 4, 7, 1327^b 23.

³⁾ Rep. V, 455 D: ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδεμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον ἢ γυνή. E. 456 A.

ren Seelentheile geführt, ¹⁾ umgekehrt treten mit dem Verwelken der Jugendlust leichter die geistigen Begehungen hervor. ²⁾)

Aber die Seele ist trotz der Naturanlage doch noch als ein empfängliches Material zu betrachten, das durch die bildende Hand geformt und zu fester Gestalt gebracht werden kann. Die Naturanlagen sind, namentlich in der Jugend, biegsam und bildsam, können durch Einwirkungen erweitert und befestigt, oder auch abgeschwächt und umgeändert werden, ³⁾ ja es sind sogar Gewöhnungen gegen die Natur möglich. ⁴⁾ Zumeist aber geschieht es wohl auf Grund der Naturanlage, dass ein festes Gepräge des Innern sich bildet (τύπος πλάττεται Rep. III, 377 B).

§ 25. b) Gewöhnung.

Die zweite Macht eine dauernde Richtung (Haltung) des innern Lebens, insbesondere des Begehrens zu begründen ist die Gewöhnung. Sie führt, am leichtesten, wie eben gesagt worden, auf Grund der Naturanlagen, doch auch im Widerstreit mit denselben, eine feste Ordnung (τάξις) ⁵⁾ in das Innere ein, so dass die Seele in der Gesamthaltung ihrer Theile das Bild eines Staates mit fester Organisation seiner drei Stände darbietet. ⁶⁾ Diese Ordnung des Innern, dieses feste Gepräge, beruht aber auf den ἡθῶν, ⁷⁾ von denen

¹⁾ Rep. IV, 441 A. 402 A. Vgl. 431 C. Legg. II, 653 A. Vgl. VII, 808 D. Aristot. Eth. Nic. 1179^b 15: τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡρέος οὐδ' ἔνοιαν ἔχουσιν (οἱ νέοι), ἄγευσται ὄντες. ²⁾ Rep. I, 328 D. ³⁾ Rep. II, 377 A extr. B. III, 411 A. IV, 441 A C. IX, 590 B. Legg. IV, 707 A. ⁴⁾ Legg. II, 655 E. ⁵⁾ Rep. IX, 577 D: Ἐὶ οὖν ὁμοίως ἀνὴρ τῇ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξις ἐνεῖναι κτλ. Im demokratischen Charakter, der keine festen zusammenhängenden Gewöhnungen hat, ist οὐτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη. Ib. VIII, 561 D. Vgl. auch X, 618 B: ψυχῆς δὲ τάξις οὐκ ἐνεῖναι (unter den zur Wahl ausgelegten Lebenslosen). ⁶⁾ Rep. IX, 591 E: τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν. X, 608 A extr. S. 152, 2. 3. ⁷⁾ Vgl. Rep. IV, 402 D: ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἡθῶν ἐόντα . . . τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου.

bei Platon allerwärts, freilich in verschiedenen Bedeutungen, die Rede ist, unter denen wir aber in den hier einschlägigen Stellen ¹⁾ das zu verstehen haben, was wir Gesinnung, Sinnesart, Charakterzug und Charakter selbst nennen. Beruht auch manches ἤθος schon auf der Naturanlage (Rep. III, 375 E), so bildet sich doch im eigentlichen Sinne jede dauernde Gemütsbeschaffenheit, ja die ganze ethische Gestaltung des Innern im guten wie im bösen Sinne zunächst durch Gewöhnung. Κυριώτατον ἐμφύεται τὸ πᾶν ἤθος διὰ ἔθους, sagt Platon kurz und klar mit unverkennbarer Betonung auch des etymologischen Zusammenhanges zwischen ἤθος und ἔθος. ²⁾ Die Gewöhnung ³⁾ bewirkt „das Beharren und Fortschreiten in der einmal eingeschlagenen Richtung; denn Gleiches ruft Gleiches hervor und gibt schliesslich Vollendung und Stärke im Guten wie in seinem Gegenheil.“ ⁴⁾ Das ἤθος entsteht demnach, wie die Gewohnheit, durch Vermittlung des Gleichen d. h. durch gleichartige Akte, und da die verschiedenen Tugenden auf einem entsprechenden ἤθος, einem ἤθος δίκαιον, σώφρον und ἀνδρείον beruhen, ⁵⁾ so erstreckt sich diese Art der Entstehung auch auf die Tugend. „Wie gesunde Handlungen“, sagt Platon, „Gesundheit bewirken, so pflanzt gerecht handeln (allmählig) Gerechtigkeit ein, δίκαια πράττειν ἐμποιεῖ δικαιοσύνην“; ⁶⁾

¹⁾ Z. B. in dem Abschnitt von der musischen Erziehung Rep. III, 400 D E. 401 A B. 402 D. ²⁾ Legg. VII, 792 E XII, 968 D: ἤθει καὶ ἔθει. Vgl. Aristot. Eth. Nic. 1103b 14: ἡ δ' ἡθικὴ (ἀρετή) ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὁθεν καὶ τὸ ὄνομα ἔσχηκε κτλ. (Ueber den Werth der Gewohnheiten im öffentlichen Leben vgl. Legg VII, 793 A ff. 797 D ff.) ³⁾ Platon spricht an der betreffenden Stelle von der „Erziehung“, die aber, wie Rep. 522 A ausdrücklich sagt, durch Gewöhnungen wirkt (ἔθει παιδεύουσα). ⁴⁾ Rep. IV, 425 C: Κινδυνεύει γοῦν . . . ἐκ τῆς παιδείας ὅποι ἂν τις ὁρμήτη, τοιαῦτα καὶ τὰ ἐπόμενα εἶναι. ἢ οὐκ ἀεὶ τὸ ἕμοιον ὄν ἕμοιον παρακαλεῖ; . . . καὶ τελευτῶν δὴ . . . φαίμεν ἂν εἰς ἓν τι τέλος καὶ νεανικὸν ἀποβαίνειν αὐτὸ ἢ ἀγαθὸν ἢ καὶ τοῦναντίον. Vgl. Legg. VI, 765. 766 A. ⁵⁾ Rep. 401 A Polit. 308 E extr. Legg. VIII, 836 D. IX, 859 D. Vgl. S. 160, 3. ⁶⁾ Rep. IV, 444 C. Vgl. Aristot. Eth. Nic. 1103a 34: τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες.

„jene Handlung daher, welche den Habitus des Gerechtheits bewirken hilft (ἡ ἄν ταύτην τὴν ἕξις . . . συναπεργάζηται), nennen wir gerecht.“¹⁾ Ueberhaupt „führen die Ausübungen des Schönen zum Besitz der Tugend“, die ein Habitus, eine ἕξις ist,²⁾ „die Ausübungen des Schlechten aber zur Untugend.“³⁾

Auf solche Erwägungen, durch die er auch auf diesem Gebiete dem Aristoteles bahnbrechend vorangegangen, baut unser Philosoph die ausdrückliche Lehre, dass „mit Ausnahme der Tugend der φρόνησις alle übrigen der Seele durch Gewöhnungen und Uebungen eingepflanzt werden“ (ἐμποιεῖσθαι ἕθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν).⁴⁾

Das Vorstehende genügt uns den Begriff des ἡθους klar zu machen, wenn auch Platon keine Definition desselben gegeben hat. Es setzt, ganz wie das ἕθος, jenes „Gleiche“

1) Rep. IV, 443 E. Nach Legg. VII, 792 D muss man bei der Erziehung der Kinder nach dem dort gezeichneten Habitus streben auf dem Wege der Gewöhnung: ταύτην τὴν ἕξις διώκειν φημι δεῖν . . . ἐμπόεται τὸ πᾶν ἡθους διὰ ἕθος. — Auch in Bezug auf die ἕξις und deren Entstehung ist also Platon der Vorläufer des Aristoteles und es scheint ein historisches Unrecht, wenn die Darsteller der aristotelischen Leistungen bis herab auf Grant (Aristoteles, übersetzt von Imelmann, Berlin 1878 S. 88) nicht bloss so bestimmte dogmatisch vorgetragene Aeusserungen Platons, welche der aristotelischen Lehre von der ἕξις vorgearbeitet haben, vollständig übersehen, sondern unserm Philosophen sogar die entgegengesetzte Anschauung zuschreiben. Ueber ἕξις bei Platon vgl. auch z. B. Rep. X, 618 D. 591 B. 592 A. 435 B. 443 E. 403 E. Legg. VII, 790 E extr. 791 A extr. Cratyl. 415 D (Tugend als ἕξις). Prot. 344 B. Besonders interessant ist die Stelle Legg. I, 650 B: Τοῦτο μὲν ἄρ' ἄν τῶν χρησιμωτάτων ἐν εἴῃ. τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν κτλ., wo natürliche Anlagen (φύσεις) und erworbene Zustände (ἕξεις) nebeneinander gestellt sind. 2) Cratyl. 415 D: ἀρετὴ sei vielleicht = αἰρετὴ zu nehmen, ὡς οὕτως ταύτης τῆς ἕξεως αἰρετωτάτης. Rep. IX, 591B med. Vgl. 435B. 3) Rep. IV, 444 E: τὰ μὲν καλὰ ἐπιτηδεύματα εἰς ἀρετῆς κτήσιν φέρει, τὰ δ' αἰσχρὰ εἰς κακίας. 4) Rep. VII, 518 D. Wir kommen auf diesen Gedanken weiter unten zurück und erinnern hier nur noch an Rep. X, 619 C und Phaed. 82 B: πολιτικὴν ἀρετὴν . . . ἕξ ἕθους τε καὶ μελέτης γεγονοῖαν ἀνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

fort, aus dem es hervorgegangen.¹⁾ („Ein edel angelegtes und gut gezogenes ἦθος bleibt seiner Richtung treu, wenn nicht Verführer es verderben“).²⁾ Das ἦθος ist also eine erworbene geistige Disposition zu gewissen gleichartigen Handlungen, ist eine dauernde Gemütslage, aus welcher gleichartige Bestrebungen hervorgehen. Daher werden dem ἦθος bleibende Qualitäten, namentlich die der Tugenden, zugeschrieben und, was noch bezeichnender ist, die entsprechenden Tendenzen beigelegt. Polit. 308 E: ἦθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετήν.³⁾

Dies führt uns noch zu einer speciellern Bestimmung, die für die Psychologie wie für die Ethik Platons gleich wichtig ist. Das Schlussergebniss aller Gewöhnung und Erziehung der Jugend ist nämlich nach Platons oft wiederholter Lehre die richtige Liebe und Verabscheuung oder, wie wir mit bezeichnenderem Namen sagen können, richtige Neigung und Abneigung.⁴⁾

Die Erziehung hat die Kinder vom zarten Alter an in dem, worin sie tüchtig werden sollen, zu üben in Spiel und Ernst und „ihre Lustgefühle und Begehungen hinzulenken auf jene Punkte, durch deren Erreichung sie Vollendung gewinnen“, kurz sie hat durch Gewöhnung Nei-

¹⁾ Die Akademiker (οἱ κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφούντες) haben in ihren Definitionen des ἦθους das Merkmal der Gewöhnung (εἰθισμένον) und der Geneigtheit zu gewissem Verhalten besonders betont. Stobaei Eclog. II, 7 (ed. Heeren II, 34, 36). Vgl. Cicero, Acad. I, 5. ²⁾ Rep. VI, 496 B: γενναῖον καὶ εὖ τεθραμμένον ἦθος ἀπορία τῶν διαφθερόντων κατὰ φύσιν μείναν ἐπ' αὐτῆ (nämlich bei der Liebe zur Wissenschaft). ³⁾ Daher bedeutet ἦθος häufig, was wir Charakter nennen, ἦθη dagegen „Charakterzüge“, z. B. Rep. 561 E, wo vom „demokratischen“ Charakter gesagt wird, er habe eine Mannigfaltigkeit von ἦθη und stelle daher viele παραδείγματα vor. Legg. VIII, 836 D: τὸ τῆς ἀνδρείας ἦθος. IX, 859 D: τὸ δικαιοτάτον ἦθος.

⁴⁾ Die griechischen Bezeichnungen dafür sind: φιλία μίσος, φιλεῖν μισεῖν, στέργειν μισεῖν, ἀπάξασθα: μισεῖν u. a. Legg. II, 653 B C. Rep. III, 401 D E. 402 A. Cicero nennt in den Tusculanen IV, 12, 27 f. 37, 81 die angeborene wie die erworbene Neigung *proclivitas*.

gung zu dem, was sie tüchtig macht, in ihre Seelen zu pflanzen.¹⁾

Ueber das begriffliche Verhältniss von ἦθος und Neigung hat sich zwar Platon nirgends direkt ausgesprochen; dass sie aber zusammengehören, ja dass Neigung im ἦθος enthalten sei, ergibt sich erstlich aus der Natur der Sache, die im folgenden § noch weiter aufgeklärt werden soll, dann aber auch aus dem Umstand, dass dem ἦθος Tendenz beigelegt und das Wort ἦθη geradezu in der Bedeutung von „Neigungen“ oder „Begehungen“ gebraucht wird.²⁾

§ 26. Die erworbene Neigung und praktische Meinung.

Die Neigungen sind dauernde Dispositionen zu gewissen Arten von Begierden, sind allgemeines oder habituelles Begehren.³⁾ Dies ergibt sich erstlich schon aus dem vorigen

¹⁾ Der erste Bildungskursus des Staates hat praktische Gewöhnungen: „Neigungen“, nicht Erkenntniss zum Ziel. Vgl. Sussemihl a. O. II S. 161 u., 162 o. Insbesondere die musische Bildung, welche „durch Gewöhnungen erzieht“ und „nicht Erkenntniss bietet“ (ἔθεσι παιδεύουσα, . . . οὐκ ἐπιστήμην . . . παραδίδουσα Rep. VII, 522 A), muss Neigung zum Schönen zu ihrem Schlussprodukt haben (δεῖ δέ που τελουτῶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἔρωτικά Rep. III, 403 C). 401 D E. 402 A. Damit stimmt vollständig die Psychologie der Gesetze. Legg. I, 643 B ff. insbesondere: . . . ἐκείσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παιδῶν, οἳ ἀρτικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν. κεφάλαιον τῆς παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ . . . τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα ὅτι μάλιστα ἄξει τοῦτου κτλ. 643 E: τὴν πρὸς ἀρετὴν . . . παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολιτεῖν γενέσθαι τέλειον. II, 653 B C: παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγεγραμμένην πρῶτον παιδὶν ἀρετὴν, ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λόπη καὶ μῖστος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον συμφωνήσῃ τῷ λόγῳ, ὀρθῶς εἰθίεσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν . . . μισεῖν μὲν ἂν χρὴ μισεῖν . . . στέργειν δ' ἂν χρὴ στέργειν . . . Vgl. 659 D: παιδεία μὲν ἐσθ' ἢ καὶ δὴν ὀλκὴ τε καὶ ἀγωγὴ κτλ. ἢ οὐδ' ἢ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθέλιζται τῷ νόμῳ κτλ. ²⁾ Rep. IX, 571 C: ὅταν . . . τὸ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον (der vernunftlose Bestandtheil der Seele) ζητεῖ . . . ἀποσιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἦθη. ³⁾ Kant nannte die Neigung „habituelles Begehren“. Vgl. Volkmann, Psych. (2. Aufl.) II, 407.

Paragraphen, insbesondere aus den Belegstellen S. 161 Anmerk. 1): die Neigungen sind ja Produkte der Gewöhnung, sind selbst Angewöhnungen und gehören zum ἦθος des Individuums; zweitens ergibt sich dies aus ihren Namen, ¹⁾ mit welchen sie dem Triebe an die Seite treten, welcher ein naturgegebenes dauerndes Begehren ist wie die Neigung ein erworbenes. Weil der Name φιλία beide umfasst, so gilt die platonische Erörterung über das Wesen der φιλία (Rep. IV, 474 B ff), obwohl sie zunächst den Trieb im Auge hat, doch in gleichem Masse auch von der Neigung und gehören derselben die beiden dort herausgearbeiteten Merkmale der Allgemeinheit und der Dauer an. ²⁾

Diese erworbenen Neigungen sind nun untrennbar mit dauernden Vorstellungen verknüpft, wie aus folgenden Erwägungen hervorgeht.

Alle Erziehung trägt bei Platon zwei Momente an sich: sie ist zunächst praktische Gewöhnung, ³⁾ aber ebenso auch Hervorbringung richtiger Vorstellung. ⁴⁾ In Uebereinstimmung damit wird das Ergebniss des ersten Erziehungskursus des Idealstaates in doppelter Form ausgedrückt: erstlich als Weckung der praktischen Neigung zum Schönen und Disciplinirung des θυμοειδέος, zweitens aber wieder als Herausbildung der entsprechenden richtigen Vorstellung (δόξα) ⁵⁾, der richtigen praktischen Grundsätze oder Maximen, wie wir δόξαι, namentlich aber δόγματα manchmal werden übersetzen müssen.

¹⁾ Vgl. S. 160 Anm. 4. ²⁾ Daraus wird auch klar, warum das spezifische Merkmal des Triebes, das Naturgegebensein, im Zusammenhang jener Erörterung nicht hervorgehoben ist und wir dasselbe anderswoher gewinnen mussten. Vgl. S. 55 ff. ³⁾ Vgl. Platons Erklärungen über das Wesen der παιδεία auf S. 161 Anm. 1. ⁴⁾ Vgl. Augustin. de ordine II, 8, 25: Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi jubet, cujus una pars vitae, altera eruditionis est. (Edit. II. Venet. Albrit. 1756 Vol. I, 409 B.) ⁵⁾ Susemihl a. O. II, 133. 140. 143. 161 f.

Zur Bestätigung des Gesagten berufen wir uns auf das Detail einiger Stellen, bei deren Auswahl wir uns auf die Schrift über den Staat beschränken. Diese schreibt der musischen Erziehung aus zwei Gründen die eingreifendste Wirksamkeit zu: erstens weil durch sie Takt und Harmonie ins Innere der Seele dringt (εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς καταδύεται) und zweitens weil durch sie richtiges Lob und freudige Aufnahme des Schönen, richtiger Tadel und Hass des Unschönen herbeigeführt, ¹⁾ somit beides, sowohl ein feinfühliges ästhetisches Urtheil ²⁾ als auch die entsprechende Willensdisposition ausgebildet wird.

Die Hervorbringung solcher δόξα wird so sehr als selbstverständlich betrachtet, dass bald darauf das Ergebniss der musischen Bildung wieder einfach in eine Willensdisposition gelegt und gesagt wird, sie laufe in „Liebe zum Schönen“ aus, τὰ μουσικὰ τελευτᾶν εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά. Rep. III, 403 A.

Nachdem dann die Gesamtwirkung der gymnastisch-musischen Erziehung dargestellt worden, wird zur Aussonderung des eigentlichen Herrscherstandes geschritten und als Vorbedingung der Wahl volle Hingebung an den Staat gefordert. Aber diese Willensdisposition, diese Geneigtheit stets das Interesse des Staates zu fördern und nie dagegen zu handeln, ³⁾ wird sofort wieder in das Bewahren des ent-

¹⁾ Rep. III, 401 D E. 402 A: κυριώτατη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι . . . καὶ ὅτι αὐτῶν παραλειπομένων . . . δέξεται ἂν αἰσθάναιτο ὁ ἐκεί τραπεῖς ὡς ἔδει καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλά ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν πρέφατ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγναιτο καλὸς τε κἀγαθός, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγει τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν κτλ. Vgl. die übereinstimmende Anschauung des Aristoteles Polit. 1339a 21. 1340a 14.

²⁾ Dass dieses Urtheil nur erst der Stufe der δόξα angehöre, ergibt sich schon aus dem Schlusssatz der unter 1) angeführten platonischen Stelle, dann aus Rep. VII, 522 A, abgesehen von den Stellen, in denen die δόξα ausdrücklich aufgeführt ist. S. unten S. 186. ³⁾ Rep. III, 412 D: Κήδοιτο δέ γ' ἂν τις μάλιστα τούτου ὁ τυγχάνοι φιλιῶν . . . καὶ μὴν τοῦτο μάλιστα φιλοῖ . . . Ἐλευκτέον ἄρ' . . . ἄνδρας οἱ ἂν . . .

sprechenden Grundsatzes verlegt Rep. III, 412 D E, ¹⁾ und an einer spätern Stelle, welche diesen Gedanken mit ausdrücklicher Rückverweisung wieder aufnimmt, wird die Willensdisposition des φιλόπολις geradezu mit der entsprechenden Maxime (τὸ δόγμα τοῦτο) identificirt. ²⁾ Es darf daher nicht überraschen, dass die Ausdrücke: „feste Vorstellungen (Grundsätze)“ und: „Neigungen“ als Wechselbegriffe gebraucht werden und dass im Zusammenhange einer Erörterung von einer Bezeichnung zur andern übergegangen wird. Im Eingang des neunten Buches 571 B C. 572 B heisst es, dass in jedem Menschen eine Art „sündhafter Triebe“, παράνομοι ἐπιθυμῖαι, vorkommen, die jedoch nur in Träumen auftauchen, im Wachen dagegen von den Gesetzen und den „besseren Neigungen (Begierden)“ niedergehalten werden. Statt dieser „besseren Neigungen“ (τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν 571 B) werden bald darauf „die von Jugend an gehegten Vorstellungen über das Schöne und Hässliche“ (ἀς πάλαι εἶχε δόξας ἐκ παιδὸς περὶ καλῶν τε καὶ αἰσχροῶν 574 D) und umgekehrt statt der im Traume entfesselten „Triebe“ die im Traume entfesselten „Vorstellungen“ genannt, ein deutlicher Beweis, dass alles dauernde Begehren mit dauernden Vorstellungen zusammenhängt. Daher geschieht die Bildung zur Tapferkeit durch Einflossung unausrottbarer richtiger Vorstellungen über das Furchtbare und sein Gegentheil, ³⁾ darum heisst die Tapferkeit selbst eine Bewahrung solcher Vorstellungen, ⁴⁾ darum ist alle Formung des Innern, alles Aufdrücken

μάλιστα φαίνονται παρὰ πάντα τὸν βίον ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται ἔμπερειν, πάτη προθυμία ποιεῖν, ὃ δ' ἂν μή, μηδενὶ τρόπῳ πρᾶξαι ἂν ἐθέλειν.

¹⁾ Rep. III, 412 E: φυλακτικοὶ εἰσι τοῦτου τοῦ δόγματος καὶ μήτε γοητευόμενοι μήτε βιαζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιλανθανόμενοι δόξαν τῆν τοῦ ποιεῖν δεῖν ἅ τῇ πόλει βέλτιστα. ²⁾ Rep. VI, 502 E extr. 503 A: ἐλέγομεν δ', εἰ μνημονεύεις, δεῖν αὐτοὺς φιλοπόλιθάς τε φαίνεσθαι βασανιζομένους... καὶ τὸ δόγμα τοῦτο μήτ' ἐν πόνοις μήτ' ἐν φόβοις... φαίνεσθαι ἐκβάλλοντας. ³⁾ Rep. IV, 430 A. ⁴⁾ Rep. IV, 429 B C: σωτηρία δόξης ὀρθῆς κτλ. oder wie Cicero es

eines bestimmten Gepräges durch herrschende Vorstellungen bedingt; ¹⁾ darum gelangen, wenn früher niedergehaltene Begierden endlich die Uebermacht in der Seele gewinnen, mit diesen neuen Neigungen auch neue Grundsätze zur Herrschaft (besetzen die Akropolis der Seele), ²⁾ darum heisst endlich das Festhalten an der alten Sinnesart soviel als „eisenfest an der alten δόξα hängen.“ ³⁾

So unzweifelhaft nun aber der Zusammenhang zwischen den Neigungen und den entsprechenden Vorstellungen bei Platon ist und so sicher wir uns denselben mit Herbart zu erklären vermögen, so suchen wir doch bei jenem vergeblich einen Aufschluss über die eigentliche Natur ihres gegenseitigen Verhältnisses. Lückenhaft, wie seine Psychologie noch ist, sagt sie uns auch nirgends, ob die Neigungen etwa aus dauernden Vorstellungen (praktischen Grundsätzen) hervorgehen oder ob umgekehrt das Begehren die Vorstellungen ergreifen und erst zu praktischen Maximen stempeln müsse oder wie wir uns die Beziehung zwischen ihnen zu denken haben. Am natürlichsten scheint es, sich die Sache so zu erklären, dass die feste Vorstellung sich zur Neigung verhalte, wie das Erinnerungsbild zur einzelnen Begierde. Wie nämlich die Erinnerung in der Begierde die treibende Macht (ὄρμη) ist, welche zu dem Begehrten hinführt, so ist die feste Vorstellung jene Kraft, welche immer wieder zu gleichartigen Handlungen anleitet. Von der Vorstellung wird ja auch ausdrücklich gesagt, dass sie der Handlung

lateinisch ausdrückt: Fortitudo est... conservatio stabilis iudicii cet. Tuscul. disp. IV, 24, 53.

¹⁾ Rep. III, 377 B: μάλιστα γὰρ τότε (in zarter Jugend) πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημηγήνασθαι ἐκάστω κτλ. 378 D: ἃ ἂν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις, δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστата φιλεῖ γίγνεσθαι. ²⁾ Rep. VIII, 560 A B C: Τελευτώσῃ δὴ . . . κατέλαβον (die genannten ἐπιθυμίαι) τὴν τοῦ νέου τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν . . . Ψευδεῖς καὶ ἀλάζονες . . . λόγοι τε καὶ δόξαι . . . κατέσχον τὸν αὐτὸν τόπον τοῦ τοιούτου. ³⁾ Rep. X, 619 A: ἀδαμαντίνως . . . ταύτην τὴν δόξαν ἔχοντα . . .

vorsteht (ἐπιστάται) ¹⁾ und insbesondere der irrigen Vorstellung über Eudämonie wird eine treibende Macht zu allen Ausschreitungen beigelegt. ²⁾ Ja im Phaidros wird, wie wir bereits gesehen, die herrschende Vorstellung geradezu als die Trägerin des Begehrens hingestellt. ³⁾

§ 27. (Fortsetzung.) Entstehung derselben.

Nach der vorangegangenen Darstellung zeigt sich zwischen praktischer Gewöhnung, Maxime und Neigung ein so enger Zusammenhang, dass wir im Sinne Platons die nämliche Sache bezeichnen, ob wir von Bildung praktischer Gewohnheit, von Erzeugung fester Neigungen oder von Einpflanzung herrschender Grundsätze sprechen; denn alle diese Ausdrücke bezeichnen ja schliesslich doch nur die erworbene Sinnesart (ἡθός), in welcher ἔθος, δόξα und ἐπιθυμία (φιλία) zu erkennen sind.

Die Entstehung dieser Sinnesart ist uns im Allgemeinen bekannt, da wir wissen, dass die Neigung und der sie tragende praktische Grundsatz durch Gewöhnung gebildet werden; unsere Aufgabe ist es nun diese Genesis auch im Besondern kennen zu lernen. Wir glauben die Grundzüge der betreffenden platonischen Theorie mit aller Treue in folgende Uebersicht zusammenfassen zu können.

Die Vermittlung des psychischen Processes, durch welchen feste Maximen und Neigungen sich bilden oder ändern, fällt wesentlich den Gefühlen zu. Denn die bereits in der Seele vorhandenen praktischen Vorstellungen werden, nach dem Gesetz der Wechselwirkung, durch stärkere gegensätzliche Affekte aus dem Bewusstsein verdrängt (ἐκβάλλονται ἐκ τῆς διανοίας), ⁴⁾ umgekehrt können sie durch die Kraft befreun-

¹⁾ Rep. IV, 444 A. ²⁾ Rep. IV, 466 B: ἀνόγητός τε καὶ μετακρίσιμος δόξα ἐμπεσοῦσα εὐδαιμονίας περὶ ὁρμήσει αὐτόν κτλ.

³⁾ S. 100. ⁴⁾ Rep. III, 412 E und 413 wird das Verdrängen der praktischen Vorstellung, das Austreten derselben und ihre Umänderung (μεταδοξάζει) auf die Gewalt der Affekte zurückgeführt. Vgl. auch Rep. VI, 503 A.

deter, in der Richtung mit ihnen harmonirender in die Seele eingeführt und in derselben befestigt werden.

Worüber nämlich die Seele sich freut, das erscheint der Vorstellung allmählig nothwendig als gut und wird Gegenstand der Neigung, worüber sie sich betrübt, erscheint ihr als schlecht und wird Gegenstand der Abneigung. Wer daher an richtigen Dingen sich freut und betrübt, bei dem werden auch richtige Grundsätze und richtige Neigungen sich einstellen.

Um über den Begriff des Richtigen, der öfter wiederkehren wird, keinen Zweifel walten zu lassen, sei nur Folgendes bemerkt: die Vernunft, *λόγος*, auch *ὀρθὸς λόγος*,¹⁾ am häufigsten aber *νοῦς* genannt, ist der Massstab aller Trefflichkeit und alles sittlichen Werthes, daher kommt allem Thun, welches der Vernunft entspricht, auch wenn diese im Subjekt noch nicht erwacht ist, das Prädikat der *ὀρθότης*, der „Korrektheit“ d. i. der objektiven Vernunftgemässheit zu: so dem Gefühl, der Vorstellung und der Neigung (*χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς, δοξάζειν ὀρθῶς* u. dgl.).²⁾

An der richtigen Freude und Betrübniß in dem angegebenen Sinne hängt also erstlich die richtige Neigung und Abneigung, das *στέργειν ὀρθῶς* und *μισεῖν ὀρθῶς*,³⁾ zweitens dann die richtige praktische Vorstellung, die *δόξα ὀρθή*. Es liegt daher nach Platon, welchem Aristoteles ausdrücklich beistimmt, der Inbegriff der ganzen Erziehung darin, die Zöglinge rechtzeitig daran zu gewöhnen sich über die

¹⁾ *λόγος*: Rep. III, 402 A. V, 475 C. IV, 440 D. VII, 532 A. 529 D. IX, 582 E. 586 D. Tim. 28 A, Legg. II, 653 A. *ὀρθὸς λόγος*: Phaed. 73 A. Polit. 310 C. Vgl. Heinze, Logos S. 75. 76. ²⁾ Rep. III, 401 E. 402 A: *ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καὶ ἐπανοῖ . . . τὰ δ' αἰσχρὰ φέροι τ' ἀν' ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν*. Legg. II, 653 A B. 659 D. Das Gegentheil von *ὀρθῶς* bezeichnet *ἀλλόγως*, *ἀλογίστως* Rep. 441 B. Phaedr. 238 A, Legg. 875 A B. ³⁾ Legg. II, 653 A B: *λέγω τούτων τῶν παιδῶν παιδικήν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἢ δονήν καὶ λύπην, καὶ ἐν οἷς ἢ ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται: πρώτην, ταῦτ' εἶναι . . . παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγιννομένην πρώτην παιδῶν*

richtigen Dinge zu freuen und zu betrüben.¹⁾ Folgerichtig kommt alles darauf an den verschiedenen Formen der Lust und Unlust (S. 89 ff.) die vernunftgemässe Leitung (ὀλκή τε καὶ ἀγωγή) zu geben, insbesondere Freude und Schmerz auf die richtigen Objekte zu lenken,²⁾ die Kühnheit (θάρρος) auszubilden zu sittlicher Stärke, zu muthigem Wagen alles Löblichen, dagegen die Furcht zu entwickeln zur sittlichen Scheu vor allem Unschönen und Entehrenden (αἰδώς, αἰσχρόνη).³⁾ Die so veredelten Gefühle bieten Widerstand und Kraft gegen vernunftwidrige Versuchungen, namentlich bildet das letztgenannte Gefühl einen Gegensatz zu falschen Regungen des Schmerzes und der Furcht sowie zu den meisten Lüsten, mindert also dieselben oder verdrängt sie ganz je nach dem Verhältniss der Stärke.⁴⁾

Ehe wir nun weiterschreiten, um die Frage zu beantworten, welche Mittel denn nach Platon dazu dienen

ἀρετήν, ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰδόμενοι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν. αὕτη ᾧσθ' ἡ συμφωνία ξύμπασα μὲν ἀρετῇ, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραυμένον αὐτῆς ὀρθῶς, ὥστε (Folge) μισεῖν μὲν ἂ χροῖ μισεῖν . . , στέργειν δὲ ἂ χροῖ στέργειν κτλ. Wie das konsekutive ὥστε zeigt, ist die richtige Disciplinirung der ἡδοναί und λύπαι der Grund, das richtige μισεῖν und στέργειν die Folge

¹⁾ Legg. II, 653 A B. 659 D ff. vgl. oben S. 161. I. Aristot. Eth. Nic. 1104b 11: διὸ δεῖ ἡγχαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησί, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι αἷς δεῖ. ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. ²⁾ Legg. I, 643 C: ἐκείσε τρέψει τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων κτλ. 659 D: ἔν' οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ κτλ. ³⁾ Vgl. S. 92, 1 und 118, 1. Legg. I, 646 E. 647 A B: Ἄφοβον (in Bezug auf das Löbliche) ἡμῶν ἄρα δεῖ γίγνεσθαι καὶ φοβερόν (in Bezug auf das Verwerfliche) ἕκαστον. 659 B. Legg. II, 671 D. Eutyphr. 12 D. ⁴⁾ Legg. I, 647 A: ὁ ἕτερος (näml. φόβος d. i. αἰσχρόνη oder αἰδώς) ἐναντίας μὲν ταῖς ἀλγηδέαις καὶ ταῖς ἄλλαις φόβοις, ἐναντίας δ' ἐστὶ ταῖς πλείσταις καὶ μερίσταις ἡδοναῖς. Rep. 560 A: αἱ δὲ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἐξέπεσον αἰδοῦς τινας ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ Phaedr. 254 A: αἰδοῖ βιαζόμενος. Vgl. S. 188, 4.

die Gefühle zu lenken, bleiben wir noch einen Augenblick stehen, um für die bisher nur aus dem Staate und den Gesetzen entnommene Lehre auch aus anderen Dialogen eine klare Bestätigung zu holen. Nach dem Phaidon wird durch unmässige Hingebung an die Affekte: 1) Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung erstlich die praktische Vorstellung, dass nur in dem sinnlich Angenehmen das Gute liege, und zweitens die ihr entsprechende Neigung erzeugt oder mit anderen Worten: es wird, wie Platon sich auch ausdrückt, eine Uebereinstimmung der Seele mit dem Leibe sowohl in der Auffassung des Guten als in der Sinnesart, ein *ὁμοδοξεῖν* und ein *ὁμότροπον γενέσθαι* 2) herbeigeführt; dagegen wird gegenüber dem Geistigen und wahrhaft Guten geradezu eine Abneigung begründet. 3) Nach dem Timaios ist jeder Seelentheil von Natur aus zu eigenthümlichen Verrichtungen (*κινήσεις*) berufen, durch ihre Unterlassung erschlafft, durch ihre Uebung erstarkt er. 4) Andauernde hingebende Befriedigung des begehrliehen und irasciblen Seelentheils erhöht die Macht dieser Vermögen und erzeugt „sterbliche Maximen“, *θνητὰ δόγματα*, d. h. praktische Grundsätze, die nur in den Geniessungen der niederen psychischen Sphären (der „sterblichen Seele“) das Gute sehen; eine Entfaltung des *λογιστικόν* aber wird durch heftige Lust und Unlust ganz verhindert. 5)

Auf die Frage, die hier sich aufdrängt, was denn die Seele zu solcher Hingebung an die niederen Vermögen, an

1) Vgl. S. 90 f. 2) Phaed. 83 B C D: . . . ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθθῆναι ἢ λύπηθῆναι σφόδρα ἐπὶ τῷ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατον εἶναι καὶ ἀληθέστατον . . . ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὡπερ ἦλον ἔχουσα προσήκει αὐτῇ πρὸς τὸ σῶμα . . . δοξάζουσιν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα ψῆ. ἐκ . . . τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται . . . ὁμότροπος γίνεσθαι. 3) Phaed. 81 B sagt von der unmässig den Gefühlen sich hingebenden Seele: τοῦτο δὲ (näml. das Intelligible, die Ideen) εἰθιζμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ ψεύγειν. Vgl. Rep. IX, 571 E.

4) Tim. 89 E. 5) Tim. 90 B. 86 B C init.

deren Lust und Unlust bestimme, antworten wir im Sinne Platons, dass ererbte Naturanlage und Heftigkeit der Triebe, ¹⁾ dann böses Beispiel, dessen Nachahmung zur Gewohnheit und Natur werden kann, ²⁾ endlich verkehrte Leitung dazu hinführt, ³⁾ während umgekehrt gute Naturanlage und Erziehung die Wirkung haben, dass richtige Werthurtheile des Lobes und des Tadels mit Wohl- und Unlustgefühlen in der Seele laut werden und schliesslich mit Liebe zum Schönen enden. ⁴⁾

Wir gelangen nun an die zweite Frage, durch welche Mittel denn diese Gewöhnung sich über die richtigen Dinge zu freuen und zu betrüben herbeigeführt werden könne. Natürlich kann dies nur durch solche Einwirkungen geschehen, die mit jenen Handlungsweisen, welche Gegenstand der Neigung und der entsprechenden praktischen Meinung werden sollen, Lust, mit ihrem Gegentheil aber Unlust verknüpfen. Der Inbegriff aller hieher gehörigen Mittel liegt daher im Allgemeinen in der wohlberechneten Hervorbringung von Lust- und Unlustgefühlen, namentlich durch Mahnung und Abmahnung, Lob und Tadel, Verheissung und Drohung, Belohnung und Strafe, wie überhaupt durch alle Einwirkungen der musisch-gymnastischen Erziehung.

Wie man gegenüber den Kranken vorgeht, denen man die gesunde Nahrung wohlschmeckend, die schädliche hingegen bitter macht, damit sie jene lieb gewinnen, diese aber zu verabscheuen sich gewöhnen (*ὥνα τὴν μὲν ἀσπάζονται, τὴν δὲ μισεῖν ὀρθῶς ἐθίζονται*), so muss man gegenüber den Kindern verfahren, ihnen das Löbliche in angenehme einschmeichelnde Formen (von Spiel und Scherz) kleiden, ⁵⁾ mit dem Verwerflichen dagegen Unlust verknüpfen.

Dieser Forderung entsprechen alle obgenannten Arten von Mitteln. Insbesondere haben nach Platon das Lob,

¹⁾ Tim. 86 C ff. ²⁾ Rep. III, 395 C: *αἱ μιμήσεις, ἂν ἐκ νέου πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθῃ τε καὶ φύσιν καθίστανται.* ³⁾ Rep. VI, 491 D ff. IV, 441 A. Tim. 86 E init. 87 B. ⁴⁾ Rep. III, 401. 402 A. Vgl. oben S. 163. ⁵⁾ Legg. II, 659 E. 660 A.

welches dem Ehrtrieb Befriedigung bringt und daher als ein Gut empfunden und begehrt wird, sowie der Tadel, ¹⁾ welcher Unlust und Besorgniss weckt, eine hohe erziehende Kraft, und wirken zur Bildung wie zur Umänderung der praktischen Anschauungen mit. ²⁾ Dass das Gleiche auch von Verheissung und Belohnung, von Drohung und Bestrafung gelte, die ja ebenfalls mit den Handlungen Lust oder Unlust verknüpfen, brauchen wir nicht weiter auszuführen; ³⁾ dagegen verdient ein anderer Punkt unsere besondere Aufmerksamkeit.

So mächtig nämlich der Einfluss fremden Lobes und Tadels ist, so legt doch Platon für die edlere Erziehung ein besonderes Gewicht auf die unmittelbaren Werthurtheile, welche in der Seele des zu bildenden Menschen selbst laut werden und — bei gutem Verlauf der Entwicklung — als innere Billigung oder Missbilligung über sein eigenes Wollen und Handeln sprechen. ⁴⁾ Unter der Voraussetzung nämlich, dass ein Jüngling mit guten Naturanlagen unter dem Einfluss der genannten Erziehungsmittel steht und in einer Umgebung lebt, in der von den Werken der Kunst wie von den Erscheinungen des Lebens Tag für Tag nur Schönes und Wohlanständiges ihm in Auge und Ohr fällt, ⁵⁾ bildet sich in ihm eine ungemaine Schärfe der Empfindung für alles, was in Natur oder Kunst mangelhaft geblieben, und er wird mit freudigem Wohlgefallen (*χαίρων*) das Schöne loben und in sich aufnehmen, mit Unmuth dagegen (*δυσχε-*

¹⁾ Crit. 47 C ff. ²⁾ Legg. V, 730 B: . . . ἔπαινος παιδεύων καὶ ψόγος ἐκείτους εὐγρίους μάλιστα καὶ εὐμένεις τοῖς τεθιγέσθαι μέλλουσι νόμοις ἀπεργάζεται. II, 663 B: νομοθέτης δ' ἡμῖν δόξαν εἰς τοδυνατίον τούτου καταστήσει τὸ σκότος ἀφελῶν καὶ πείσει ἀμωστέπως ἔθεσι καὶ ἐπαινοῖσι καὶ λόγοις κτλ. ³⁾ Die athenische Erziehung, wie sie Platon durch den Sophisten Protagoras schildern lässt, bediente sich aller dieser Mittel. Protag. 325 C. ⁴⁾ Rep. III, 401. 402 A. Vgl. S. 117. ⁵⁾ Rep. III, 401 C: Ἦν ὅσπερ ἐν ὕμνῳ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νόμοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ἀπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβῆαι κτλ.

ραίων) das Unschöne tadeln und hassen, ehe er noch Vernunft zu fassen vermag; ¹⁾ er wird das Gerechte lieben, mag es von ihm selbst oder von einem andern besser zur Ausführung gelangen, ²⁾ er wird die Ungeberdigkeit der sinnlichen Begierde tadeln, auch wenn sie in der eigenen Brust sich erhebt. ³⁾ (Wahrscheinlich ist nach Platons Anschauung hier mit der Aufgabe der musischen Bildung zugleich der Punkt erreicht, wo nach der Lehre der Gesetze das eigene Wollen, hinreichend erstarkt und von fester δόξα geleitet, in die weitere Gestaltung des Begehrens, zur Bildung neuer Neigungen eingreifen kann.) ⁴⁾

Durch ein glückliches Zusammenwirken aller genannten Mittel werden die Jünglinge zu festen praktischen Meinungen geführt und wachsen in Gehorsam und in Achtung gegen dieselben auf, so dass, wenn auch entgegengesetzte Lebensprincipien, welche sinnlichen Genuss verheissen, der Seele schmeicheln und sie locken, dennoch bei einigermaßen disciplinirten Leuten die Achtung vor jenen Grundsätzen siegt. ⁵⁾ Umgekehrt übt die verkehrte Anwendung der genannten Mittel in einem moralisch herabgekommenen Gemeinwesen, namentlich der Lärm des öffentlichen Lobes und Tadels und das empfindliche Uebel der Strafe, eine unwiderstehliche Kraft zur Verwilderung der praktischen

¹⁾ Ibid. D E: τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύτων ὁξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλὸς τε κἀγαθός, τὰ δ' αἰσχροῦ ψέγοι: τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατός εἶναι λαβεῖν. ²⁾ Legg. V, 732 A: οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρεῖ... στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια, ἐάν τε παρ' αὐτῶ ἐάν τε παρ' ἄλλῃ μᾶλλον πραττόμενα τογγάνη. ³⁾ Vgl. S. 117. ⁴⁾ Vgl. S. 143. ⁵⁾ Rep. 538 C: ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παιδῶν περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὡσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά... Οὐκοῦν καὶ ἄλλα ἐναντία τούτων ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα, ἃ κοίτακται μὲν ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ ἔλκει ἐφ' αὐτά, πείθει δ' οὐ τοὺς ὀπρηῶν μετρίους, ἀλλ' ἐκείνα τιμῶσι... καὶ ἐκείνοις πειθαρχοῦσιν. 539 E, 540 A.

Anschauungen und Neigungen; die besseren Ergebnisse der Privaterziehung halten gegenüber dem Rauschen des Beifalls und dem Lärm des Tadels nicht mehr Stand, sondern werden vom Strom der öffentlichen Meinung fortgetragen, das Individuum assimilirt sich in seinem Urtheil über Schönes und Hässliches den Grundsätzen der Menge, nimmt die von der öffentlichen Meinung proklamirten Principien (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα) und damit auch die entsprechende Sinnesart in sich auf.¹⁾ Es hängen also die Wirksamkeit der angegebenen Mittel und die Entstehung von praktischen Meinungen und Neigungen wie Ursache und Wirkung zusammen. Dieser Zusammenhang tritt am klarsten in der Schlussstelle der betreffenden Darlegung hervor, daher wir dieselbe, ihre bildliche Form abstreifend, wie eine Rekapitulation hier folgen lassen: „Ohne ein wahres Wissen bezüglich dieser Maximen und Begehungen (τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν), welche von ihnen schön oder hässlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sei, benennt sie der Mensch gerade nur nach den Vorstellungen (δόξαις) der grossen Masse, gut heissend, worüber diese sich freut, schlecht, worüber diese sich betrübt.“²⁾

§ 28. Charakter auf der Stufe der Meinung.

Die herrschenden Vorstellungen und Neigungen geben nun der Seele eine bestimmte praktische Beschaffenheit (τρόπος) oder Sinnesart (ἦθος), eine feste Organisation (τάξις) oder Verfassung (κατασκευή, πολιτεία), ein eigenartiges Ge-

¹⁾ Rep. VI, 492 B ff. 493 A B C: . . . ποῖαν ἂν αὐτῷ (näml. θορόβῳ τοῦ ψόγου καὶ ἐπαίνου) παιδείαν ἰδιωτικὴν ἀνθέξῃν, ἣν οὐ κατακλιθεῖσθαισιν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου ψόγου ἢ ἐπαίνου οἰχρήσεσθαι φερομένην κατὰ βῆσιν ἢ ἂν οὗτος φέρῃ, καὶ φήσῃσιν τε τὰ αὐτὰ τοῦτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι καὶ ἐπιτηδεύσειν ἅπερ ἂν οὗτοι καὶ ἔσθθαι τοιοῦτον.

²⁾ Rep. 493 B extr. C: μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἀδίκον, ὀνομάζει: δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίρουσι ἐκείνο, ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιστο, κακά.

prägen (τόπος) ¹⁾ — kurz das was wir heute Charakter nennen. Eine Definition desselben hat Platon zwar nirgends in seinen Schriften niedergelegt, aber er hat das Wesen, die Entstehung und die Umbildung des Charakters mit liebevoller Sorgfalt behandelt. Hat er uns ja die sämtlichen fünf Hauptformen des Charakters, welche sich auf dem Grunde seiner Moralphysikologie bilden können, sowohl in ihrer Eigenthümlichkeit als in ihren Entstehungsursachen und Uebergängen gezeichnet. ²⁾ Aus diesen meisterhaft entworfenen Bildern entnehmen wir allerwärts mit voller Sicherheit, dass er mit den oben angeführten Ausdrücken für Charakter eine gewisse Beharrlichkeit des Wollens in der Richtung auf eine bestimmte Klasse von Objekten bezeichnen wollte. Dass aber diese Beharrlichkeit des Begehrens mit der Fortdauer entsprechender Gefühle und Maximen zusammenhänge, ergibt sich klar aus den Ausführungen der letzten Paragraphen.

Aus dem Begriffe des Charakters folgt, dass die Verschiedenheit seiner Formen bedingt ist durch das verschiedene Ziel des Begehrens (τὸ τέλος τῆς ἐπιθυμίας) ³⁾ oder was das nämliche ist, durch die Verschiedenheit der herrschenden Auffassung vom höchsten Gut, welches in die Erkenntniss oder in die Ehre, oder in materiellen Besitz u. s. w. gelegt werden kann. ⁴⁾ Da nun diese verschiedene Auffassung von dem höchsten Gut mit der Eigenthümlichkeit der drei Seelentheile zusammenhängt (S. 83 u. 129), so wird vor allem die Dreigliederung der Seele für die Eintheilung der Charakterformen massgebend sein: ein gewisser Charakter ist die Herrschaft (ἀρχή) eines bestimmten Seelentheils, diese aber ist die Herrschaft der ihm angehörigen Begierden.

1) Rep. VIII, 544 D E. IX, 572 D. III, 377 B. Vgl. S. 152, 2. 3. 157. 2) Rep. VIII, 544 — IX, 573. 3) Platon gebraucht diesen Ausdruck zur Kennzeichnung der Tyrannénseele, der die Knechtung des Heimatlandes „das Endziel ihres Begehrens“ ist. Rep. IX, 575 D. 4) Vgl. unten S. 176, 5. 177, 4.

Mit diesem Eintheilungsgrunde verbindet aber Platon noch einen zweiten, nämlich eine ethisch-psychologische Unterscheidung der Begehungen, indem er erstlich die nothwendigen und die nicht nothwendigen einander gegenüberstellt (S. 133), zweitens aus der Klasse der nicht nothwendigen noch eine Reihe besonders gesetz- und zügelloser Begierden ausscheidet. ¹⁾

Auf diesen psychologischen Grundlagen ²⁾ gewinnt er fünf Hauptarten des Charakters, welche den fünf Hauptformen der Staatsverfassungen entsprechen. ³⁾ Die ersten drei Hauptformen fallen einfach zusammen mit der Herrschaft des λογιστικόν, des θυμοειδές oder des ἐπιθυμητικόν, jedoch streng in seiner Eigenschaft als φιλοχρήματων, die vierte stellt sich ein, wenn neben den nothwendigen Begehungen die nichtnothwendigen zu gleicher Geltung gelangen, und die fünfte, wenn ein einzelnes zügelloses Begehren die Herrschaft gewinnt.

Die erste Hauptform, die Herrschaft der Vernunft mit der Unterordnung aller Begehungen auch der niederen Seelentheile unter ihre Weisungen, gibt den sittlich vollkommenen Charakter (ὄν ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον ὁρθῶς φάμεν εἶναι), das Ebenbild der aristokratisch-königlichen Verfassung des Idealstaates; ⁴⁾ doch können wir diese vollendete Form erst im Folgenden näher betrachten, während die vier anderen Arten, die des sittlich-mangelhaften Charakters, gerade auf dieser Stufe unserer Ausführungen ihre richtige Stelle finden.

Kommt der mittlere Seelentheil, also das Streben nach Geltendmachung der zwischen dem λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν sich ausdehnenden Seelenregion ⁵⁾, zur Herrschaft, so

¹⁾ Rep. VIII, 558 D — 559 C. IX, 571 B ff. ²⁾ Die historischen Motive liegen ausserhalb der Gränzen unserer Aufgabe. ³⁾ Rep. VIII, 554 E: εἰ τὰ τῶν πόλεων (ἡθῶν) πάντες, καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πάντες ἂν εἴεν. Κτλ. ⁴⁾ Ibid. ⁵⁾ Dieser Gedanke kommt zu klarstem Ausdruck Rep. VIII, 550 A extr. B: ἐλκόμενος ὅπ' ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικόν . . . αὔξοντος, τῶν δὲ

bildet sich ein Charakter, welcher Sieg- und Ehrliche als leuchtenden Grundzug an sich trägt (διαφανέστατον . . . ἔν τι μόνον ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος, φιλονικίαί τε καὶ φιλοτιμίαί) ¹⁾ und darum der ehrliebende oder auch timokratische heisst, das individuelle Seitenstück zur spartanischen Staatsverfassung, die eine φιλότιμος πολιτεία, eine τιμοκρατία oder τιμαρχία ist. ²⁾

Besteigt dagegen der konkupiscible Seelentheil in seiner Eigenschaft als φιλοχρήματων den Thron des psychischen Staates, ³⁾ kommen also die nothwendigen, auf Erwerb und Ersparung gerichteten Begierden zur Herrschaft, so heisst der Charakter der sparsame, oligarchische, als Ebenbild der oligarchischen Staatsverfassung. ⁴⁾ Sein höchstes Gut, sein Grundmotiv ist Geld; ⁵⁾ dem Erwerb desselben werden alle Seelentheile mit ihren Strebungen untergeordnet, der rationale, um neue Quellen des Reichthums zu erforschen, der irascible, um die Ehre nur im Reichthum zu suchen, endlich selbst der konkupiscible, um auf Genüsse zu verzichten, da seine genussüchtigen Begierden von den herrschenden „sparsamen“ niedergehalten werden. ⁶⁾ Der Beweggrund solcher

ἄλλων τὸ τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές, . . . εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων ἤλθε καὶ τὴν ἐν αὐτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ κτλ.

¹⁾ Rep. VIII, 548 C. Die Stelle geht unmittelbar auf die timokratische Staatsverfassung, gilt aber mittelbar auch vom entsprechenden Charakter des Einzelnen. ²⁾ Rep. VIII, 545 A B. ³⁾ Rep. VIII, 553 C: Ἄρ' οὐκ οἶε: τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκείνον (näml. τὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ) τὸ ἐπιθυμητικὸν τε καὶ φιλοχρήματων ἐγκαθίζεν κτλ. ⁴⁾ Rep. 553 E. 554 A. IX, 572 C. Die Detailzeichnung enthält manche Charakterzüge jener athenischen Oligarchen, die sich die „Gutgesinnten“ nannten, τῶν πλουσίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν λεγομένων. Rep. VIII, 569 A. ⁵⁾ Rep. 562 B: ὁ προὔθεντο . . . ἀγαθόν . . . τοῦτο δ' ἦν πλοῦτος. 555 B: τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίνεσθαι. 554 A: τῷ χρήματα περὶ πλείστου ποιῆσθαι. ⁶⁾ Rep. 553 D. 554 A: τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας μόνον . . . ἀποσιμπήσας, τὰ δὲ ἄλλα ἀναλώματα μὴ παρεχόμενος, ἀλλὰ δουλούμενος τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ὡς ματαίους.

Enthalttsamkeit, die einen gewissen Schein sittlicher Ordnung um diesen Charakter breitet, ist nicht Einsicht in die Schlechtigkeit der beherrschten Begierden, sondern die Furcht — Angst um das Vermögen.¹⁾

Wenn aber der Mensch durch allmälige Aufnahme lockerer Grundsätze²⁾ dahin kommt die sittlichen Werthunterschiede der Genüsse offen zu verneinen³⁾ und die Freiheit und Gleichheit aller Begierden, der unnothwendigen wie der nothwendigen, als höchstes Gut proklamirt (*ἀγαθὸν ὀρίζεται*) und demnach jedesmal der eben eintretenden Begierde die Herrschaft übergibt,⁴⁾ so ist sein Charakter der demokratische, ein Ebenbild der auf dem Princip der gleichen Freiheit aller Bürger aufgebauten Verfassung der Demokratie. Er ist regellos und unberechenbar,⁵⁾ eine Abspiegelung mannigfaltiger Sinnesarten und Charaktere,⁶⁾ also das, was wir Launenhaftigkeit und Charakterlosigkeit nennen. Weil aber ein Mensch von solcher Gemütsverfassung keiner einzelnen Begierde sich ganz hingibt (*μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἐνδῶ*), so hält er immer noch ein gewisses Mass und bleibt von schmutzigem Geiz wie von allgemeiner Gesetzesverachtung gleich ferne.⁷⁾

Ein anderes Bild zeigt der moralisch verwerflichste, der tyrannische Charakter, dieses Ebenbild der staatlichen Gewaltherrschaft, in welchem durch Natur oder Gewöhnung oder beides ein bestimmtes unsittliches Begehren, namentlich Wollust oder Trunksucht, mit leidenschaftlicher Heftigkeit die Führung der Seele gewonnen hat.⁸⁾ Dieses Begehren

¹⁾ Rep. 554 C D E: ἐν τοῖς ἄλλοις ξυμβολαίοις ὁ τοιοῦτος, ἐν οἷς εὐδοκίμει δοκῶν δίκαιος εἶναι, ἐπιεικεῖ τιμὴν βίαν κατέχει ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας ἐνούσας, οὐ πείθων, ὅτι οὐκ ἄμεινον, . . . ἀλλ' ἀνάγκη καὶ φόβω, περὶ τῆς ἄλλης οὐσίας τρέμων κτλ. Vgl. Phaed. 82 C. ²⁾ Rep. VIII, 560 C: ψευδεῖς δὴ καὶ ἀλάζονες . . . λόγοι τε καὶ δόξαι κτλ. ³⁾ Rep. VIII, 561 C. ⁴⁾ Rep. VIII, 561 A B. 562 B. ⁵⁾ 561 D: οὕτε τις τάξις οὕτε ἀνάγκη ἔπεισιν αὐτοῦ τῷ βίῳ. ⁶⁾ Ibid. E. πλείστον ἡθῶν μεσῶν, . . . παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλείστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα. ⁷⁾ 561 B. IX, 572 D. ⁸⁾ IX, 573 C: ὅταν ἢ φόβει ἢ

übt die Herrschaft über alle Theile und Regungen der Seele ¹⁾ mit unduldsamer Gewalt: es sammelt um sich den Schwarm der bereits in der Seele vorhandenen lüsternen Begierden, welche seinen Zwecken dienen, und gewinnt durch ihre Hilfe an rasender Energie des Verlangens, ²⁾ verdrängt dagegen alle praktischen Vorstellungen, die zu ihm in einem Gegensatz stehen, und alle Neigungen, die noch mit Schamgefühl zusammenhängen, aus der Seele, während neue gennusssüchtige Begierden im Anschluss an die Centralbegierde sich einnisten. ³⁾

An diese Darstellung der vier unvollkommenen Charakterformen schliessen wir noch einige für die Psychologie nicht unwichtige Bemerkungen über ihre Entstehung und Umbildung, wie über die Seelenstufe, der sie angehören. Was nun erstlich die Entstehung betrifft, so geht die Bildung des Charakters stets durch einen Kampf der Begehrungen hindurch und er gewinnt erst dann eine gewisse Stabilität, wenn die einen Begierden, durch zugeführte Hilfen verstärkt, die Herrschaft erlangt und ihre Gegnerinnen überwunden haben. ⁴⁾ Diese werden, wie es scheint, entweder „getödtet und ausgestossen“ oder, obwohl in der Seele fortlebend, gewaltsam niedergehalten d. i. von jeder Befriedigung ausgeschlossen. ⁵⁾ Darum unterscheidet auch Platon den einheitlichen Charakter der in allen Theilen einträchtigen und har-

ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται. 572 E: προστάτην τῶν . . . ἐπιθυμιῶν κτλ. 573 B extr.: ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς.

¹⁾ 573 C: ἔρωσ τήρανος ἔνδον οἰκῶν διακυβερνᾷ τὰ τῆς ψυχῆς ἅπαντα. ²⁾ 573 A. ³⁾ 573 B: δόξας ἢ ἐπιθυμίας . . ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὐτοῦ. 573 D E: πολλαὶ καὶ δευαὶ παραβλαστάνουσιν ἐπιθυμίαι κτλ. ⁴⁾ Vgl. z. B. Rep. VIII, 549 B — 550 B: Entstehung des ehrliebenden Charakters; 554 A; 559 E. 560 A: Kampf vor der Ausbildung des demokratischen Charakters. ⁵⁾ Rep. IX, 573 B: ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ. (Rep. 560 A: καὶ τινες τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν διεφθάρησαν, αἱ δὲ καὶ ἐξέπεσον αἰδοῦς τινος ἐγγενομένης.) 554 D init.: κατέχει . . . ἐπιθυμίας ἐνοῦσας.

monisch gestimmten Seele (die Tugend im höchsten Sinne, wovon später) ¹⁾ von anderen Charakterformen, die an einer inneren Zerrissenheit leiden, weil sie keinen einheitlichen Zweck aller ihrer Strebungen haben (σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἓνα), sondern gegensätzliche Begehungen, wenn auch für jetzt in Zaum gehalten, in der Seele noch fortleben.) ²⁾ So trägt der oligarchische Mensch den Zwiespalt in sich durch den Gegensatz der herrschenden besseren und der beherrschten schlechteren Begierden; der lüsterne thut, was nur dem Verlangen Eines Seelentheils, nicht der δόξα aller entspricht; ³⁾ der tyrannische, der als das Widerspiel des sittlich vollkommenen eine durchgreifende Einheit zu haben scheint, ist doch, wenn man auf die Gesamtseele schaut, stets vom Stachel unbefriedigten Verlangens getrieben, voll Beunruhigung und Reue. ⁴⁾

Der Charakter ist aber nicht absolut starr, sondern der Aenderung fähig und Platon hat uns in den anziehendsten Bildern gezeigt, wie die Charakterformen ineinander übergehen können. Als psychologisch bedeutsam heben wir aus seinen Schilderungen hervor, erstens dass in der Regel gewisse jetzt niedergehaltene Anschauungen und Begehungen den Anknüpfungspunkt für die Umbildung bieten, zweitens dass durch äussere Einwirkungen gewisse neue Anschauungen und Begehungen dazu stossen und dass dann drittens durch diese Hilfe jene früher gebundenen Kräfte bis zur siegenden Stärke, bis zum κρατεῖν und ἄρχεῖν gehoben werden. ⁵⁾

Was endlich die psychische Stufe betrifft, welcher die vier betrachteten Charakterformen angehören, so steht fest, dass die gesammte durch sie repräsentirte Gestaltung des Begehrens nur den beiden unteren Seelentheilen angehört, der rationale an derselben nur als Verstand im Dienste

¹⁾ Rep. 554 E. 443 D E. ²⁾ Rep. VII, 519 C. VIII, 554 D extr.: οὐ γὰρ ἂν εἴη . . . εἷς, ἀλλὰ διπλοῦς τις, ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν . . . κρατούσας ἂν ἔχοι: κτλ. ³⁾ Phaedr. 256 C οὐ πάτη δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες. ⁴⁾ Rep. IX, 577 E. 579 E. ⁵⁾ Vgl. z. B. Rep. 559 E. 560.

der anderen, aber noch gar nicht in der Erfüllung seiner Vernunftaufgabe, als Vermögen der Ideen betheiligt ist. Der Charakter in diesen vier Formen steht daher noch ganz auf der Stufe der *δόξα*, ist blosse Herrschaft der aus Trieben und Begierden hervorgebildeten Neigungen, ist kurzweg das Erzeugniss praktischer Gewöhnung.¹⁾ Es verdient daher auch unsere Beachtung, dass die Platoniker das *ἦθος*, unter dem sie die sittliche Sinnesart verstanden, als eine Qualität der unteren Vermögen definirt und dabei den Ursprung aus der Angewöhnung betont haben.²⁾

Durch das Gesagte ist auch über die Stellung und Stufe der Tugenden entschieden. Soweit diese nämlich ohne *φρόνησις* gedacht werden können, gehören sie der bisher betrachteten Stufe der Willensgestaltung, der Disciplinirung der beiden unteren Vermögen durch Gewöhnung und herrschende Meinung an; denn die vernunftgemässe Richtung, die *ὀρθότης* (S. 167), welche zu jeder Tugend gehört, aber den niederen Seelentheilen nicht schon ursprünglich eigen ist, muss diesen erst eingeprägt, also durch Gewohnheit eingestaltet werden. Dieser Entwicklungsstufe gehört daher nicht bloss jene Masshaltung (*σωφροσύνη*) des täglichen Lebens an, welche im oligarchischen (gewinnsüchtigen) Charakter sinnliche Begierden durch andere gleichfalls sinnliche, wenn auch etwas bessere, niederhält, sondern auch die ganze vorsokratische „Bürgertugend“, welche ja auch noch ohne Vernunft Einsicht durch blosse Gewöhnung und Uebung gebildet ist (*ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγενοῦσα ἄνευ . . . νοῦ*)³⁾ und das Begehren durch eingeprägte richtige Vorstellung leitet. Die

¹⁾ Dass die Tugenden, deren die niederen Seelentheile fähig sind, aus Angewöhnung erwachsen, s. S. 159 und 181 Anm. 3; das Gleiche gilt bezüglich der Untugenden Rep. IX, 590 B: *ὅταν τις . . . τὸ θυμοειδὲς . . . ἐθίξῃ ἐκ νέου ἀντὶ λέοντος πίθηκον γίγνεσθαι*. Ibid. 589 A. Vgl. auch Zeller a. O. 540 f. Susemihl a. O. II, 140 ff. 615. 618. ²⁾ *ἦθος δὲ ἐστὶ ποιότης τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ὀποτακτικῶς ἔχειν ἐπιζομένου τῷ λόγῳ*. Aehnlich in anderen Formulierungen der Definition. Stob. Ecl. II, 7. ³⁾ Vgl. S. 159, 4.

höchste hier erreichbare Tugendform, welche alle sittlichen Elemente ausser der φρόνησις in sich zusammenfasst, die sittliche Stärke (Tapferkeit, ἀνδρεία), ist nur die höchste Blüte des timarchischen oder ehrliebenden Charakters, nämlich die vollste Ausbildung des im θυμοειδές liegenden Ehrtriebes ¹⁾ nach zwei Seiten: erstlich zu sittlicher Scheu, welche das Unschöne, auch wenn es noch so lockend ist, als etwas Furchtbares behandelt und daher mit voller Entschlossenheit zurückweist (αἰδώς), zweitens zu sittlichem Muth, welcher das Schöne trotz Schmerz und äusseren Gefahren als etwas nicht zu Fürchtendes behandelt und entschlossen vollbringt (θάρρος). ²⁾ Dieses höchste Gebilde des Charakters, das von den Staatswächtern, diesen Repräsentanten des θυμοειδές und seiner Tugend, erreicht werden soll, ist und bleibt aber, so lange die φρόνησις fehlt, nur die Frucht guter Naturanlage und zweckmässig gewöhnender Erziehung. Dies bestätigt uns ausser anderen insbesondere eine wunderbare Stelle des Staates, durch deren kurze Wiedergabe wir zugleich den ganzen bisherigen Inhalt dieses Abschnittes rekapituliren: ³⁾ „Wenn Färber ein Stück Wolle purpurroth färben wollen, suchen sie erstlich die natürlich geeignetste Sorte, die weisse, aus und bereiten sie zweitens noch sorgfältig zu, damit sie die Blume innigst in sich aufnehmen; was auf solche Weise gefärbt wird, ist echt und dauerhaft in seiner Färbung, die nicht mehr gewegewaschen werden kann. So werden auch zu Wächtern des Staates (deren Tugend die ἀνδρεία ist) Jünglinge von geeigneter Naturanlage ausgewählt und durch gymnastisch-musische Erziehung geschult, dass sie die sittlichen Vorschriften (τὰ νόμους) als ihre eigene Ueberzeugung (πισθάντες) in sich aufnehmen wie eine Farbe; durch solches Zusammenwirken

¹⁾ Vgl. oben S. 119. ²⁾ Die Beziehung der Tapferkeit auf das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist (δεινόν τε καὶ μὴ), und die häufige Hervorhebung dieses Gegensatzes deutet klar auf die angegebenen beiden Seiten der ἀνδρεία. S. 168. ³⁾ Rep. IV, 429 C — 430 B.

von Natur und Erziehung wird ihre Ueberzeugung von dem Furchtbaren und seinem Gegentheil eine farbehaltige sein und sich auch durch die stärksten Beizmittel nicht wegwaschen lassen, nicht durch Sinnelust, die sonst schärfer wirkt als Nitronsalz und Aschenlauge, nicht durch Unlust, Furcht und Begierde.“ ¹⁾)

§ 29. c) Vernunft.

Die bisher betrachtete Gestaltung des Begehrens in ihrer höchsten sittlichen Stufe ist wesentlich die Einprägung einer vernunftgemässen Richtung in die an sich nichtvernünftigen Seelenkräfte und im Zusammenhang damit die Befestigung der richtigen Vorstellung als Führerin des Wollens; im Gegensatz dazu ist die jetzt ins Auge zu fassende Entfaltung der Vernunft nur die Hervorbildung des ihr schon ursprünglich eigenen Inhalts ²⁾), die blosser Befreiung des eigentlich Seelischen in der Seele. ³⁾) Durch sie veredelt sich die auf Gewöhnung beruhende, von richtiger Vorstellung geleitete Tugend zu wahrer Sittlichkeit ⁴⁾) und gewinnt unwandelbaren Halt, ⁵⁾) da die Vernunft das Seiende, also Wandellose ergreift und mit diesem ihrem Objekt in hohem Grade den Charakter der Wandellosigkeit theilt. ⁶⁾)

Für die Entfaltung der Vernunft als Vermögen der Ideen bildet aber die bisher betrachtete richtige Leitung des begehrliehen und irasciblen Seelentheils die unerlässliche Vorstufe. Das ist einer der ethisch-psychologischen Fundamentalsätze Platons, aber wie mancher andere, von den Darstellern seiner Lehre noch viel zu wenig berücksichtigt.

Unmässige Hingebung an die genannten Vermögen führt nämlich zur Verfinsterung des sittlichen Urtheils, ⁷⁾) weil die

¹⁾) Man beachte auch hier die vier Hauptarten der Affekte.

²⁾) Rep. VII, 518 B ff. ³⁾) Phaedr. 256 B. Rep. IX, 591 B. Vgl. oben S. 124, 4. ⁴⁾) Phaed. 69 B: καὶ ἐξολλήβωτην ἀληθείης ἀρετῆς ἣ μετὰ φρονήσεως.

⁵⁾) Men. 97 E. 98 A. Rep. VIII, 549 A. 560 B.

⁶⁾) Phaed. 79 D vgl. 84 A B. ⁷⁾) Legg. V, 731 E. 732 A: τυφλοῦται

Vernunft im Dienste der herrschenden Seelentheile gezwungen wird nur in das dunkle Gewirr der Erscheinungswelt zu schauen; ¹⁾ damit daher die Seele die Ideen schaue, muss sie sich möglichst von der Sinnlichkeit lösen, diese Lösung aber gewinnt sie durch entsprechende Gewöhnung ²⁾ d. h. durch Beherrschung der niederen Regungen. ³⁾ Erst diese Gewöhnung und die dadurch errungene Freiheit von schlechten Gesinnungen gibt ihr die Fähigkeit zu richtigem Urtheil; ⁴⁾ richtige Werthurtheile des Lobes und Tadels und mit ihnen richtige Neigungen müssen aber dem Erwachen der Vernunft vorangehen, damit, wenn der Mensch fähig wird sie zu erfassen, er sie liebend ergreife. ⁵⁾ Je mehr also die richtige Disciplinirung der unteren Seelentheile weiter schreitet, desto mehr gewinnt die Vernunft Freiheit, in sich gekehrt ihren eigenen ursprünglichen Inhalt zu entwickeln.

Wir können es uns nicht versagen diesen Grundgedanken Platons auch in seiner bildlichen Fassung wiederzugeben, die eben so belehrend als anschaulich ist. Die Vernunft ist das der Seele eigene geistige Sehorgan mit dem ursprünglichen und unverlierbaren Vermögen auch das Höchste, die Ideen, zu schauen. ⁶⁾ Aber wegen des Zusammenhangs mit den beiden niederen Seelentheilen ist die Richtung, in welche dieses Organ schaut, ob bloss nach unten in die

γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει κτλ. Rep. VII, 527 D.

¹⁾ Rep. VII, 518 C. 519 B. ²⁾ Phaed. 67 C: τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίζειν αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι. ³⁾ Phaed. 82 C. 83 B. Rep. VII, 519 A B. ⁴⁾ Rep. IV, 409 A: ἄπειρον αὐτὴν (nāml. τὴν ψυχὴν) καὶ ἀκέραιον θεῖ κακῶν ἡθῶν νέαν οὖσαν γερονέναι, εἰ μέλλει καλῆ κάγαθῆ οὖσα κρίνειν ὀγιῶς τὰ δίκαια. ⁵⁾ Rep. III, 401 E. 402 A: τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ . . . , τὰ δ' αἰσχρὰ φέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον ἔτι δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀπάξοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς. Vgl. Legg. II, 653. ⁶⁾ Rep. VII, 518 B C: . . ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δυνάμει ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος κτλ. E: ὁ τὴν μὲν δυνάμει οὐδέποτε ἀπόλλυσιν.

Erscheinungswelt, oder auch nach oben in die intelligible (εἰς τὸν νοητὸν τόπον), von der Stellung der anderen Theile bedingt. ¹⁾ Wie wenn das leibliche Auge nur mit dem ganzen Körper im Stande wäre sich aus dem Dunkeln ins Helle zu kehren, so muss jenes Organ zugleich mit der ganzen Seele aus dem Bereich des Werdens umgelenkt werden, bis sie das Seiende und dessen leuchtendstes Centrum, das Gute selbst, zu schauen vermag. ²⁾ Die Erziehung ist daher, von diesem neuen höhern Gesichtspunkt aus, nicht die Kunst ein neues Sehvermögen einzusetzen (sie muss vielmehr annehmen, dass das Organ schon vorhanden sei und nur nicht in die gehörige Richtung schaue), sondern hat nur die Aufgabe der „Herumlenkung“ (περιαγωγῆ) der ganzen Seele aus der von den Ideen abgewandten in die den Ideen zugekehrte Richtung. ³⁾

Je mehr die Regelung des konkupisciblen und irasciblen Vermögens weiterschreitet, desto mehr rückt auch die verlangte „Herumlenkung“ vor, desto mehr bildet sich die Gewöhnung der Seele nach den Ideen zu schauen. ⁴⁾ Die höchste Stufe der durch Erziehung erreichbaren Gewöhnung ist die am Schlusse des § 28 hervorgehobene Tugend. Aristoteles ist daher auch in der Frage nach den Voraussetzungen der Vernunftentwicklung auf wohl geebneten Wegen einhergeschritten und hat sogar in seiner Ausdrucksweise eine unverkennbare Reminiscenz an die bildliche Sprache

¹⁾ Die Richtung des Organs unterliegt einem doppelten Zwange: entweder ist es ἡναγκασμένον κακία ὑπερστῆν, wenn die „Bleigewichte“ der Sinnenlust es nach unten kehren (περὶ τὰ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὕψω) Rep. VII, 519 A B, oder es ist genöthigt in die Region der Ideen zu schauen (σκοπεῖσθαι δεῖ, εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο τείνει, πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ἕξω τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν. τείνει δὲ . . . πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχῆν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι κτλ.) Ibid. 526 E. 587 A. τόπος νοητός Ibid. 517 B. VI, 508 C. ²⁾ Rep. 518 C: οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὄλω τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὄλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιαιτέον εἶναι κτλ. ³⁾ Ibid. B und D E. ⁴⁾ Ueber diese Gewöhnung s. Rep. VII, 516 A: συνηθείας . . . vgl. 517 D. 518 A.

Platons, den Vergleich mit dem Auge, bewahrt: ἡ δ' ἕξις τῷ ὀμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. ¹⁾

Dass die geforderte Emporbildung der Seele eine stufenweise sei, mit der Zählung der niedersten sinnlichen Begierden beginne, um endlich durch die musische Erziehung immer allgemeinere ästhetische Urtheile zu wecken, diese zu festen praktischen Maximen (δόξαις) zu verdichten und so mit der Begründung einer allgemeinen Neigung zum Schönen abzuschliessen, das sagt uns Platon durch die Einrichtung seiner Erziehungskurse ²⁾ und hat er auch insbesondere durch die Liebestufen des Symposion klar genug angedeutet. Ebenso steigt auch die Entwicklung der Vernunft selbst, steigt die Dialektik stufenweise empor. Indem wir in dieser Beziehung auf die Anordnung des philosophischen Lehrkurses im Staate verweisen, heben wir nur das für die Willensgestaltung Bedeutsame hervor.

Von sinnlichen Hemmungen möglichst frei und so der intelligiblen Welt, dem νοητὸς τόπος zugekehrt, erschaut die Seele die ewigen Urgestalten der Dinge, zu oberst die Idee des Guten, die alles Richtigen und Schönen Ursache, das Vorbild aller individuellen und gemeinsamen Lebensgestaltung, der Kanon aller Vorschriften über das Schöne, Gerechte und Gute ist. ³⁾ Wer also zur Vernunft gekommen, besitzt in seiner Seele erstlich das Urbild alles dessen, was in den menschlichen Handlungen und Einrichtungen wie überhaupt in den Erscheinungen der Welt schön, wohlgefällig, löblich ist; er hat aber zweitens auch den scharfen Blick für den Werth der Abbildungen der ewigen Muster. Er vermags daher dem Maler gleich, sein Auge auf das Urbild und dann wieder auf die Nachbildung gerichtet, diese

¹⁾ Eth. Nic. 1144a 29 sq. Ibid. 1144b 31 sq.: οὐκ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ φρόνημον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς. Vgl. Polit. II 15, 1334b 20 ff. 1338b 4 f.: φανερόν πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον εἶναι. ²⁾ Vgl. S. 162 ff. Susemihla, O. II, 200 ff. ³⁾ Rep. VII, 517 C. 540 A. Vgl. 484 C D. 500 D.

mit jenem zu vergleichen, das Mangelhafte an ihr anzugeben und so die Umformung zu bestimmen, durch welche das Gegebene zu einem wohlgefälligen Abbilde des mangellosen Musters wird. ¹⁾ Ueber den unmittelbaren Werthurtheilen, welche nur auf die Erscheinungswelt giengen und keine Begründung mitführten, daher von Platon der *δόξα* und dem *θυμοειδές* zugeschrieben wurden (S. 163, 2), erhebt sich also jetzt ein höheres Urtheil durch Vergleichung des zu beurtheilenden Objekts mit der Idee. ²⁾ Dieses Urtheil ist ein Handeln der Vernunft, ein *λογισμός*. Ihre Aussprüche sind gleichsam eine höhere Instanz moralischen Urtheils, des Lobes und des Tadels, auch gegenüber dem *θυμοειδές*. ³⁾

Aber die Vernunft bleibt beim blossen Urtheil nicht stehen, sondern aus dem *λογισμός* kommt auch das entsprechende Gebot oder Verbot. ⁴⁾ Die Vernunft wirkt also als die voll entwickelte Kraft beurtheilenden und gebietenden Wissens. ⁵⁾ Da nun jeder Mensch das Verlangen hat, dass alles was geschieht nach dem Gebote seiner Seele geschehe (*πάντων ἀνθρώπων ἐστὶ κοινὸν ἐπιθύμημα . . . τὸ κατὰ τὴν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐπίταξις τὰ γινόμενα γίνε-*

¹⁾ Rep. 484 CD, 500 E. 501. 520 C. Vgl. die folgende Anm. ²⁾ Rep. VI, 484 C: ὡς περ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κάκεισε ἀεὶ ἀναφέροντες κτλ., also in beständiger Vergleichung mit dem Urbilde. 500 E. 501 A B: . . . Ἐπειτα . . . ἀπεργαζόμενοι πικρὰ ἂν ἐκατέρωσε ἀποβλέποιεν πρὸς τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σώφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα (d. i. die Ideen) καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὐτὸ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν (das zu gestaltende Abbild.) κτλ. ³⁾ Rep. IV, 441 B: ὡς ἕτερον ἐτέρῳ ἐπιπλήρτον . . . τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιονός τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογιστῶς θυμουμένῳ. ⁴⁾ Rep. IV, 439 D: τὸ μὲν κωλύον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ. Tim. 70 A: ἐκ τῆς ἀκροπόλεως (bildlich für ἐκ τοῦ λογιστικοῦ) τῷ ἐπιτάγματι κτλ. Protag. 352 C: ἂ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ. Rep. IV, 442 C: τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγεῖλθέν. ⁵⁾ Polit. 260 A: τούτῳ (nämlich τῷ μετέχοντι τῆς γνωστικῆς ἐπιστήμης) . . . προσήκει κριναντι μὴ τέλος ἔχειν . . . προστάττειν δ' ἐκάστους τῶν ἐργατῶν κτλ. B: Ἄρ' οὖν συμπάσης τῆς γνωστικῆς εἰ τὸ μὲν ἐπιτακτικὸν μέρος, τὸ δὲ κριτικὸν κτλ.

σθαί Legg. III, 687 C), so kann keine Frage mehr sein, was geschehen werde, wenn die Vernunft gebietet und die niederen Seelentheile bereits ganz die ihnen zukommende „korrekte“ d. i. vernunftgemässe Richtung haben. (S. 167.)

Blicken wir auf unsere Untersuchungen zurück, so haben wir, da alle Arten von Begehungen entweder Gebote sind oder solche enthalten, ¹⁾ auch mancherlei Arten psychischer Gebote (ἐπιτάξεις τῆς ψυχῆς) kennen gelernt: Gebote der Sinnlichkeit, aus leiblichen Affektionen und Mängeln entspringend, ²⁾ dann Gebote der Klugheit, in der erworbenen nach dem Besten strebenden Maxime ruhend ³⁾ (der oligarchische Charakter scheint ihre typische Verkörperung zu sein), weiter die Gebote des sittlich veredelten Ehrtriebes, nämlich die aus dem Gemeinleben angeeigneten sittlichen Maximen und die unmittelbaren Werthurtheile des Lobes und Tadels, die gegen vernunftwidrige Begierden als innerer Vorwurf auftreten, ⁴⁾ endlich die Gebote der Vernunft. Erheben wir nun die Frage, ob diese Vernunftgebote auch ein Wollen seien oder werden, so können wir nach den früheren Ergebnissen unserer Untersuchungen (S. 136) nur bejahend antworten, umso mehr als ja überhaupt die Gebote auch βουλήσεις zu sein scheinen und das Begehren, die ewigen Muster nachzubilden, sicherlich keinem andern Vermögen als dem λογιστικόν beigelegt werden kann. Doch gestehen wir, dass wir ein jeden Zweifel lösendes Wort Platons nicht anzuführen vermögen.

Damit die Vernunftgebote ausnahmslosen Gehorsam finden, muss nach dem Gesagten eine doppelte Voraussetzung erfüllt sein: volle Regelung der unteren Seelentheile und

¹⁾ Nach Rep. IV, 439 B C D ist offenbar ἐπιθυμία = ἔλκον = κελεῦον, ebenso Legg. III, 687 C E offenbar βούλησις = ἐπιτάξεις.

²⁾ Rep. IV, 439 C D: τὸ κελεῦον διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται. ³⁾ S. 100, 1. ⁴⁾ S. 117 und 171. Diese

Stufe theilt mit der frühern den Charakter einer Herrschaft der δόξα τοῦ ἀρίστου, nur tritt diese hier bestimmt als ὁρθῆ δόξα auf.

volle Entfaltung der Vernunft als Vermögen der Ideen. Das eine wie das andere ist ein langer Process, während dessen noch Schwankungen nicht ausbleiben. Es ist keine Rede davon, dass gleich die ersten Weisungen der erwachenden ¹⁾ Vernunft einen nie fehlenden Gehorsam finden; im Gegentheil ist zu erwarten, dass sinnliche Begierden dem aus dem Herrschersitz des Geistes kommenden Gebote ²⁾ den Gehorsam weigern und gegen die Vernunft Gewalt üben. ³⁾ So entspinnt sich auch hier ein innerer Kampf (eine *στάσις και αντίστασις και μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτόν* Rep. 560 A), bei welchem das Vernunftgebot (der *λογισμός*) nicht bloss von der Vernunft, sondern auch von den bereits ausgebildeten sittlichen Kräften, welche Platon dem mittlern Seelentheile zuschreibt: von der sittlichen Scheu, dem Schamgefühl, den sittlichen Maximen und besseren Neigungen, unterstützt wird. ⁴⁾ Aber auch so gelingt der Sieg der Vernunft nur bedingterweise, da nur einfache Begierden von mässiger Stärke sich der Leitung des *λογισμός* unterwerfen. ⁵⁾ Erst wenn in dieser Periode des Kampfes die besseren Kräfte des Innern siegen (*ἐὰν μὲν δὴ οὖν . . . νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας*), zu einer korrekten Lebensweise und zum Weisheitsstreben führend (*εἰς τεταγμένην τε διαίταν και φιλοσοφίαν ἀγαγόντα*), ⁶⁾ ist die ideale Richtung gesichert; der Mensch ist Herr seiner selbst, hat jene Seelenbestandtheile, denen das Böse entstammt, zur Unterwerfung gebracht, die Vernunft, den Sitz des Sittlichen, von allen Hemmungen

¹⁾ Diesen Ausdruck erlaubt das platonische *ἐγείρειν*. Rep. III, 411 D.

²⁾ Tim. 70 A: *ὅπότε ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι και λόγω μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι.* ³⁾ Rep. IV, 440 A: *ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμῖαι.* Phaedr. 247B. ⁴⁾ Phaedr. 256 A: *μετ' αἰδοῦς και λόγου ἀνταίνει.* Vgl. Rep. IX, 571 C: *. . . αἰσχύνῃς και φρονήσεως.* Phaedr. 254 A. Rep. IV, 431 C: *Τὰς δὲ γε ἀπλᾶς και μετρίας (ἐπιθυμίας και ἡδονὰς τε και λύπας), αἱ δὴ μετὰ νοῦ τε και δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει και τοῖς βέλτεστα μὲν φύσι, βέλτεστα δὲ παιδευθεῖσιν.* Rep. 571 B: *ὕπὸ . . . τῶν βελτιότων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου.* 431 C extr. Vgl. S. 168, 4. ⁵⁾ Vgl. vorige Anm. Rep. 431 C. Phaedr. 248 A. ⁶⁾ Phaedr. 256 A.

frei gemacht und sie so zu der ihr von Natur zukommenden Wahrheit und Autonomie geführt. ¹⁾

Hiemit ist eine feste Verfassung im Innern begründet, durch welche die Vernunft zum Aufseher und Gebieter bestellt und die ganze Seele (ὅλη ἡ ψυχή), weil sie in ihrer Gesamtheit (πᾶσα) dem Ewigen zustrebt, in jenen Habitus eingesetzt wird, der ihrer ursprünglichen Natur entspricht. ²⁾

§ 30. Die Tugend und ihr Gegenteil.

1. Der ideale Charakter.

Jene Gestaltung der ganzen dreigliederigen Seele nun, vermöge welcher alle ihre Begehungen den Vernunftgeboten folgen, ohne gewaltsam (βία) niedergehalten zu werden, ist Tugend im höchsten Sinne, der vollkommen sittliche oder ideale ³⁾ Charakter. Durch diese Fassung des Tugendbegriffs hat Platon einen grossen Fortschritt über Sokrates hinaus vollzogen, wie in neuerer Zeit namentlich von Herbart und seinen Anhängern anerkannt ist. ⁴⁾

¹⁾ Phaedr. 256 B: δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεργήσεται, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή. Rep. IX, 591 B: τὸ μὲν θηριώδες κομίζεται καὶ ἡμεροῦται, τὸ δὲ ἡμερον ἐλευθεροῦται. Legg. IX, 875 C extr.: ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλευθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. ²⁾ Rep. 586 D E. 590 E. 591 A: .. μὴ εἶν ἐλευθέρους εἶναι, ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὡσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν καὶ τὸ βέλτιστον θεραπεύσαντες τῷ παρ' ἡμῖν τοιοῦτῳ ἀντικαταστήσωμεν φύλακα ὅμοιον καὶ ἄρχοντα ἐν αὐτῷ, καὶ τότε δὴ ἐλεύθερον ἀφίεμεν. B: τὸ μὲν θηριώδες κομίζεται καὶ ἡμεροῦται, τὸ δὲ ἡμερον ἐλευθεροῦται, καὶ ὅλη ἡ ψυχή εἰς τὴν βέλτιστην φύσιν καθισταμένη τιμωτέραν ἕξιν λαμβάνει, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη κτλ. X, 611 E: .. ὡς ξυγγενῆς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιοῦτῳ πᾶσα ἐπισπομένη. Bezüglich dieses πᾶσα vgl. oben S. 184 und bezüglich der ἕξις, die hier offenbar von der Tugend ausgesagt wird, s. S. 159. ³⁾ Mit diesem Namen wollen wir andeuten, dass ein solcher Charakter das Muster (παράδειγμα) der Ideen an sich verwirklicht. ⁴⁾ Vgl. Herbart W. W. Hartenstein, IX, 269. 270: „Platon zeichnet eine Tu-

Sokrates hatte die Tugend ganz und gar in den Umkreis des Vernünftigen verlegt, sie als Wissen, somit als einen blossen Vorzug der Intelligenz erklärt; von der Nothwendigkeit auch jenen Seelenkräften, welche an sich nicht Intelligenz sind, eine bestimmte Gestaltung zu geben, ist in seinem Tugendbegriff keine Rede, die ganze an sich vernunftlose Seite des Seelenlebens ist darin um ihre Bedeutung gebracht. ¹⁾ Platon dagegen schreibt der Seele, wenigstens für den Verlauf des irdischen Daseins, auch die an sich nicht vernünftigen Funktionen als wesentlich zu und legt daher die Tugend in die richtige Verfassung der gesammten Seele d. i. in die Zusammenstimmung des Begehrens mit der Vernunft.

In seiner ersten Schriftstellerperiode theilte er freilich noch ganz den sokratischen Gesichtspunkt. Arm an Kenntnissen ordnete seine Psychologie alles Begehren einem abwägenden Urtheilen und Vergleichen unter, die Handlung folgte unbedingt der jedesmaligen Ansicht vom Besten, mochte sie Meinung oder Erkenntniss sein. ²⁾ Nirgend scheint mir dieser Standpunkt klarer gezeichnet als im Protagoras. Aber eine reifere Entwicklung führte ihn über die Einseitigkeit dieses Standpunktes hinaus zur Zeichnung eines Tugendbegriffes, der unserm heutigen wesentlich näher steht. Aufmerksame psychologische Beobachtung zeigte ihm nämlich, um nur Eines hervorzuheben, nicht nur den schon oft berührten Gegensatz innerer Phänomene, welcher ihm verbot sie alle aus Einem Grundvermögen abzuleiten, sondern auch eine solche Stärke der vernunftlosen Regungen, dass sie auf die Richtung der Vernunft einen geradezu bestimmenden Einfluss üben können, welchen Platon durch den wiederholten Gebrauch des Wortes ἀναγκάζειν ³⁾ kennzeichnet. Sah sich

gend, die den ganzen Gemütszustand des Menschen durchdringt.“ Strümpell a. O. S. 289 ff. Thilo, Gr. Phil. S. 130.

¹⁾ Vgl. dieses Werkes Th. I. S. 83. 84. ²⁾ Protag. 358 B C: οὔτε εἰδώς οὔτε οἰόμενος κτλ. ³⁾ S. 184, 1. Vgl. Rep. 540 A.

Platon durch solche Auffassung dieser Erscheinungen genöthigt in der Seele ein Zusammen mehrerer Vermögen als integrierender Bestandtheile anzunehmen, so war ihm auch die Umbildung des Tugendbegriffs für diese Seele geboten. Wie die gute Staatsverfassung nicht auf der Vorzüglichkeit Eines, sondern auf der richtigen Gestaltung aller Stände und ihres gegenseitigen Verhältnisses beruht, so muss auch die Tugend oder sittliche Charaktergestaltung, welche so oft mit jener Staatsverfassung verglichen wird, sich nicht auf Eine, sondern auf alle psychischen Gruppen beziehen,¹⁾ kann nicht die Virtuosität eines Theils, sondern nur der normale Gesamtzustand der ganzen mehrgliederigen Seele sein.

Dieser Zustand wird nun noch genauer bestimmt. Da nämlich nur der vernünftige Seelentheil die παραδείγματα in sich trägt und darnach die Aufgabe erkennt, welche er und jeder andere Seelentheil zu erfüllen hat, so wird jener Gesamtzustand in der folgsamen Uebereinstimmung der niederen Seelentheile mit der Vernunft liegen, somit ein harmonisches Verhältniss sein, das Platon gerne als ein binäres fasst, dessen erstes Glied die zur Leitung berufene Vernunft, dessen zweites die Gesamtheit der den anderen Seelentheilen angehörigen Regungen ist. Der Begriff der Weisheit deckt daher den Begriff der Tugend nicht mehr; jene drückt nur die Vortrefflichkeit („Tugend“) eines Theils, nicht mehr die des Ganzen aus; letztere ist wohl mit der Weisheit da, aber begrifflich nicht durch sie erschöpft — kurz die Tugend ist nicht mehr φρόνησις, sondern, wie Platon oft sagt, μετὰ φρονήσεως.²⁾

Es wird nicht ohne Interesse sein die Phasen dieser Umbildung des Tugendbegriffs in ihren Hauptmomenten zu überblicken.

¹⁾ Vgl. Rep. IV, 420 B. VII, 519 E. IX, 586 E. Tim. 89 A ff. C extr. ²⁾ Phaed. 69 B: . . . ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἐυλλήβητον ἀληθείας ἀρετὴ ἢ μετὰ φρονήσεως. Rep. IX, 591 B: ὁλητὴ ἢ ψυχὴ . . . ἔξιν λαμβάνει, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη. Vgl. Aristot. Eth. Nic. 1144b 18 f.

Im Gorgias treffen wir eine klare Hinweisung auf unterschiedene Sphären der Seele ¹⁾ und im Zusammenhang damit zum erstenmal die neue Gestalt des Tugendbegriffs. War im Protagoras die Tugend noch ganz und gar ἐπιστήμη, so ist sie hier κόσμος d. h. ruhte dort alle psychische Vortrefflichkeit einseitig im Wissen, so ist sie jetzt in eine „feste Ordnung und Zusammenstimmung“ des in der Seele vorhandenen Vielen gelegt. ²⁾

Weiter entwickelt erscheint die neue Auffassung in dem Phaidros, jenem Dialoge, der zuerst die Dreitheilung der Seele lehrt. Die Darstellung der Seele unter dem Bilde des Zwiespanns und seines Lenkers malt auf das alleranschaulichste, dass der Aufflug zur Region der Ideen, durch welchen die Vollkommenheit der Seele versinnlicht wird, nicht bloss von dem Zügführer, sondern auch von den beiden Rossen abhängt, ³⁾ also der Erfolg übereinstimmender Thätigkeit aller drei Theile ist; dass hingegen der Aufschwung in dem Masse erschwert, also die Vollkommenheit in dem Grade herabgesetzt wird, als dem schlechtern Seelenross die entsprechende Zucht mangelt. ⁴⁾ Besonders beachtenswerth erscheint, dass zwar nur der Lenker den Kopf über den Himmelsrand emporstrecken und das Ewige schauen kann, er aber doch nur auf dem Gespann und mit dem Gespann

¹⁾ Gegenüber der Vernunft wird daselbst nur eine dem Leib sich hingebende begehrlische Seite, ein Sitz der Begierden (τῆς ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμία εἰσι) hervorgehoben. 493 A B. ²⁾ Gorg. 504 A: Τὴ δ' ἡ ψυχὴ ἀταξίας τυχοῦσα ἔσται χρηστὴ ἢ τὰ ξειώσ τε καὶ κόσμου τινός; Vgl. 503 E. 504 A B C. 506 D E. ³⁾ Phaedr. 246 A B. 247 A B: τὰ μὲν οὖν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐθήνια ὄντα βραδίως πορεύεται; dazu 246 A extr.: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν. (Die Götter sind als die Ideale der Vollkommenheit hingestellt). ⁴⁾ Vgl. S. 193. Phaedr. 247 B: βριθεὶ γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρόνων, ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων. Der Grund, warum das schlechtere Seelenross allein genannt wird, liegt wohl darin, dass wenn auch das edlere Ross schlecht gezogen wäre, von einem Aufflug überhaupt nicht die Rede sein könnte.

zur Himmelshöhe emporzusteigen vermag, ¹⁾ gerade wie nach der Lehre der Republik das Auge der Vernunft sich nur mit der ganzen Seele der Anschauung der Ideen zuwenden kann (S. 184). Die nämliche Auffassung entnehmen wir den Schilderungen der Entwicklung des irdischen Lebens. Dieselbe läuft, freilich nur im günstigsten Falle, in Zucht und Weisheitsstreben, in die Bändigung des schlechteren Bestandtheils der Seele und die Befreiung des bessern aus. ²⁾

In ganz lehrhafter Form, die freilich auch von Bildern lebendigster Anschauung begleitet und unterstützt wird, begründet dann der Staat die Dreitheilung der Seele und den neuen Tugendbegriff. Mag man die Gesamttugend der Seele in der Besonnenheit ³⁾ oder in der Gerechtigkeit finden, in jedem Falle ist sie eine solche innere Verfassung, kraft deren jeder Seelentheil nur das Seinige thut (also auch nur der rationale gebietet, die anderen beiden gehorchen), sie ist der volle Einklang aller drei Vermögen, welche zusammenstimmen wie die drei Hauptsaiten eines rein gestimmten Instruments, sie ist die Zusammenfassung der drei Theile zur Einheit d. i. zur Ausführung des σκοπὸς εἷς, des einheitlichen Vernunftszwecks, und wie andere gleichbedeutende Wendungen lauten mögen. ⁴⁾

Am weitesten fortgebildet und unserm Tugendbegriffe sich annähernd scheint uns die Fassung in Platons letztem Werke, über die Gesetze, welches von den Theilen der Seele absehend bloss das Verhältniss ihrer Thätigkeiten ins Auge fasst und die Gesamttugend in den Einklang zwischen Einsicht und Begehren verlegt (S. 143, 6), und zwar so, dass die Einsicht die Führerin ist, Neigung und Begierde

1) Phaedr. 247 C: ἡ γὰρ . . . οὐσία, ὅπως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῆ γῶ. 247 E extr. 248 A: αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκαυμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τῆν τοῦ ἡμόλογου κεφαλῆν — also die Gesamtseele hebt den Kopf des Lenkers zu dieser Höhe empor. 2) Phaedr. 256 A B. 3) Wie Hirschel will. Hermes, VIII, S. 379 ff. 4) Rep. IV, 443 D E. 442 D.

aber ihr folgen: *δέοι δὲ δὴ πρὸς πᾶσαν* (näml. *ἀρετὴν*) *μὲν βλέπειν, μάλιστα δὲ καὶ πρὸς πρώτην τὴν τῆς ἐνυμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς, φρόνησις δ' εἴη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης.*¹⁾ Hier ist also das Wollen, welches im Menon noch ausdrücklich aus dem Tugendbegriff ausgeschieden worden,²⁾ ebenso ausdrücklich in denselben aufgenommen und zweitens wird von dem Wollen, damit es zur Tugend gehöre, Folgsamkeit gegen die Einsicht gefordert (*τούτοις ἐπομένης*),³⁾ weil es eben auch einer andern als der richtigen Vorstellung folgen könnte.

Beachtenswerth an diesem Tugendbegriff der Gesetze ist auch noch die Einbeziehung der *δόξα* (*ὀρθῆ δόξα*) in die Führerschaft der Tugend. Dies vermittelt uns den Uebergang zu einer kurzen Würdigung eines weitem Fortschrittes, den Platon über Sokrates hinaus vollzogen hat. Bei diesem war alle Tugend auf die *ἐπιστήμη* gestellt; was ausser dem Kreis des Wissens liegt, war also schon Untugend (*κακία*). Platon aber sah ein, dass zwischen den beiden Gränzpunkten, der Weisheit einer-, der Unwissenheit andererseits, ein weites Mittelgebiet liege, auf welchem alle sittliche Bildung und alles sittliche Vorwärtstreben sich bewege, die Region der richtigen Meinung. Wie er daher zwischen Weisheit und Unwissenheit die richtige Meinung als ein Mittleres stellte, so fügte er zwischen die ideale von der *σοφία* geleitete Tugend und die ihr entgegengesetzte von falscher *δόξα* beherrschte Untugend eine unvollkommene, auf richtiger Vorstellung und Gewöhnung beruhende Tugendstufe ein.⁴⁾ So geringschätzig er auch hie und da, im Vergleich zur idealen Tugend, von dieser gewohnheitsmässigen und bürgerlichen

¹⁾ Legg. III, 688 B. Vgl. 963 A. *φρόνησις* und *σοφία* bedeuten unterschiedslos praktische wie theoretische Einsicht. — Die *δόξα* im Texte ist offenbar als *ὀρθῆ δόξα* zu nehmen vgl. II, 653 A. ²⁾ Men. 77 B — 78 C. Thl. I. S. 54. ³⁾ Der Ausdruck *ἐπόμνος* zur Bezeichnung der Folgsamkeit gegen die Einsicht oder den herrschenden Seelentheil findet sich auch im Staate öfter vor. Vgl. unten S. 197, 2. 203. und S. 198 Anm. 6. ⁴⁾ Symp. 201 E. 202 A. Rep. V, 477. 478. Vgl. unten S. 204.

Tugend sprechen mag, so betrachtet er sie doch als die nothwendige Vorstufe, auf welcher erst die Erhebung zu der Vernunft Einsicht und der von ihr geleiteten Sittlichkeit möglich ist.

In der oben mitgetheilten Stelle der Gesetze hat nun Platon die zweifache Umbildung des Tugendbegriffs: erstlich die Bereicherung seines Inhalts durch Aufnahme des folgsamen Wollens und zweitens die Erweiterung seines Umfangs durch Einfügung einer unvollkommenen Tugendstufe, als die reifsten Ergebnisse seiner Entwicklung miteinander niedergelegt.

§ 31. (Fortsetzung.) 2. Die Kardinaltugenden.

Die Seelenlehre des Mittelalters musste auch eine Erörterung der vier Kardinaltugenden enthalten, wie wir dies schon bei Kassiodor, Alkuin und Rhaban sehen. ¹⁾ Sie hatte diese Eigenthümlichkeit schon aus dem Alterthume übernommen und Platon ist der eigentliche Begründer dieser Denkrichtung; es vereinigt sich also auch hier ein weit reichendes historisches Interesse mit dem psychologischen, um uns die Pflicht aufzulegen die Lehre von den Kardinaltugenden nicht achtlos zu umgehen. Wir werden daher darauf eintreten und dabei versuchen Platons Definitionen nicht einfach wiederzugeben, sondern ihren Inhalt auf dem Grunde seiner Psychologie zu erklären; vielleicht gelingt es uns dabei auf einzelne Punkte ein neues Licht zu werfen.

Die ethische Reflexion hatte sich bereits lange und viel mit dem Tugendbegriffe beschäftigt, so dass unser Philosoph schon eine altherkömmliche Mehrheit von Tugenden vorfand. Sein Verdienst besteht nun zunächst darin, dass er aus derselben vier Haupttugenden hervorgehoben ²⁾ und ihren Be-

¹⁾ K. Werner, „Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol.“ in Denkschrft. der Akad. der Wiss. in Wien, Ph. - H. Kl., Bd. 25 S. 80. ²⁾ Auermann G., Platons Kardinaltugenden vor und nach der Abfassung des Euthyphron (In.-Diss.), Jena 1876.

griffsinhalt zu fixiren gesucht hat: Weisheit, Stärke, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Aber auch diese vier Haupttugenden haben bei ihm selbst noch eine begriffliche Entwicklung durchgemacht, deren genaue Feststellung von hohem Interesse und vielleicht auch für die Frage der Zeitfolge platonischer Schriften nicht ohne Werth wäre; insbesondere aber wurden sie von der bereits im § 30 besprochenen Umbildung des sokratischen Tugendbegriffs und von der Annahme dreier Seelentheile aufs tiefste berührt. In jenem Werke, in welchem diese Umbildung klar vollzogen und die Theorie der Seelentheile dogmatisch auf ihren Höhepunkt gebracht ist, nämlich im Staate, haben auch die vier Kardinaltugenden eine dem erreichten Standpunkt entsprechende neue Fassung gefunden, indem die drei erstgenannten sich auf die Theile der Seele beziehen, die letzte hingegen auf deren Gesammtheit, die ersten drei also nur Tugendmomente darstellen, die vierte aber die Gesammttugend der ganzen Seele.¹⁾

So ist die Weisheit keine selbständige Tugend neben den anderen, sondern nur die besondere Ausprägung der ganzen Tugend an dem obersten Seelentheil, also ein Tugendmoment. Dies ergibt sich aus den Darlegungen des vorigen Paragraphen und aus Platons eigener Erklärung, indem er die Weisheit als die ἐπιστατοῦσα ἐπιστήμη des gerechten Handelns d. h. als Bestandtheil der Gesammttugend bezeichnet.²⁾ Aus der Verflechtung in diese herausgehoben und für sich betrachtet ist sie die normirende Einsicht in die Aufgaben und Interessen jedes der drei Theile wie der Gesammtheit der Seele,³⁾ sie ist also normgebend auch für das eigene Verhalten des λογιστικόν.

Ist Weisheit die normirende Einsicht, so können die

¹⁾ Vgl. Aristot. De virtt. et vitt. 1149a 30 f. b26—28.

²⁾ S. 191. Rep. 443 E: σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει (nämlich δικαίᾳ) ἐπιστήμην. ³⁾ Rep. IV, 441 E (vgl. nächste Anm.), dann 442 C: . . . ἔχον αὐτὸν, κάκεινο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

beiden anderen Theiltugenden, Stärke und Besonnenheit, nichts anderes als eine Folgsamkeit gegen dieselbe bedeuten. Dies zeigt sich zunächst klar bei der Stärke und ihrem Träger, dem mittlern Seelentheil, der zum Gehorsam gegen die Vernunft¹⁾ und zwar in der ganz specifischen Form kämpfender Durchführung des von ihr Vorberathenen berufen ist;²⁾ die an ihm zur Erscheinung kommende Tugend ist daher nur diese specifische Folgsamkeit gegen das Vernunftgebot, nämlich „das treue Bewahren des von der Vernunft vorgezeichneten Furchtbaren und Nichtfurchtbaren durch Lust und durch Schmerz hindurch.“³⁾

Wie aus diesem Begriffe hervorgeht, ist das kämpfende Eintreten des θυμοειδές nur ein bedingtes. Stösst nämlich das Vernunftgebot auf keinerlei Gegensätze, die nach anderer Richtung ziehen,⁴⁾ so ist auch kein Anlass zur Entfaltung der in dem θυμοειδές angesammelten psychischen Wehrkraft; treten aber Versuchungen heran, lockt einerseits die Lust, dieser „stärkste Köder fürs Schlechte“, wartet andererseits harte Entbehrung und bitterer Schmerz, dieser „Verscheucher des Guten“,⁵⁾ dann tritt die Wehrkraft des θυμοειδές

¹⁾ Rep. IV, 441 E: τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεὶ ὀπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου. ²⁾ Ibid. 442 B: τὸ μὲν βουλευόμενον, τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἐπόμενον τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα. ³⁾ Ibid.: Καὶ ἀνδρείον δὲ, αἶμα, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδές διατώξῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δευρόν τε καὶ μή. Ein Vergleich dieser Begriffsbestimmung mit der Definition Rep. 429 C lehrt den Unterschied zwischen der durch sittliche Einsicht veredelten und der blossen „bürgerlichen Tugend“; in jener ist die Vernunft, in dieser „die durch das Gesetz mittels der Erziehung erzeugte δόξα“ Führerin des Wollens und Handelns. — Ueber die beiden Seiten der ἀνδρεία s. oben S. 181. ⁴⁾ Legg. I, 644 E: Lust und Leid, Furcht und Hoffnung und endlich das Vernunftgebot (λογισμός) sind entgegengesetzte Zugkräfte, σπῶσι τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλητας ἀνθέλκουσαι, ἐναντίαι οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις. ⁵⁾ Tim. 69 D: ἡδονῆν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς κτλ. Vgl. Legg. I. 644 C: ξυμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε (näml. ἡδονῆν und λύπην).

in Thätigkeit, um die Autorität des Vernunftgebots durch die Versuchungen hindurch aufrecht zu erhalten (διασώζη διὰ τῶν λυπῶν καὶ ἡδονῶν). Wenn man die naheliegende Frage aufwirft, ¹⁾ wie denn aus dem θυμοειδές, diesem ursprünglich nicht vernünftigen Vermögen, eine sittliche Kraft (δύναμις) ²⁾ zur Realisirung der Vernunftzwecke werden könne, so ist das Bedenken allerdings gegründet, trifft aber in ähnlicher Weise jede Psychologie, welche Seelentheile, ursprüngliche Seelenvermögen nebeneinander stellt. Wichtiger aber und für die Geschichte der Psychologie fruchtbarer als die Hervorhebung dieses ohnehin offen liegenden Mangels scheint mir die Lösung der Frage, wie sich Platon die Sache gedacht habe. Nach den Ergebnissen unserer Untersuchungen können wir darüber kaum in Zweifel sein. Die sittlichen Anlagen, welche Platon unter dem Namen des θυμοειδές zusammenfasst (S. 117), noch mehr die auf ihrem Grunde entwickelten Kräfte: richtige Maximen und richtige Neigungen, richtiger Muth zu allem Löblichen, richtige Scheu vor allem Verwerflichen ³⁾, die Furcht vor den Vorwürfen des eigenen Innern (λοιδορεῖν αὐτόν), vor dem Tadel der Mitmenschen, vor der Strafsanktion des göttlichen Willens — diese Elemente bilden zusammen eine psychische Macht, welche kraft ihrer „korrekten“ Richtung ⁴⁾ für den Vollzug des Vernunftgebots eintritt, ⁵⁾ das sind die Waffen, welche das θυμοειδές der Vernunft zur Verfügung stellen kann (τίθεσθαι τὰ ὄπλα πρὸς τοῦ λογιστικοῦ Rep. IV, 440 E). Den Weisungen der Vernunft in solcher Art zu folgen ist ja die ursprüngliche Bestimmung, also auch die wesenhafteste Befriedigung des Ehrtriebs. ⁶⁾

¹⁾ Wehrenpennig, Verschiedenheit der sittlichen Principien u. s. w. S. 33. ²⁾ Rep. IV, 429 B. ³⁾ Vgl. S. 188. ⁴⁾ Vgl. S. 167. ⁵⁾ S. 188. Rep. 442 B: ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα. ⁶⁾ Rep. IX, 586 D: θαρροῦντες λέγωμεν, ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκρεδὲς καὶ φιλονικρον ὅσα ἐπιθυμῖαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπισημῇ καὶ λόγῳ ἐπάμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἅς ἂν τὸ φρόνημον ἐξηγήται,

Zu dieser specifischen Dienstleistung, zu welcher der mittlere Seelentheil gleichsam als Exekutivmacht des Vernünftigen berufen ist, kommt dann noch eine allgemeine Folgsamkeit, welche das irascible Vermögen mit dem konkupisciblen und, wie uns scheint, auch mit dem rationalen theilt. Diese allgemeine Unterordnung vollzieht sich in der Besonnenheit, welche dann vorhanden ist, wenn alle drei Seelentheile in dem praktischen Grundsatz, dass das λογιστικόν zu herrschen habe, einig sind und gegen dasselbe sich nicht auflehnen. ¹⁾ In Uebereinstimmung damit bezeichnet Platon die Besonnenheit als eine Maximen- und Gesinnungseinheit, ὁμοδοξία und ὁμόνοια, aller drei Theile in Beziehung auf die Frage, welcher von ihnen zu herrschen habe. ²⁾

Nach dem, was wir über die erworbenen Neigungen und Maximen wissen (§ 26), können wir auch über die psychologische Bedeutung dieser Gemeinsamkeit der Maxime und Gesinnung nicht in Zweifel sein, so grosse Bedenken und Schwierigkeiten sonst auch hier wieder die Seelentheilung verursachen mag. Der oberste Seelentheil nämlich trägt, wenn er zur vollen Entfaltung gelangt ist, das Bewusstsein seines Herrscherberufs und der Verpflichtung, demselben nicht untreu zu werden, ³⁾ als normirende Einsicht in sich, der mittlere ist der Herrschaft der Vernunft von Natur aus zugethan und nimmt die entsprechende δόξα als Bestandtheil sich bildender korrekter Neigungen willig auf (S. 113. 162), und selbst der konkupiscible Seelentheil, der für das Vernunftgebot kein eigentliches Verständniss und zur Folg-

λαμβάνουσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται. ὡς αἶόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεῖα ἐπομένων καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκίας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστῳ τοῦτο καὶ οἰκειότατον.

¹⁾ Rep. IV, 442 D: ὅταν τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένον τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι θεῖν ἄρχων καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶν. Man beachte, dass das ὁμοδοξεῖν und μὴ στασιάζειν von allen drei Seelentheilen gefordert wird. ²⁾ Rep. IV, 432 A extr. 433 C. ³⁾ Rep. IV, 443 D. 444 D.

samkeit keine natürliche Neigung hat, ¹⁾ ist dennoch der Einprägung einer solchen δόξα, ist einer „Ueberredung“, dass der Vernunft zu gehorchen das Beste sei, sowie der Ausbildung korrekter Neigungen zugänglich. ²⁾ Daraus folgt, dass der Grundsatz vom Herrscherberuf der Vernunft in die δόξα ἐπιστατοῦσα (S. 103) alles Begehrens eingehen, dass er leitende Vorstellung bei allen Begehrungsakten werden kann. Ist dies geschehen, dann sind alle Begierden, auch die des irasciblen und konkupisciblen Seelentheils, folgsam der Vernunft und ihrer Einsicht (καὶ περὶ τὸ φιλοκερδῆς καὶ φιλόνομον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, . . . τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμυναι). ³⁾

Wenn also — und hiemit kehren wir zur Definition der Besonnenheit zurück — der gleiche praktische Grundsatz, dass die Vernunft zu herrschen habe, in allen drei Seelentheilen waltet (ἢ αὐτῇ δόξα ἔνεστι), ⁴⁾ wenn er sich somit durch das Leben der ganzen Seele ausbreitet (δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται) ⁵⁾ d. h. wenn die Begehungen jeder Seelenstufe von der gleichen stets wachen Besinnung auf die Autorität des Vernunftgebots begleitet sind, so dass jedes Thun πάσῃ δεδογμένον τῇ διανοίᾳ ist, ⁶⁾ dann ist die allgemeine Folgsamkeit erreicht; die σωφροσύνη als das stets gegenwärtige Bewusstsein der verbindenden Kraft sittlicher Einsicht ist also wirklich eine σωτηρία φρονήσεως, ⁷⁾ ein treues Festhalten des Vernunftgebotes, durch alle drei Seelentheile, gleichwie die Stärke ein besonders qualificirtes Fest-

¹⁾ Tim. 71 A. ²⁾ Dies ergibt sich klar aus Rep. VIII, 554 D. Tim. 70 A. 90 A (φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσι (die drei Seelentheile) τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμφέροντος). Werden ja unter günstigen Verhältnissen auch seine Begierden durch die Vernunft geleitet (λογισμῶ ἄγονται) und sind der Einsicht folgsam (τῇ ἐπιστήμῃ ἐπόμυναι). Rep. IV, 431 C. IX, 586 D. ³⁾ Rep. IX, 586 D. Vgl. S. 198 Anm. 6. ⁴⁾ Rep. 431 D extr. E, unmittelbar von der Besonnenheit des Staates gesagt, aber auch von der des Individuums geltend, wie aus 432 B init. (καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ) klar hervorgeht. ⁵⁾ Rep. 432 A. Vgl. vorige Anm. ⁶⁾ Phaedr. 256 C. ⁷⁾ Cratyl. 411 E.

halten (*διασώζειν*) der Vernunftweisungen durch den mittlern Seelentheil ist.

Die Besonnenheit kann daher mit der Weisheit gar nicht verwechselt werden; letztere repräsentirt die normierende Einsicht, welche bloss in Einem Seelentheile wohnt, jene hingegen den praktisch wirksamen Grundsatz der Unterordnung aller Theile unter diese Einsicht; denn auch der oberste hat die Verpflichtung an seiner Aufgabe festzuhalten und die Herrscherstellung nicht mit der Rolle eines Dieners zu vertauschen, ¹⁾ aber auch der unterste übt in Folge der Einprägung dieser *δόξα* willentlichen Gehorsam (*ἔκδον πείθεσθαι ἐθέλει*), während seine Begehungen, so lange diese Disciplinirung nicht vollzogen ist, durch die Vernunft und die „korrekten“ Kräfte des irasciblen Vermögens gewaltsam niedergehalten werden. ²⁾ (S. 151. 188.)

Ein grosser Mangel in der Fassung des Begriffs der Besonnenheit liegt darin, dass Platon in demselben die drei Seelentheile nicht der Einsicht (*σοφία, φρόνησις*), sondern einem unter den Seelentheilen selbst gegenüberstellt und von allen dreien fordert, das Herrscheramt des *λογιστικόν* zu achten und gegen dasselbe keinen Widerstand zu erheben. ³⁾ Dadurch begeht er im Grunde denselben Fehler, den er an der gewöhnlichen Fassung des *κρείττω αὐτοῦ εἶναι* gerügt hat (S. 151); denn er verlangt, das *λογιστικόν* solle dem *λογιστικόν* gehorchen. Und doch wäre es für ihn, der von der „gebietenden Einsicht“ spricht, der auch die irasciblen und konkupisciblen Begehungen „der Einsicht folgsam“ sein lässt, der endlich geradezu die „Einsicht“ (*σοφία*) als die Vorsteherin, als die *ἐπιστήμη ἐπιστατοῦσα* des tugendhaften Handelns erklärt, ⁴⁾ überaus nahe gelegen die drei Seelentheile oder deren Begehungen der normgebenden Weisheit gegenüberzustellen, gerade so wie er in dem Begriff der Stärke das Thun des mittlern Seelentheils zu den Weisungen der

¹⁾ Phaed. 80 A. 94 B C D. Rep. IV, 441 E: τῷ λογιστικῷ ἄρχεν προσήκει κτλ. Er ist ἡγεμόνος und (Tim. 90 A) δαίμων der Seele. Legg. 963 A. ²⁾ Tim. 70 A. ³⁾ S. 199 Anm. 1. ⁴⁾ S. 198, 6. 196, 2.

Vernunft ins Verhältniss gesetzt hat. Aber einmal war dem platonischen Standpunkt die Sonderung von Einsicht und Begehrung noch nicht so geläufig wie uns und insbesondere war sie für Platon im λογιστικόν schwer durchführbar (vgl. S. 136. 186 f.), andererseits übte die Analogie mit den drei Ständen des Staates (Rep. 431 D extr. ff.), die im Psychischen durch die drei Seelentheile repräsentirt werden, einen überwältigenden Einfluss auf die Formulirung des Begriffs.

Blicken wir auf die drei Tugenden zurück, so sehen wir, dass die Weisheit in Einem Seelentheile ihren Sitz hat, die Stärke (als Individualtugend) ein Verhältniss des mittlern Seelentheils zum höchsten, die Besonnenheit endlich ein ebensolches Verhältniss aller drei Theile bedeutet. Damit ist uns von selbst der Uebergang zur allgemeinen oder Gesamttugend gegeben, welche sich von den drei genannten vor allem dadurch unterscheidet, dass sie die Tugend der Gesamtseele ist, während Weisheit, Stärke und Besonnenheit nur ihre Erscheinungsweisen in den Seelentheilen bedeuten. Wie nämlich Platon die drei Seelentheile zu einer, wenn nicht substantiellen, doch psychologischen Einheit zusammenfasst, in welcher sie ihren Halt haben und ihre Wechselwirkung üben (S. 122 ff.), so schliesst er auch die Tugenden dieser Theile als blosse Tugendmomente in eine allgemeine Tugend zusammen, deren Träger die Gesamtseele oder das einheitliche Individuum (*ἅπαντα ἡ ψυχὴ, ὁ ἄνθρωπος, εἰς ἕκαστος*) ist, und gibt ihr den wenig passenden Namen der noch übrigbleibenden unter den überlieferten Kardinaltugenden: Gerechtigkeit.

Wenn nämlich die gesammte Seele der vernünftigen Einsicht ¹⁾ (Platon sagt: dem Träger der Einsicht) folgsam ist und keinen Streit erhebt, dann kommt jedem Theile das Gerechtheit zu, jeder erfüllt seine Aufgabe, jeder erreicht die ihm angemessene, beste und möglichst essen-

¹⁾ Rep. IV, 443 E extr. wird die *σοφία* als *ἐπιστήμη ἐπιστατοῦσα* des Gerechthandelns bezeichnet.

tielle Befriedigung. Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομῆνης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἐκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι. Rep. IX, 586 E. (Vgl. auch S. 189.) Das Wesen der Gerechtigkeit liegt also darin, dass das Subjekt sein Inneres richtig ordnet, alle Theile zur Erfüllung ihrer Aufgabe anhält, ihnen die Vertauschung ihrer Rollen verwehrt, sie zur Einheit (zu gemeinsamer Folgsamkeit gegen die Vernunft) zusammenbindet und auf diese Art sich zu einem einheitlichen Charakter ausbildet.¹⁾ Die Gerechtigkeit ist daher nach Platons Absicht kein blosser Sammelbegriff, etwa dazu bestimmt die in der Weisheit, Stärke und Besonnenheit erscheinenden Zustände der Seelentheile in die Vorstellung eines fingirten Gesamtzustandes zusammenzufassen, sie wird vielmehr von Platon auf das bestimmteste als eine reale psychische Kraft (δύναμις) gedacht, welche erstlich den normalen Gesamtzustand der ganzen Seele herstellt und dadurch zweitens die Entstehung wie den Fortbestand der drei Theiltugenden, der drei Tugendmomente bewirkt.²⁾

Durch vorstehende Darstellung dürfte es wohl gerechtfertigt sein, wenn wir im wesentlichen an der alten, schon in dem (pseudo-aristotelischen) Aufsatz „über Tugend und Untugend“³⁾ und in Hierokles' Kommentar zu den goldenen Sprüchen⁴⁾ vertretenen Auffassung der Gerechtigkeit und ihres Verhältnisses zu den Theiltugenden festhalten.⁵⁾ Dabei verkennen wir freilich die Schwierigkeiten und Bedenken

1) Rep. IV, 443 D. 2) Rep. IV, 433 B: . . . πᾶσιν ἐκείνοις (den drei Theiltugenden) τὴν δύναμιν παρέσχεον ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῆ. D: ἡ τοῦ ἕκαστον . . . τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναμις (= δικαιοσύνη). Vgl. dazu das in Anm. 4 S. 200 Gesagte. 3) Vgl. oben S. 196, 1. 4) Carm. aur. p. 66: τελειοτάτην πασῶν ἀρετῶν καὶ περιεκτικὴν τῶν ἄλλων ὡς οἰκείων μερῶν. 5) Dem geistvollen Aufsätze Hirzel's, Hermes VIII, 379 können wir daher in diesem Punkte nicht zustimmen.

nicht, welche namentlich in Beziehung auf Theile und Einheit der Seele auch hier wie anderwärts in den Weg treten.

§ 32. (Fortsetzung.) 3. Die Untugend und ihre zwei Arten:
Unwissenheit und Unfolgsamkeit.

Während die sittliche Gemütsverfassung oder die Tugend im idealen Sinne nur Eine ist, sind dagegen die Erscheinungsweisen der unsittlichen Gemütsverfassung oder der Untugend (*κακία*) zahllos; ¹⁾ doch hebt Platon in gereiften Werken gern vier Hauptformen hervor als Gegenstücke zu den vier Kardinaltugenden: *τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν.* ²⁾ Schon diese Vierheit zeigt, dass hier nicht mehr alle Untugend einfach in Unwissenheit (*ἀμαθία*) aufgeht; es ist vielmehr zum Voraus zu erwarten, dass der Begriff der Untugend, weil er die Kehrseite des Tugendbegriffes ist, eine ähnliche Umbildung wie dieser erfahren habe.

Solange die Tugend einfach dem Wissen gleichgesetzt wurde, musste offenbar auch die Untugend bloss als Mangel des Wissens gelten. Aber schon im Menon wurde der Gränzpunkt, von welchem an die Untugend beginnt, mit Bestimmtheit weiter hinausgerückt; denn ausserhalb des Kreises der vollkommenen Tugend, an deren Spitze das Wissen steht, beginnt nicht sofort das Böse, sondern vielmehr das weite Gebiet jener unvollkommenen Tugend, deren Führerin die richtige Vorstellung ist, ³⁾ und erst wo dieses endet,

¹⁾ Rep. IV, 445 C: ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπαιρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἄττα, ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι. Legg. XII, 963 A E. 965 D. Das griechische *κακία* wird hier am besten durch „Untugend“, „Schlechtigkeit“, „Büses“ übersetzt, nicht aber durch Laster. Cicero Tuscul. Dispp. IV, 15, 34: Hujus igitur virtutis contraria est vitiositas, sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci *κακίαν* appellant; nam malitia certi cujusdam vitii nomen est, vitiositas omnium. ²⁾ Rep. IV, 444 B. 445 C. Sophist. 227 D ff. ³⁾ Men. 97 A ff: Δόξα ἄρ' ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πρᾶ-

fängt das Reich der Untugend an. Dem ganz entsprechend bezeichnet Unwissenheit einen Gegensatz nicht mehr bloss zum eigentlichen Wissen, sondern auch zur richtigen Vorstellung und fasst daher den Mangel beider in sich,¹⁾ so dass demgemäss wir uns wohl auch umgekehrt erlauben können bei der folgenden Untersuchung der Kürze halber mit dem Ausdruck Einsicht nicht bloss das Wissen, sondern auch die richtige Vorstellung zu bezeichnen. Seitdem nun Platon zur Tugend ein Doppeltes verlangte: die sittliche Einsicht und die Unterordnung der Strebungen unter dieselbe, konnte die Untugend in dem Mangel des einen oder in dem Mangel des andern Gliedes liegen d. h. sie konnte in doppelter Gestalt: entweder als Mangel an sittlicher Einsicht oder als Mangel an Folgsamkeit, an innerer Beherrschung, kurz entweder als ἀμαθία oder als ἀκράτεια auftreten. Allerdings würde unter der idealen Voraussetzung vollkommener Entfaltung der Vernunft (S. 188 f.) auch jene geforderte Unterordnung auf keinem Punkte fehlen, aber sie kann gar wohl ausbleiben gegenüber einzelnen Geboten der noch nicht zu voller Entfaltung und Herrschaft gelangten Vernunft, insbesondere aber gegenüber den Weisungen der blossen richtigen Meinung. Es kann also trotz der Einsicht des Löblichen und Verwerflichen dennoch das Böse eintreten, weil es der Seele an der nöthigen Folgsamkeit, weil es an der Kraft der besseren Begehungen gegenüber

ξως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ νῦν δὴ παρελεί-
πομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὁποῖόν τι εἴη, λέγοντες ὅτι φρονήσις
μόνον ἡγείται τοῦ ὁρθῶς πράττειν τὸ δ' ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθῆς. 99 A.
Legg. I, 632 C. Polit. 301 A. Vgl. auch S. 194, 4.

1) Symp. 201 E. 202 AB: Τὸ ὁρθά δοξάζειν . . . οὕτε ἐπίστασθαι
ἔστιν . . . οὕτε ἀμαθία . . . ἔστι δὲ δὴπου τοιοῦτον ἡ ὁρθῆ δόξα, μεταξὺ
φρονήσεως καὶ ἀμαθίας κτλ. So ist auch das von der ὁρθῆ δόξα geleitete
Handeln das mittlere zwischen der Untugend (κακόν) und der eigentli-
chen Tugend. Vgl. auch Rep. V, 478 C. In mathematischer Form
ausgedrückt gelten die Verhältnisse: ἐπιστήμη : ὁρθῆ δόξα : ἀμαθία
(δόξα ψευδῆς) = ideale Tugend : unvollkommene Tugend : Untugend.

dem Andrang der schlechteren, überhaupt weil es an der innern Beherrschung gebricht.

Wir glauben nun diese Umbildung des Begriffs der *κακία* in Platons Dialogen genau verfolgen zu können und unternehmen daher mit guter Hoffnung den Nachweis, dass die nackte Behauptung, Platon setze das Böse in die Unwissenheit, den wahren Sachverhalt nicht richtig trifft und somit aus der Geschichte der Philosophie zu streichen ist.¹⁾

Es ist sehr bezeichnend, dass Platon gerade in dem *Phaidros*, in welchem er mit der neuen Dreitheilung der Seele auftrat, auch in Betreff der Tugend und ihres Gegentheils über die Schranken der sokratischen Lehre hinausgeschritten ist. Das Besiegen und Lenken vernunftwidriger Strebungen hängt hier nicht mehr so ohne weiteres von der Vernunft oder richtigen Vorstellung ab: der Wagenlenker (die Vernunft) strebt zwar den Ideen zu, aber der wirkliche Aufflug ist nicht bloss von seinem Willen, sondern auch von seiner Kraft bedingt (*ἔπεται ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος* 247 A), das schlechte Ross drückt schwer lastend zur Erde hinab und bei den meisten Seelen wird daher das Streben des Lenkers nach oben durch den Zug der thierischen Begier nach unten überwältigt (247 B. 248 A C). Der Sieg des Lenkers ist daher gar nichts selbstverständliches. Das böse Ross der Sinnlichkeit wird erst durch wiederholte Besiegung, also durch Uebung und Gewöhnung gebändigt (254, bes. E); so lange aber dies nicht geschehen ist, gelingt es demselben noch oft den Lenker und das gute Ross „wider ihren Willen zu zwingen“ (*οὐκ ἐθέλοντας ἀναγκάζειν*), „sie gewaltsam mit sich fortzureissen“ (*βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων ἡνάγκασεν*)²⁾ und auf diese Weise manches zu thun, „was nicht die Zustimmung der ganzen Seele hat“ (*οὐ πάσῃ*

¹⁾ Der Verf. hat bereits 1872 in den *Philos. Monatsheften* S. 539 diese Anschauung mit Angabe der Belegstellen kurz niedergelegt. Mittlerweile hat seines Wissens nur A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, Paris 1874, den Gegenstand theilweise berührt. ²⁾ *Phaedr.* 254 D.

θεδογμένα τῇ διανοίᾳ) ¹⁾ d. h. es gelingt ihm die bessere Einsicht und Strebung zu überwinden.

Der Staat gibt uns dann in lehrhafter Form eine psychologische Aufklärung über dieses Phänomen. Die Gewalt der Gefühle und Begierden kann nämlich richtige praktische Grundsätze aus dem Bewusstsein (ἐκ τῆς διανοίας) wieder verdrängen und dafür andere einführen. Obwohl daher auch Platon die Vorstellungen als die Führerinnen des Wollens und Handelns betrachtet, so vergisst er doch fürs erste nicht, dass diese Vorstellungen selbst veränderlich sind; ²⁾ darum verlangt er zur Tugend nicht bloss gewisse Maximen, sondern auch die Kraft sie zu bewahren (δύναμις καὶ σωτηρία) oder mit anderen Worten: nicht bloss richtige, sondern auch „farbehältige“ Grundsätze, die sich nicht ändern. ³⁾ Fürs zweite aber beachtet Platon jetzt auch genau, dass nicht gerade die richtige Ansicht im Stande sein werde die Führung des Wollens zu übernehmen, da sie durch entgegengesetzte stärkere Vorstellungen, Gefühle oder Begehungen überwältigt werden kann. So begegnet uns denn im Staate zum erstenmale der Unterschied zwischen einfacher Unwissenheit und zwischen Kraftlosigkeit vorhandener Einsicht, zwischen dem Haben einer unrichtigen und dem ohnmächtigen Zurücktreten einer richtigen Ueberzeugung, welche von dem Andrang der Begierden und Gefühle überwunden wird. Daraus erklärt es sich, dass die sinnliche Begierde und das Vernunftgebot oft als zwei entgegengesetzte Kräfte, wie Zug und Gegenzug, auf die Seele wirken (IV, 439 B) und dass die erstere den Menschen gar oft gegen das Vernunftgebot (παρὰ τὸν λογισμὸν) überwältigt (S. IV, 440 A extr. B); daraus erklärt es sich ferner, warum Platon nur den einfachen und mässigen Begierden die Geneigtheit beilegt sich der Leitung der Vernunft unterzuordnen (S. 188, 5) und warum er endlich mehrere Hauptformen der Untugend aufstellt (S. 204), von denen nur Eine, die ἀμαθία, einen unmittelbaren Mangel der

¹⁾ Phaedr. 256 C.

²⁾ Men. 97 E. 98 A. Rep. 412 E ff. Tim.

51 E. Vgl. S. 166, 4.

³⁾ Vgl. S. 181 f.

Einsicht ausdrückt, die übrigen aber andere Störungen des zur Tugend gehörigen, richtigen Verhältnisses bedeuten.

Bestimmter als im Staate und mit sichtbarer Absicht tritt die Unterscheidung der Unwissenheit und der Unfolgsamkeit der niederen Regungen im Timaios hervor und zwar in der bekannten Stelle von den Arten der Seelenkrankheit, unter welcher Platon eben nur die Untugend (*κακία*) versteht, wie er umgekehrt schon im Staate die Tugend als Gesundheit der Seele bezeichnet hatte.¹⁾ Wir sehen bei der Reproduktion der betreffenden Stelle von dem platonischen Versuch einer physiologischen Erklärung ab und halten uns an die rein psychologischen Momente. Darnach ist die Seelenkrankheit (= *κακία*) wesentlich nichts anderes als Unvernunft, *ἄνοια*, und zerfällt in zwei Arten: Unwissenheit und Wahnsinn. νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν ἐσγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν 86 B. Der Wahnsinn ist aber, wie sich schon aus dem Gegensatz zur Unwissenheit ergibt, (wenigstens unmittelbar) kein Mangel des Erkennens,²⁾ sondern, wie die weitere Ausführung der Stelle lehrt, ein Uebermass der Lust und des Schmerzes,³⁾ eine Ohnmacht der Einsicht gegen die Gewalt der Lüste, eine *ἡδονῶν ἀκράτεια* d. h. ein Mangel an Unterordnung unter das vernünftige Mass.⁴⁾ Es wird also hier der Wahnsinn als eine Akrasie ausdrücklich der Unwissenheit gegenübergestellt, während im Protagoras die An-

1) Rep. IV, 444 D: Ἀρετὴ μὲν ἄρα . . . ὑγίεια τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχρὸς καὶ ἀσθένεια. 2) Mittelbar führt er allerdings dazu, da das zügellose Toben der Gefühle und Begierden die Fähigkeit ruhiger Ueberlegung raubt. Tim. 86 B C init. Diese Stelle des Timaios erinnert an Aristoteles, Eth. Nic. VII, 1145b 12. 13. 1147b 9—12, wornach der ἀκρατής Böses thut διὰ πάθος, weil ihm im Zustand des πάθος die entscheidende Subsumption seines Handelns unter die sittliche Regel fehlt. 3) *μανία* also = *μαίνεσθαι* ὅπο ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων Rep. 578 A. Tim. 86 C extr. 4) Tim. 86 B: ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ. D: ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια κτλ.

nahme einer von der ἀμαθία verschiedenen Akrasie Gegenstand des Spottes war. ¹⁾

Mit dieser Zweitheilung der Untugend (= Unvernunft) in Unwissenheit und Wahnsinn stimmt dann vortrefflich die Unterscheidung der Seelenkrankheiten nach den Seelenvermögen: jene Störungen nämlich, deren Sitz der rationale Seelentheil ist, „Ungelehrigkeit und Vergesslichkeit“, fallen offenbar mit der ἀμαθία zusammen, hingegen die Störungen am irasciblen und konkupisciblen d. i. die Mängel ihrer Disciplinirung fallen unter die μανία. 87 A. Insbesondere aber stimmt mit jener Zweitheilung der psychischen Krankheit (der Untugend) auch noch die Zweitheilung der Gegenmittel, welche Platon empfiehlt: 1. Erziehung, 2. wissenschaftliche Studien und Kenntnisse. ²⁾ Es steht also fest: jene Unvernunft (ἄνοια), in welcher die Untugend besteht, zerfällt in zwei Arten, sie ist entweder Mangel an vernunftgemässen Ansichten ³⁾ oder Mangel an vernunftgemässer Leitung der Begehungen und Gefühle. ⁴⁾

Diese Gedanken des Timaios erscheinen dann zu voller Klarheit entwickelt im Sophistes (227 D ff.), den ich mit Ueberweg ⁵⁾ in Platons späteste Schriftstellerzeit verlegen möchte. In diesem Dialog theilt Platon die Untugend in zwei Arten: Δύο μὲν εἶδη κακίας περὶ ψυχῆν ῥητέον. ⁶⁾ Die erste Art ist ein krankhafter Zustand (νόσος) oder ein Zwiespalt (στάσις) der Seele, bei welchem Begierden und Gefühle mit Vorstellungen, irasciblen Regungen und Einsicht im Streite liegen; ⁷⁾ die zweite dagegen ist eine Missbildung,

1) Protag. 352 B ff. Vgl. Th. I. S. 75 ff. 2) Tim. 87 B: προθυμητέον μὲν ὅτι τις δύναται καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευσμάτων μαθημάτων τε φορεῖν μὲν κακίαν, τοῦναντίον δὲ εἶλεῖν. 3) Mangel an ὀρθῶς λόγος und ὀρθῆ δόξα. Vgl. S. 167 f. 4) Mangel an χαίρειν ὀρθῶς und λυπεῖσθαι ὀρθῶς, an στέργειν ὀρθῶς und μισεῖν ὀρθῶς. S. 167 f. 5) Plat. Schr. S. 202 ff. 278. 6) Soph. 227 E.

7) Soph. 228 B: Τί δέ; ἐν ψυχῇ δόξας ἐπιθυμίας καὶ θυμὸν ἰδοναίς καὶ λόγον λόποις καὶ πάντα ἀλλήλοις ταῦτα τῶν φιλάδρους ἐχόντων οὐκ ἠσθημέθθα διαφερόμενα;

eine verfehlte Bewegung der Seele, wodurch sie an der Wahrheit und Einsicht vorbeigeht d. h. Irrthum (*ἄγνοια*). 228 C D. In die erste Klasse reiht nun Platon ausdrücklich die Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit,¹⁾ also alle Gegensätze der Kardinaltugenden mit Ausnahme der Weisheit ein, in die zweite dagegen nur den Gegensatz der Weisheit, nämlich den Irrthum, dessen höchste Stufe die Unwissenheit ist. 229 C. Gegen die drei erstgenannten Untugenden, welche als Unterarten in die Klasse des innern Zwiespalts gehören, nennt er als Gegenmittel die züchtigende, gegen die vierte, den Irrthum, die belehrende Kunst.²⁾ Hier ist also vollständig klar, dass Platon nur mehr einen Theil der Untugend unmittelbar in die Unwissenheit verlegt, einen andern dagegen in mangelnder Folgsamkeit der inneren Vorgänge gegen die bessere Ueberzeugung findet.

In den Gesetzen endlich tritt diese neue Auffassung der Untugend allerwärts als etwas längst Bewiesenes und Bekanntes auf. Wir beschränken uns daher auf die Anführung weniger Stellen. So werden (IX, 863 B C) mit offener Beziehung auf die drei Seelentheile und in Uebereinstimmung mit dem Timaios und Sophistes drei Quellen der Vergehungen angeführt, nämlich *θυμός*, *ἡδονή* und *ἄγνοια*, so dass also auch hier nur ein Theil moralischer Fehlritte auf einen sittlichen Irrthum (*ἄγνοια*), die anderen hingegen auf eine Unbotmässigkeit des „Eifers“ und der „Begierde“, auf einen Mangel an sittlicher Zucht zurückgeführt werden. Es liegt daher der Grundcharakter der Ungerechtigkeit nicht mehr bloss in einem Mangel an Einsicht, sondern vielmehr in dem Auftreten und herrschenden Uebergewicht entgegenstrebender psychischer Kräfte: „Die Gewaltherrschaft

¹⁾ Soph. 228 E: *συγχωρητέον . . . τὸ δύο εἶναι γένη κακίας ἐν ψυχῇ καὶ δειλίαν μὲν καὶ ἀκολασίαν καὶ ἀδικίαν ξύμπαντα ἡγήρετον νόσον* (erste Art) *ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος ἀετοῦς* (zweite Art) *θετέον.* ²⁾ *ἡ κολαστικὴ* und *ἡ διδασκαλικὴ* Soph 229 A.

des Zorns und der Furcht, der Lust und des Schmerzes, des Neides und der Begehungen in der Seele ist Ungerechtigkeit“; umgekehrt ist Gerechtigkeit nicht mit der richtigen Ansicht vom Besten schon von selbst gegeben, sondern tritt erst ein, „wenn die Vorstellung des Besten in der Seele die Herrschaft hat und den Menschen in allen Theilen ordnet“ (Legg. IX, 863 E. 864 A). Folgerichtig unterscheiden die Gesetze den sittlichen Irrthum von der Verdorbenheit des Sinnes und Charakters, ¹⁾ setzen dem Mangel an Einsicht die Ohnmacht derselben oder den Mangel an innerer Beherrschung, kurz der ἀμαθία die ἀκράτεια gegenüber V, 734 B: ἡ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμρότερα τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεής ὢν ζῆ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος. ²⁾ Diese Ohnmacht sittlicher Gedanken und Grundsätze oder, was das gleiche ist, diese Uebermacht unfolgsamer Begehungen kann soweit gehen, dass „einer das, was ihm als schön oder gut erschienen ist, nicht liebt, sondern hasst, hingegen was er für schlecht und ungerecht hält, liebt und begünstigt.“ Es ist nämlich ein besonderer Grad der Unvernunft (ἄνοια = κακία), „wenn die Seele den Einsichten oder (richtigen) Vorstellungen oder der Vernunft, welche der Natur nach zu Herrschern bestimmt sind, Widerstand entgegensetzt“, wenn also „treffliche Ansichten, welche der Seele einwohnen, dennoch wirkungslos bleiben,“ ὁπότεν καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόοντες μηδὲν ποιῶσι πλέον. III, 689 A B. Vgl. X, 902 A extr. B.

Es liegt also vom Phaidros an eine zusammenhängende Entwicklung, eine fortschreitend klarere Umbildung des Begriffs der Schlechtigkeit vor. Aber soweit auch Platon hier über Sokrates hinausgegangen ist und die Lehre seines Schülers Aristoteles vorbereitet hat, ist er trotzdem den sokratischen Grundgedanken treu geblieben. Erstlich kehrt der Gedanke der Abhängigkeit des Begehrens von dem Vor-

¹⁾ Legg. X, 908 E: τοὺς μὲν ὑπ' ἀνοίας ἄνευ κάκης ὀργῆς τὲ καὶ ἡθους γεγεννημένους κτλ. ²⁾ XI, 934 A.

stellen bei Platon ungeschwächt wieder, da jede Begehrung auf einer Vorstellung ruht und von ihr Ziel und Richtung empfängt; nur hat, wie jetzt klar geworden, die Begehrung bei Platon eine grössere Selbständigkeit und Dauer (S. 104) und kann nicht bloss der richtigen Vorstellung, sondern unter Umständen auch den Weisungen der Vernunft den Gehorsam verweigern (S. 188). Ebenso ist zweitens die Lehre des Sokrates, dass Tugend Wissen sei, durch die platonische Fassung des Tugendbegriffs nicht geradezu verworfen, sondern in einem begränzten genauer bestimmten Sinne erhalten: einmal negativ, insofern die vollendete Tugend nicht ohne Wissen denkbar ist, dann auch positiv, insofern mit dem vollen Eintritt des eigentlichen Wissens (der Weisheit) thatsächlich auch die nothwendige Vorbedingung, nämlich die Erziehung der niederen Seelentheile zur Folgsamkeit gegen die Vernunft, schon gegeben sein muss. In ähnlicher Weise hat Platon auch die sokratische Gleichstellung der Untugend und Unwissenheit in einer neuen allerdings sehr veränderten Form beibehalten. So genau er nämlich, wie eben nachgewiesen worden, den Mangel an Einsicht und den Mangel an innerer Herrschaft, die ἀμαθία und die ἀκράτεια auseinanderhält, so führt er doch in weiterer Auflösung auch diese letztere auf einen Mangel der Intelligenz zurück und bezeichnet die Unfolgsamkeit der begehrenden Seele gegen die Einsicht als eine „Unwissenheit höchsten Grades“ (ἀμαθία ἢ ἐσχατή).¹⁾ Es versteht sich von selbst, dass diese „Unwissenheit“ nicht gleichbedeutend ist mit jener, welche die eine Art der Untugend bildet und in einer wirklichen Unkenntniss des Sittlichen besteht; sie fällt vielmehr mit der andern Art des Bösen, der μανία des Timaios, der νόσος oder στάσις des Sophistes, der ἀκράτεια der Gesetze zusammen. Sie ist also keine Unkenntniss des L ö b l i c h e n, sondern vielmehr in tiefster Wurzel ein falsches Urtheil über den eigentlichen Werth des eingesehenen L ö b l i c h e n — ein

¹⁾ Legg. III, 689 A B.

falsches Urtheil, durch welches man irgendein selbstsüchtiges Interesse höher stellt als das Rechte. ¹⁾

So bleibt also Platon trotz der grossartigen Erweiterung seines Gesichtskreises auch hier noch auf sokratischen Grundgedanken stehen. Da jedoch Trübung der Einsicht und Erstarren der Begehrlichkeit in Wechselwirkung stehen, weil jede Trübung der Intelligenz das Anwachsen der Begierden fördert, jedes Wachsthum der Begierden die Einsicht verdunkelt, so wäre es ein würdiger Gegenstand der Forschung, ob nach Platon der letzte Ursprung des Bösen in einer That des Willens, in einer Uebermacht des Begehrens oder in einer Verfinsterung des Erkennens liege. Dies führt uns zum letzten Abschnitte, in welchem dieser Gegenstand nothwendig berührt werden muss.

V. Platons Stellung zur Frage der Willensfreiheit.

§ 33. Die Aufgabe.

Die Frage nach der Freiheit und Nothwendigkeit, und der Streit der Begriffe, welche an diese beiden Worte sich knüpfen, sowohl auf metaphysischem als auf psychologisch-ethischem Gebiet ist der neuern Philosophie bereits aus der alten überliefert. ²⁾ Es ist dies auch leicht erklärlich; denn schon die gemeine Weltanschauung führt durch einen unvermeidlichen Denkprocess zu gewissen Vorstellungen von Nothwendigkeit und von Freiheit, daher wir uns nicht wundern dürfen, dass bei den Griechen schon die vorsokratische Reflexion diese beiden Begriffe, vorzüglich aber den der Nothwendigkeit, in bestimmten Formen befestigt hat. Umsoweniger konnte ein philosophisches System, das eine Ver-

¹⁾ Legg. V, 731 E. 732 A heisst es von dem durch Selbstliebe Geblendeten, dass er τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγρούμενος. ²⁾ Trendelenburg, Histor. Beiträge II, 112 ff. Windelband, die Lehren vom Zufall, Berlin, 1870.

ständigung über das ganze natürliche und geistige Universum zu geben unternahm, sich der Behandlung dieser Gegensätze entziehen, wenn es auch noch nicht von einem klaren und umfassenden Bewusstsein der ganzen Tiefe des Problems getragen war. So finden wir denn eine solche Behandlung auch bei Platon, welchem der Streit der Gegensätze auf metaphysischem Gebiete klar vorschwebte. Nach der Natur der uns obliegenden Aufgabe haben wir aber Platons Stellung zu diesem Problem zunächst nur auf psychologischem Boden zu erforschen, werden es aber nicht vermeiden können den Blick auch auf das metaphysische Gebiet zu lenken, wo sich etwa das Psychologische an Metaphysisches anknüpft.

Platons Stellung zur psychologischen Seite des Problems, zur Frage der Freiheit oder Unfreiheit des Willens, ist noch immer ein Gegenstand unausgetragener Kontroverse. Während die Einen (wie Tennemann, Tiedemann, Ritter, Brandis, Reinhold, Zeller, Stallbaum, Michelis, Huber u. A.) in Platon einen Freiheitslehrer sehen, vertreten andere (wie Martin, Stäudlin, Schopenhauer u. A.) die Ansicht, dass sein System, namentlich sein intellektualistischer Standpunkt, den Gedanken einer Willensfreiheit von vornherein ausschliesse. Solcher Gegensatz der Auffassungen entspringt wohl vorzüglich daraus, dass Platon den Gegenstand nirgends als eine psychologische oder ethische Frage einer eigenen Untersuchung unterzogen oder auch nur über den Begriff der Willensfreiheit sich ausgesprochen hat, seine Ausleger und Darsteller aber bei ihm Antworten über Dinge suchen, über welche er vielleicht niemals eine Frage sich vorgelegt hat. Einzelne Aeusserungen, die nur nebenher diesen Gegenstand zu berühren scheinen, entscheiden nichts; wollte man sich an diese halten, so könnte man leicht die meisten Argumente, welche die spätere griechische Philosophie für die Willensfreiheit vorbrachte, wie z. B. die Zurechnung von Verdienst und Schuld, die Verhängung von Lob und Tadel, von Lohn und Strafe, schon bei Platon aufführen. Mit

Recht ist man daher heute darin einig, dass wenn über Platons Stellung zu dieser Frage überhaupt eine Entscheidung möglich ist, diese nur aus seiner gesamten Philosophie, insbesondere aus den Grundgedanken seiner Behandlung der Psychologie gewonnen werden müsse. Diese massgebenden Gedanken werden wir aber, wenn irgendwo, am ehesten in seinem Begriff des Willentlichen (*ἐκούσιον*), in seiner Auffassung der Wahl (*ἄρσεις*) zwischen verschiedenen Handlungsweisen, endlich in der Erklärung der Verantwortung für das Böse vorfinden. Denn diese Begriffe werden, wenn überhaupt einer im platonischen Denken, die Sammelpunkte seiner leitenden Gedanken über diesen Gegenstand sein.

Wenn wir nun in Folgendem von der Willensfreiheit sprechen, so meinen wir nicht jene innere Freiheit und Unfreiheit, welche schon Sokrates gelehrt und Platon näher bestimmt hat, sondern fassen das Wort im gewöhnlichen Sinne, formuliren aber die Frage möglichst präcis mit genauer Anpassung an die platonische Psychologie:

„Kann nach der Lehre Platons derselbe Mensch mit seinen bestimmten Anlagen, praktischen Gewöhnungen, Neigungen und Maximen, unter ganz gleichen Umständen das nämliche Objekt ebenso wollen als nicht wollen (*ἐθέλειν* oder *μη̄ ἐθέλειν*), für sich setzen oder von sich ablehnen (*προσάγεισθαι* oder *ἀπωθεῖσθαι*)?“¹⁾

§ 34. a) Das Willentliche und sein Gegenteil.

Es liegt wohl in der Natur der Sache, dass wir auf die platonische Auffassung des Willentlichen unser erstes Augenmerk lenken und zwar umsomehr, als Platon von den Ausdrücken *ἐκών* und *ἄκων*, *ἐκούσιον* und *ἀκούσιον* so häufig Gebrauch macht und seine Erklärer daraus die entgegengesetztesten Folgerungen ziehen. Während nämlich die Einen

¹⁾ Vgl. S. 72. Clemens von Alexandrien (Strom. I, 17, 83 ed. Klotz) bestimmt die Willensfreiheit mit den Worten: τῆς ψυχῆς ἐκούσεως τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς.

aus dem Satz: κακὸς ἐκὼν οὐδείς, die Leugnung aller Freiheit folgern, fügen andere ergänzend bei, dass wenigstens das Gute freiwillig sei, und wieder andere, wie namentlich Zeller, stützen auf die Beobachtung, dass Platon „öfters vom Freiwilligen und Unfreiwilligen in unseren Handlungen redet, ohne mit einem Wort anzudeuten, dass dies anders als im gewöhnlichen Sinne gemeint sei,“ ¹⁾ die weitgehende Behauptung, dass eben damit die Freiheit des Willens anerkannt sei.

Aber alle solche Folgerungen sind nicht stichhältig, da wir gar kein Recht haben, die genannten Ausdrücke mit „freiwillig“ und „unfreiwillig“ zu übersetzen, wenn wir diese deutschen Wörter, ihrer Etymologie folgend, im Sinne der Freiheit oder Unfreiheit des Willens verstehen. Denn ἐκούσιον bedeutet nach Platons eigener Erklärung nichts weiter als „das dem Willen Gemässe“, ²⁾ sagt aber gar nichts über die Freiheit oder Unfreiheit dieses Willens, es ist voluntarium, aber noch nicht liberum; ³⁾ ebenso ist umgekehrt ἀκούσιον (ἀναγκαιόν) „das dem Willen Widerstrebende“, ohne irgend eine Hindeutung auf dessen Freiheit oder Nöthigung. Das Gleiche gilt von ἐκὼν und ἄκων, welche soviel als βουλόμενος und οὐκ ἐθέλων bedeuten, ⁴⁾ also wohl auf einen Willen, nicht aber auf dessen Freiheit oder Unfreiheit hinweisen. Diese Ausdrücke sind daher nur durch „gern“ und „ungern“, „mit Willen“ und „gegen Willen“ u. dgl. wiederzugeben, aber eine Uebersetzung: „mit freiem Willen“ und „mit unfreiem Willen“ würde eine ganz fremde Bedeutung in sie legen.

Mit dieser Erklärung, die wir zunächst dem Kratylos verdanken, stimmt der sonstige Gebrauch, den Platon von den genannten Ausdrücken macht, im Wesentlichen allwärts überein. Wir glauben alle betreffenden Stellen sorg-

¹⁾ Zeller a. O. S. 542. ²⁾ Cratyl. 420 D: τὸ ἐκούσιον wird gleichgesetzt τῷ κατὰ τὴν βούλησιν γιγνομένῳ, dagegen wird τὸ ἀναγκαιόν als παρὰ τὴν βούλησιν ὄν bezeichnet. ³⁾ Vgl. Plassmann a. O. III, 565 Anm. ⁴⁾ Gorg. 509 E. Vgl. Legg. 733 D, wo βουλητόν und ἐκούσιον, ἀβουλητόν und ἀκούσιον verbunden sind

fältig beachtet zu haben und gewinnen aus ihrer Prüfung folgende Ergebnisse.

Gleichwie βούλεσθαι eine doppelte Bedeutung hat, die weitere eines Begehrens überhaupt und die engere des „Grundwillens“ (S. 38 f), so haben auch die beiden genannten Wortpaare einen doppelten Sinn, je nachdem sie nämlich das Verhältniss eines Vorkommnisses zu irgend einem Begehren überhaupt oder sein Verhältniss zum „Grundwillen“ d. h. je nachdem sie das Verhältniss des Wollens zu einem blossen Faktum oder zum sittlichen Werth (Unwerth) des Faktums bezeichnen. Denn es kommt ja vor, dass ein Faktum z. B. Mord in allen seinen Theilen gewollt und somit ἐκούσιον, die ihm anhaftende Qualität des Bösen aber nicht gewollt und somit ἀκούσιον ist.

1. In ersterer Beziehung nun, wenn nämlich nur das Faktische, sei es Zustand oder Veränderung, in seinem Verhältniss zu einem subjektiven Willen bezeichnet wird, bedeuten ἐκών und ἐκούσιον α) die Entstehung eines Wollens (die Entschliessung) von Innen heraus, aus eigener Stimmung, aus eigenem Antrieb, und nicht erst auf äussere Anregung hin; ¹⁾ im Gegensatz zu solcher spontanen Entschliessung bedeutet ἄκων (οὐ γὰρ ἐκών) ein Wollen und Thun aus unerwünschtem Anlasse. ²⁾ Ferner β) sagen die genannten Ausdrücke, dass irgend ein Sein oder Geschehen einem bereits vorhandenen Willen (Begehren, Wunsche) gemäss oder ihm zuwider sei, wie wenn Kranke sterben ἀκόντων τῶν ἰατρῶν, Sokrates fliehen würde ἀκόντων Ἀθηναίων. ³⁾ Insbesondere heissen γ) Handlungen und Unterlassungen dann ἐκούσια, wenn das Subjekt sie mit Absicht d. i. mit einem

¹⁾ Beispiele Tim. 70 A ἐκὼν ἐθέλει. Legg. XI, 963 E: ἐκὼν θέλει.

²⁾ Lach. 183 C. Es ist dies jener Fall, den Aristoteles Eth. Nic. 1110^a 4 ff. bespricht und der wesentlich darin besteht, dass man sich zu einem Uebel entschliesst, um ein noch grösseres Uebel zu vermeiden. Aristoteles findet hier eine Mischung von ἐκούσιον und ἀκούσιον, bei Platon fehlt noch jede ausdrückliche Unterscheidung. ³⁾ Crit. 48 E.

auf sie gerichteten Willen (*βουλόμενος*) oder gar aus Vorbedacht, mit Vorsatz (*ἐκ προνοίας, ἐξ ἐπιβουλής, προβουλεύτως*) vollbringt z. B. einen Mord; dagegen ist *ἀκούσιον* jedes Thun oder Unterlassen des Subjekts, jedes Geschehen an ihm, das durch physische Nöthigung herbeigeführt ist (z. B. *Legg. IX, 866 D*); Erfolge, die das Subjekt zwar veranlasst, aber ohne Wissen, Willen und Absicht, z. B. die unabsichtliche Verwundung eines Menschen, sind *ἀκούσια* und werden geradezu dem Zufall gleichgesetzt (*Legg. IX, 879 B*).

Diesem Sprachgebrauch schliesst sich folgerichtig an, dass Handlungen aus Begierde und Ehrgeiz, also aus Motiven der beiden unteren Seelentheile, ebenfalls als willentliche, als *ἐκούσια* erklärt werden. Die Begierde, welche „in einer von Wünschen verwilderten Seele herrscht“, und der „Zustand einer ehrgeizigen Seele“ werden ausdrücklich als zwei Hauptquellen willentlicher Uebelthaten (Morde und Verwundungen) bezeichnet (*Legg. VIII, 869 E. 870 A C*). Und mit Recht: solche Wehethaten sind ja Ausflüsse eines Wollens, einer *ἐπιθυμία* und *φιλία*; auch die Lüste (*ἡδοναί*), denen sie oft entstammen, haben ihre *βούλησις* und veranlassen den Menschen zu thun, was diese verlangt (*Legg. IX, 863 B*). Dagegen geräth Platon ins Schwanken bei der Frage, ob die aus Zorn begangenen Handlungen in die eine oder die andere Klasse zu reihen seien: Mord aus Zorn sei ein Mittelding zwischen „willentlich“ und „unwillentlich“, bald dem einen bald dem andern näher verwandt. Ohne Zweifel war es die Frage der Zurechnung eines in der ersten Hitze des Zornes begangenen Mordes, was unsern Psychologen hier in Verlegenheit brachte. Indem wir bezüglich des Weitern auf Platon selbst verweisen (*Legg. IX, 866 E. 867 A B* vgl. auch *878 B*), beschränken wir uns nur auf die Bemerkung, dass der Zorn mit Begierde und Ehrsucht wesentlich auf gleicher Linie steht und gleich diesen Quelle von „willentlichen“ Handlungen sein kann. Denn wie Platon bei seiner Erörterung der willentlichen und unwillentli-

ehen Uebelthaten ausdrücklich hervorhebt, ist der θυμός, auch in der speciellen Bedeutung des Zorns, „sei es als Zustand sei es als Theil,“ zum Wesensbestande (φύσις) der Seele gehörig und hat gleich der ἐπιθυμία (= ἡδονή) seine eigene βούλησις (Legg. VIII, 863 A B E); die durch ihn veranlassten Uebelthaten sind daher βουλητά, also ἐκούσια.

2. Den eben betrachteten weiten Umfang hat der Begriff des ἐκούσιον aber nur, insofern bloss der Zusammenhang eines thatsächlichen Vorkommnisses mit irgendeinem Wollen ins Auge gefasst, von dem sittlichen Werth oder Unwerth desselben aber, somit auch von dem Verhältniss zum „Grundwillen“ gänzlich abgesehen wird. Von diesem Gesichtspunkt sind auch Uebelthaten ἐκούσια, insofern sie aus einem Willen stammende Beschädigungen (βλάβαι) anderer sind (Legg. IX, 861 D E), insofern also der Handelnde das fremde Wehe mit Willen oder gar mit wohlüberlegtem Vorsatz (ὀλιγοψύχως τῆ βουλήσει) ¹⁾ ausgeführt hat. Enger jedoch wird der Umfang des Begriffs, wenn auf die sittliche Natur der Handlung gesehen wird: das Ungerechte und darum Böse an der Wehethat, an Raub und Mord, ist ἀκούσιον. Die Natur jeder ungerechten (unsittlichen) Handlung ist nämlich der Art, dass sie, auch wenn sie Begierden befriedigt, Besitz und Ehre einträgt, doch in Wahrheit dem Thäter den grössten Schaden bringt, da er an seiner Seele Schaden leiden muss. Diesen überwiegend schädlichen Schlusserfolg seines Thuns hat das Subjekt bei seinem Handeln nicht bedacht und nicht gewollt, diesen hat es gegen seine eigentliche Absicht herbeigeführt. Vom sittlichen Standpunkt beurtheilt, ist daher die Ungerechtigkeit die grösste Selbstbeschädigung, also der natürlichen Tendenz alles menschlichen Begehrens zuwider und darum auch nicht ἐκούσιον, sondern ἀκούσιον (Legg. V, 731 C. 734 B).

¹⁾ Legg. IX, 876 E. Hier haben wir wieder eine Stelle, wo βούλησις offenbar Willen im engern Sinne bedeuten muss. Vgl. S. 144. 145.

Die entwickelten beiden Hauptunterschiede in der Bedeutung des *ἐκούσιον* und seines Gegentheils entsprechen ganz genau den zwei verschiedenen Grundauffassungen von der Seele, welche man als die psychologische und die ideale einander gegenüberstellen könnte. Fasst man nämlich die Seele, wie sie sich empirisch im Menschen offenbart, als jene Gesamtseele an, welche die drei oft genannten Grundvermögen als wesentliche Momente in sich schliesst, so wird alles ein *ἐκούσιον* sein, was irgend einem Wollen dieser Seele entspricht, mag es nun aus der übereinstimmenden Aktion aller drei Theile oder der Wirksamkeit eines einzelnen entstammen. Fasst man dagegen die Seele in ihrem reinen Kern, so drückt das *ἐκούσιον* nur mehr eine bestimmte Beziehung zur Vernunft aus. Willentlich, ja frei ist dann nur das Handeln der Vernunft und die Sittlichkeit ist innere Freiheit, weil in ihr die Vernunft zu Macht und ungehemmter Wirksamkeit gelangt; Streben nach Sittlichkeit ist Streben nach Befreiung des wahren innern Menschen, der göttlichen Natur in uns. Unsittlichkeit dagegen ist Ohnmacht und Knechtung der Vernunft, Unfreiheit des innern Menschen, „innere Unfreiheit“. Von diesem Standpunkt ist Handeln aus sinnlicher Begierde nicht mehr ein *ἐκούσιον* und erreicht daher nicht, was der Mensch eigentlich will (*βούλεται*); die unvernünftige Begierde ist eine nöthigende Gewalt, die wo sie herrscht, Unfreiheit stiftet. Rep. IX, 577 D E. 589. 591 A B. Vgl. oben S. 189, 1. 2.

Blicken wir nun auf den dargestellten Gebrauch der Wortpaare *ἐκὼν* und *ἐκούσιον*, *ἄκων* und *ἀκούσιον* zurück, so müssen wir sofort gestehen, dass er weder für noch gegen die Willensfreiheit spricht. Sie sagen ja nur, dass etwas dem Willen gemäss sei oder widerspreche, behaupten aber nichts über die Freiheit oder Nöthigung dieses Willens. Auch der zuletzt besprochene Gebrauch, namentlich der Satz *οὐδαὶς ἐκὼν κακός* enthält an sich gar keine Aussage von einem äussern oder innern Zwange, der zur Vollbringung des Bösen nöthige, sondern sagt zunächst nur, dass das Subjekt

nicht mit dem Bewusstsein und Wollen handle durch die böse That sich selbst etwas Böses zuzufügen. Auch umgekehrt die Darstellung der Tugend als der innern Freiheit entscheidet für unsere Frage noch nichts, da es nicht ausgemacht ist, ob die von der Macht der niederen Regungen befreite Vernunft nicht in ihrem eigenen Wesen die nothwendige Determination zu ihrem Handeln trage.

Wir werden also unsere Untersuchung weiterzuführen und zwar zunächst auf die platonische Lehre von der Wahl (*αἵρεσις*) auszudehnen haben, um womöglich hier zu erfahren, ob der Wille die Macht habe sich frei für oder gegen vorliegende Handlungsweisen und Motive zu entscheiden.

§ 35. b) Die Wahl.

Bei der Untersuchung der Frage, wie denn Platon den psychischen Vorgang der Wahl gefasst habe, werden wir seine sokratische Periode von der Zeit seiner gereiften Lehrentwicklung unterscheiden; denn wir dürfen jedenfalls vermuthen, dass jene psychologischen Fortschritte, die uns an so mancher Stelle, namentlich in der Umbildung der Lehre von der Tugend und Untugend sichtbar geworden, auch auf sein Verhältniss zur Freiheitsfrage einen umgestaltenden Einfluss geübt haben.

So lange Platon den sokratischen Standpunkt einnimmt, hat seine Lehre vom Wollen auch ganz auffallend die diesem Standpunkt immanente Hinneigung zum psychologischen Determinismus.¹⁾ Denn wo nur Ein Objekt, heisse es nun Eudämonie oder Lust oder wie immer, als Ziel alles Begehrens dasteht, wo daher die Bestimmungsgründe des Wollens sämtlich gleichartig sind und nur aus Einem und demselben Princip ihre Stärke empfangen, da kann unter mehreren Begehrenen nur diejenige siegen, welcher das stärkste der

¹⁾ Mit einer unklaren Vermischung wohl zu unterscheidender Dinge spricht Martin, *Timée de Platon*, II, 365 sqq., von Platons „Fatalismus“.

gleichartigen Motive zur Seite steht. So finden wir es im Protagoras, wo alle Bestimmungsgründe des Handelns einzig und allein in der Aussicht auf Lust liegen und daher unter diesen gleichartigen Motiven das stärkste den Ausschlag gibt, wie das stärkere Gewicht an der Wage. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass dieses bis auf den heutigen Tag immer wiederkehrende Bild von der Wage von Platon stammt und zuerst im Protagoras gebraucht ist; ¹⁾ der Wählende bestimmt den Werth der Motive an der Wage (στήσας ἐν τῷ ζυγῷ), und zwar wenn er die Einsicht hat, nach dem objektiven Gewicht, sonst nach dem blossen Schein desselben, also jedenfalls durch eine theoretische Aktion, durch Wissen oder blosser Meinung. Die gleiche Gedankenreihe kehrt in dem Werk über die Gesetze wieder (V, 733 A ff.), soweit dasselbe nur das natürliche Ziel des Begehrens (ποιούσβίους-φύσει βουλόμεθα) ins Auge fasst. ²⁾ Die Wahl unter den möglichen Handlungsweisen, welche alle unter den Einen Gesichtspunkt der Lust gestellt werden, ist auch hier nichts anderes als ein vergleichendes Abwägen der Lustquanta, welche aus der einen oder andern Handlung sich ergeben, und schliesslich ein Ergreifen des grössern Quantum: die Tendenz der Wahl, „der Wille der Wahl“, ἡ βούλησις τῆς ἀρίσσεως, geht unabänderlich auf das Uebergewicht der Lust (V, 734 C).

In der Ausführung dieser Gedanken treffen wir nun eine höchst interessante Erscheinung, auf die noch niemand aufmerksam gemacht hat. Platon gibt nämlich mit aller Klarheit an, dass die (in Lust, Unlust und ihrer Mischung bestehenden) Motive, welche für verschiedene Handlungsweisen sprechen, entweder von ungleicher Stärke, also ausschlaggebend, different, oder von gleicher Stärke, gleichge-

1) Protag. 356 B: ἐάν . . . ἡδέα πρὸς ἡδέα ἴσσης. Ebend. ὡσπερ ἀγαθὸς ἴσταναι ἄνθρωπος . . . στήσας ἐν τῷ ζυγῷ εἰπὲ πότερα πλείω ἐστίν. 2) Die Gesetze stellen sonst der subjektiven Lust die sittliche Aufgabe, der Selbstliebe die interesselose Liebe des Gerechten gegenüber. V, 732 A u. a.

wichtig, indifferent sein können, ¹⁾ aber in der Ausführung bespricht er nur die Fälle der ersten Art d. h. die Fälle eines Uebergewichts der Lust oder Unlust mit der naturnothwendigen Folge des Begehrens oder Verabscheuens, lässt uns dagegen ganz im Unklaren, was dann geschehen werde, wenn für verschiedene Lebensweisen ganz gleich gewichtige Motive wirken: ἴσα δὲ ἀντι ἴσων ἐκάτερα τούτων οὐχ ὡς βουλευόμεθα ἔχομεν ἂν διασπαρῆν. Hier begegnet uns also zum erstenmal und zwar in abstrakter Fassung jener Gedanke von dem Gleichgewicht der Motive, den Aristoteles ²⁾ und Dante durch Zeichnung konkreter Verhältnisse veranschaulicht haben, bis endlich das kecke Schulbeispiel von Buridan's Esel dafür erfunden wurde. ³⁾ An dieser Stelle, wenn irgendwo, hätte Platon Anlass gehabt das liberum arbitrium indifferentiae, das Vermögen der Wahlfreiheit anzuführen, wenn er es gekannt oder einfach die Absicht gehabt hätte es zu lehren; statt dessen erklärt er uns aber darüber keinen Aufschluss geben zu können und deutet uns damit vielleicht an, was bei Aristoteles ausdrücklich steht, dass in diesem Falle Wollen und Wahl nothwendig in der Schwebelage bleibe (τούτων ἡρεμῆν ἀναγκαῖον).

Ein etwas verändertes Bild zeigt die Wahl, seitdem an der Seele drei Theile unterschieden sind, deren jeder sein eigenes Gut, eigene Begehren und Befriedigungen hat. Die Sinnlichkeit mit ihrem Bedürfniss nach Genussmitteln, die Vernunft mit ihren sittlichen Aufgaben und der zwischen beiden stehende sinnlich-vernünftige Persönlichkeitstrieb stellen verschiedene Forderungen und sind daher Principien ungleich-

¹⁾ Legg. V, 733 B: ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πλήθει καὶ μεγέθει καὶ σφοδρότητι ἰσότησί τε καὶ ἴσα ἐναντία ἐστὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις, πρὸς βούληται διαφέροντά τε καὶ μὴ δὲν διαφέροντα πρὸς αἴρεσιν ἐκάστων.

²⁾ Aristoteles führt De coelo II, 13. 295b 32 sqq. das Bild τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδῶμων καὶ ποτῶν ἴσων ἀπέχοντος als etwas schon bekanntes an und fügt bei: καὶ γὰρ τούτων ἡρεμῆν ἀναγκαῖον.

³⁾ Vgl. Schopenhauer, Grundprobleme der Ethik (2. Aufl.), Lpzg. 1860 S. 59.

artiger, häufig entgegengesetzter Bestimmungsgründe des Wollens. So wirken jetzt auf den Menschen verschiedenartige Motive, die nach entgegengesetzten Handlungsweisen antreiben, gleichwie innere Sehnen und Schnüre, die nach verschiedenen Richtungen ziehen, ¹⁾ oder mit einem andern platonischen Bilde: der Mensch steht in der Mitte verschiedener Rathgeber, die ihm entgegengesetzte Vorschriften ertheilen und ihn in ihre Pläne hineinzuziehen streben. ²⁾ Hier scheint also Platz für eine freie Wahl, für eine freie Selbstentscheidung. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass gar manche Stelle in Platons Schriften auf eine solche übergreifende Willensmacht hindeuten, welche rein aus sich heraus die Entscheidung trifft.

Denn erstlich wirken jene Motive nicht nach Art physikalischer Kräfte, welche sofort unabweisbar eine gewisse Resultirende geben, sondern das Subjekt hat die Macht über den Werth dieser „Züge“ (τῶν ἑλξέσεων) zu urtheilen und einzusehen, welchem „Zuge“ nachzugeben sei, und hat ferner die Pflicht der „goldenen Leitung der Vernunft“ zu folgen. ³⁾ Zweitens scheint dem Subjekt eine „übergreifende“, von den einzelnen Begehungen sich frei haltende und über ihnen schwebende Macht eingeräumt, mit welcher es das Verhältniss der Begehungen und der Seelenregionen, denen diese angehören, zu einander ordnet (S. 147 f.). Drittens liegt nach den Gesetzen die Ursache der Bildung und Umänderung des Charakters in dem Willen des Individuums (S. 144). ⁴⁾

¹⁾ Legg. I, 644 E: τὰ πάντα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρεινοι-θοὶ τινες ἐνοῦσαι σπῶσι τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλους ἀνθέλικουσαι, ἐναντίας οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις. Das Bild geht offenbar nur auf eine Veranschaulichung der Vielheit und des Gegensatzes der Motive, ohne über die Frage der Willensfreiheit entscheiden zu wollen. ²⁾ Legg. I, 644 C. Vgl. Rep. X, 604 A extr. B. Tim. 69 D. Vgl. Herbart, WW. Hartenstein V, 83 f. ³⁾ Legg. I, 644 E. 645 A B. ⁴⁾ Legg. X, 904 C D. Der Zusatz μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον spricht nicht von einer Unterwerfung des Willens unter „des Verhängnisses Ordnung und Gesetz“, sondern von den Geschehnissen,

Viertens endlich könnte man vielleicht noch geltend machen, dass dieser Wille in der willkürlichen Erinnerung,¹⁾ in der absichtlichen Lenkung des Vorstellungsverlaufes, in dem absichtlichen Festhalten der einen, in dem Ausstossen der anderen Vorstellungen, die nöthige Macht besitze, um Begehungen hervorzurufen oder zu hemmen, das Gewicht der Motive auf der einen Seite zu erhöhen, auf der andern zu schwächen, so dass die Wahl schliesslich eine selbsteigene That des Willens wäre.

Dagegen werden diejenigen, welche in Platon einen Vertreter des Determinismus finden, sich auf die Gesamthaltung seiner Lehre und auf eine grosse Zahl einzelner Stellen und Gedankenreihen berufen können, deren Konsequenz mit einem solchen „übergreifenden“ Willen nicht vereinbar ist. Man wird zwar zugestehen müssen, dass in Platons gereiften Werken die Motive des Wollens und Handelns nicht unterschiedslos unter Einen Gesichtspunkt gestellt, sondern dass die besonderen Hauptgestalten, unter denen das „Gute“ angeschaut und begehrt wird, auseinandergehalten, insbesondere Vernunft und Sinnlichkeit, sittliche Aufgabe und natürliches Ziel des Strebens einander gegenübergestellt werden; aber trotzdem fehlt es auch hier nicht an einer Zusammenfassung dieser mehreren Gesichtspunkte in Einen, so dass die Wahl der Lebensweisen doch wieder zu einer verstandesmässigen Erwägung und Entscheidung der Frage wird, auf welche Weise das „Gute“ am meisten erreicht, auf welche Weise das „lustvollste“ Leben gewonnen werde. Insbesondere aber lassen sich der eben aufgeführten viergliedrigen Gedankenreihe folgende echt platonische Gedanken entgegenstellen.

Erstlich: die Beobachtung, dass die verschiedenen Motive nicht sofort einen bestimmten Entschluss zum Ergebniss

welche als Lohn und Strafe an diese Veränderungen geknüpft sind. Dies beweist der unmittelbar folgende Satz sowie der ganze Zusammenhang. Vgl. 903 D.

¹⁾ Phileb. 19 D. 34 B. Polit. 273 B.

haben, sondern einer vorläufigen Prüfung und Beurtheilung unterliegen, spricht nicht für eine freie Wahl im Sinne der Willensfreiheit, sondern führt vielmehr auf den Gedanken, dass schliesslich das Urtheil, nämlich die Vorstellung vom grössern Gut oder die stärkere Vorstellung die Wahl determiniren werde. Dies wird recht anschaulich an einer Stelle der Republik, wo das Bild von der Wage zum zweitenmale, aber in etwas veränderter Gestalt, auftritt. Auf der einen Schale liegt der Reichthum, auf der andern die Tugend, jedes wirkend mit dem Gewicht, das ihm gerade für das wägende Subjekt eigen ist: wie die eine Schale sinkt, schnellt die andere empor. ¹⁾ Aber die Grösse des Gewichts, das dem Objekt auf dieser psychischen Wage zukommt, ist gar nicht durch ein liberum arbitrium, sondern durch eine theoretische Funktion, durch ein Urtheilen und Abschätzen (τιμᾶν, τιμώτερον ἡγεῖσθαι), im unsittlichen Individuum durch ein κακῶς κρίνειν oder durch ἀμαθία (= δόξα ψευδής) ²⁾ bedingt. Zudem sagt Platon ja ausdrücklich, dass die Beschaffenheit des Charakters auch mit Nothwendigkeit die Beschaffenheit des Thuns zur Folge hat. ³⁾

Zweitens finden wir, wenn wir vorläufig Platons letztes Werk bei Seite lassen, bei ihm nirgends einen Willen, der über die psychischen Veränderungen „übergreifend“ waltet. Dies wird besonders klar, wenn wir uns die drei Ausdrucksweisen, in denen Platon die psychische Wechselwirkung fasst (S. 147 f.), wieder ins Gedächtniss rufen und genauer prüfen. Nach der ersten sind die psychischen Vor-

¹⁾ Rep. VIII, 550 E: ὅσῳ ἂν τοῦτο (näml. τὸ χαρακτηρίζεσθαι) τιμώτερον ἡγεῖσθαι, τοσοῦτῳ ἀρετὴν ἀτιμώτερον. ἢ οὐχ ὅτῳ πλοῦτος ἀρετὴ διάστηκεν, ὡς περ ἐν πλάτῳ γιγναι ζυγῶς κειμένου ἑκατέρου ἀεὶ τοῦναντίον βέποντες; ²⁾ Vgl. vorige Anm. u. S. 212, 1 u. 213, 1. Georg. Gem. Plethon sagt: Καὶ Πλάτων δὲ πανταχοῦ φαίνεται σὸν ἀνάγκη τὴν ψυχὴν αἰρεῖσθαι ἅπτ' ἂν αἰρεῖται (sic) ἀξίων. In Alex. Aphrod. cet. de fato quae supersunt. Rec. Orellius. Turici 1824 p. 242. ³⁾ Rep. I, 353, insbes. E: Ἄνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχεν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. Ἄνάγκη.

kommissen selbst die Träger dieser Wechselwirkung, indem sie einander unterstützen oder bekämpfen und überwinden: nach der zweiten erscheinen die Seelentheile als die Kräfte, welche miteinander harmoniren oder einander unterjochen und beherrschen. Diese beiden Ausdrucksweisen, für sich allein ins Auge gefasst, machen den Eindruck, als ob die Seelentheile oder die ihnen angehörenden Vorgänge ihr gegenseitiges Verhältniss bloss durch ihre eigene Wechselwirkung ordneten und das Subjekt (das Individuum, εἰς ἕκαστος) bloss der Schauplatz und zugleich der Zuschauer dieses innern Schauspiels wäre. Es ist ein gegenseitiges Verstärken oder ein gegenseitiges Messen der Kräfte im Kampf, von einer übergreifenden Entscheidungsmacht aber zeigt sich keine Spur. Diese Bemerkung muss uns mahnen den Sinn und die Tragweite der dritten Ausdrucksweise nicht zu überschätzen. Nach dieser erscheinen die Seelentheile sowie die ihnen zugeschriebenen Regungen nicht mehr als selbständige Kräfte, sondern gehören, wenigstens in psychologischer Beziehung (S. 121 f.), zu einem einheitlichen Subjekt, das in allen bewussten Regungen jedes der drei Theile sich selbst wiederfindet. Es ist daher nicht der rationale Theil weise und der irascible tapfer, sondern das Subjekt ist weise durch den einen und tapfer durch den andern, ¹⁾ ebenso ist das Subjekt besonnen durch die Konkordanz der drei Theile. Was also die Theile thun, das thut das Subjekt innerhalb und mittels der Theile. Von diesem Gesichtspunkt der Einheit ist es also das Subjekt, welches Theile durch Theile, Begierden durch Begierden oder andere psychische Regungen bald unterstützt, bald hemmt und beherrscht, welches den Regentenstab des innern Lebens auf den mittlern oder den begehrliehen Seelentheil überträgt und ihm die anderen Theile unterwirft, Aber trotzdem finden wir in keinem Werke Platons eine Andeutung,

¹⁾ Rep. IV, 442 B C D: Καὶ ἀνδρεῖον δὲ, σίμαι, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον Σοφὸν δὲ γὰρ ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει κτλ. (441 E hat das λογιστικόν selbst das Prädikat σοφόν.)

dass das einheitliche Subjekt zu dieser Wirksamkeit noch irgend eine andere Kraft besitze, als in den drei Grundvermögen nach ihrer Anlage und jedesmaligen Entwicklung gegeben ist, als in den jedesmaligen Vorstellungen, Gefühlen und Begehungen zum Ausdruck kommt. Liegt aber die ganze Macht des einheitlichen Subjekts in den bekannten Kräften der drei Theile, so kann von einer übergreifenden Macht im indeterministischen Sinne des Wortes keine Rede sein. Wir finden daher auch nirgends eine bloss willkürliche Entscheidung über Charakteränderungen, nirgends eine willkürliche Uebertragung der Herrschaft von einem Seelentheil auf den andern, sondern all dies psychisch-ethische Geschehen ist nach den Darstellungen im Staate durch die ursprüngliche Stärkeverhältnisse der Seelentheile und durch die Einflüsse der Erziehung, des Umgangs und des gesammten äussern Lebens so wohl vorbereitet und begründet, dass der Erfolg mit psychologischer Nothwendigkeit eintreten muss. Platons Darstellungen der Bildung und Umwandlung des Charakters sind geradezu künstlerische Federzeichnungen des psychologischen Determinismus.

Damit steht es drittens nicht im Widerspruch, wenn Platon in den Gesetzen sagt, dass die Umbildung des Charakters zum Guten wie zum Bösen dem Willen eines jeden überlassen sei (S. 144). So sehr wir die weittragende Tendenz und den vollen Werth dieser Aeusserung, auf die wir in § 36 noch zurückkommen werden, erkennen und schätzen, so müssen wir doch andererseits betonen, dass die Akte des empirischen Willens nirgends als die eines *liberum arbitrium* gezeichnet werden. Seine Wirksamkeit wird vielmehr durch die jedesmal überwiegende Vorstellung (Begierde) determinirt und zwar nicht nur nach der Lehre des Staates und des Timaios, sondern auch der Gesetze. Nach der Darstellung des Staates ist ja die Gestaltung und Umbildung des Charakters (Willens) von der Umwandlung der sittlichen Vorstellung, diese wieder von der Naturanlage, Erziehung und Lebens-

gestaltung bedingt; ¹⁾ nach dem Timaios hängt Inhalt und Stärke des Vorstellens und Begehrens einerseits von der Abstammung und den ererbten Trieben, andererseits von der Erziehung und den durch sie befestigten Neigungen in so weitem Masse ab, dass die Schuld des Bösen mehr die Erzeuger als die Erzeugten, mehr die Erzieher als die Erzogenen trifft; ²⁾ in den Gesetzen endlich wird die Zügellosigkeit, mag sie aus Unkenntniss des Richtigen oder aus mangelnder Folgsamkeit gegen die bessere Einsicht entspringen, als eine Folge innerer Necessitirung erklärt, ³⁾ es wird ferner der Mangel an Folgsamkeit oder die Schwäche des guten und die Uebermacht des schlechten Begehrens, kurz es wird die ἀκράτεια, die Platon sonst von der einfachen Unwissenheit sorgfältig unterschied, geradezu wieder der ἀμαθία untergeordnet und somit auf ein verfehltes Urtheil (κακῶς κρίνειν) zurückgeführt. ⁴⁾

Noch deutlicher erhellt die Verneinung des liberum arbitrium aus Platons hier einschlägigen metaphysischen Aufstellungen. Es sind zweierlei Arten von Ursachen zur Weltbildung zusammengetreten ⁵⁾ und wirken daher speciell auch im Menschen fort. Die erste (göttliche) Klasse umfasst die vernünftigen Ursachen (τὰς τῆς ἔμφορονος φύσεως αἰτίας), welche eine Seele zu ihrem Träger haben und mittels der

¹⁾ Rep. VIII, 559 E ὁ νεανίας μεταβάλλει . . . bis 561 B οὕτω πως . . . νέος ὢν μεταβάλλει. Vgl. oben S. 179. ²⁾ Tim. 86 B D E. 87 A B (. . . ταύτη κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνώμεθα: ὢν αἰτιατέον μὲν τοὺς φρεσύνοντας ἀεὶ τῶν φρεσυνόμενων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφόμενων). 88. ³⁾ Legg. V, 734 B: πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφοτέρω τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεής ὢν ξη ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος. Dass aber Platon die psychologische Nothwendigkeit von der mathematischen unterscheidet, s. S. 130, 4. ⁴⁾ Legg. V, 731 E. 732 A. Vgl. S. 211 f. ⁵⁾ Tim. 48 A: . . . μεμιγμένη . . . ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. 68 E: χρῆ δ' οὐ αἰτίας γένη διορίζεσθαι κτλ. Tim. 46 D E: . . αἰτίας πρώτας, . . δευτέρας. λεκτέα μὲν ἀμφοτέρω τὰ τῶν αἰτιῶν γένη. Phileb. 28 D. Vgl. Zeller a. O. II (2. Aufl.) S. 487—490.

Vernunft Schönes und Gutes wirken.¹⁾ Wie die Seele als ein *ἐαυτὸ κινῶν* ihrem Wesen nach keine Determination von Aussen empfängt, so haben die intelligenten Ursachen als solche ihre Bewegung nur aus sich selbst, sind somit äusserer Nothwendigkeit oder dem Zwange (der *ἀνάγκη* im engeren Sinn) entrückt, insoferne frei. (Vgl. S. 189, 1.)²⁾ Die Kausalitäten der zweiten Klasse dagegen, weil aller Vernunft-einsicht entbehrend (*μονωθεῖσαι φρονήσεως*), wirken planlos, und (insofern ihre Leistungen nicht von einem Plane, namentlich nicht von dem Gedanken des Guten beherrscht sind) zufällig;³⁾ ihr Grundcharakter ist aber jene Nothwendigkeit, mit welcher die Dinge Bewegungen von anderen empfangen und weiter übertragen;⁴⁾ sie wirken also durch äussere, mechanische Determination.⁵⁾ Die Ursachen der ersten Art sind zwar von dieser Determination frei, wirken aber deshalb nicht grundlos, sondern, nach dem ihnen immanenten Vernunftgesetz, mit unaufhebbarer Tendenz zum Guten: sie sind also autonome, selbstthätige Kräfte, aber nur des Guten. So tragen sie eine Necessitirung in ihrem Wesen, freilich anderer Art als die äussere Determination, aber nicht minder stark. Denn „die Nöthigung einer Seele, welche Vernunft besitzt, ist die höchste“, *ἡ ψυχῆς ἀνάγκη νοῦν κερτημένης ἀπασῶν ἀναγκῶν πολὺ μείζοτι γίγνεται* ἄν,

1) Tim. 46 D E, Vgl. 30 B. 2) Es wird daher auch der νοῦς

als freies Princip der ἀνάγκη gegenübergestellt, ebenso τὰ διὰ νοῦ δεδμηουργημένα und τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα. Tim. 47 E extr. 48 A.

3) Tim. 46 E: *μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τοχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται.*

4) Tim. 46 E init.: In die zweite Klasse gehören alle Ursachen, *εἶσαι ὅπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούτων γίγνονται.*

5) Grote in seinem „Plato and the other companions of Socrates“, 3. ed., Vol. III, 249 fasst den Grundcharakter der platonischen ἀνάγκη im Timaios doch nicht richtig auf, wenn er sagt: „This word (nml. Necessity) is now usually understood as denoting what is fixed, permanent, unalterable, knowable beforehand. In the Platonic Timaeus it means the very reverse: the indeterminate, the inconstant, the anomalous, that which can neither be understood nor predicted. It is Force, Movement or Change with the negative Attribute of not

wie uns, offenbar im Sinne Platons, die Epinomis sagt.¹⁾ In der Welt stehen also zwei Arten von Ursachen gegenüber, die einen von innen sich bewegend, die anderen von aussen bewegt, die einen nach immanentem Gesetz wirkend, die anderen nach äusserem Zwang, die einen innerlich, die anderen äusserlich determinirt.

Daraus ergeben sich die Folgerungen für unsere Frage von selbst. In dieser Welt des Werdens und der Veränderung herrscht durchgreifend die Kausalität. „Alles Entstehende muss mit Nothwendigkeit aus einer Ursache entstehen; denn ohne Ursache kann nichts eine Entstehung haben.“²⁾ Das wird auch vom Menschen und seinem Willen gelten: auch im Menschen und seinem Willen werden intelligente wie vernunftlose Kräfte nebeneinander auftreten, sie werden daher auch ihre eigenthümliche Determination in denselben mitbringen. Wenn nun das Vernunftlose (im ἐπιθυμητικόν, im θυμός, überhaupt in der Verdunkelung der Vernunft sich äussernd) und das Vernünftige im Menschen aufeinanderstossen, so entspricht es dieser metaphysischen Lehre Platons wie seinen Ansichten über die psy-

being regular, or intelligible, or determined by any knowable antecedent or condition — Vis consili expers. It coincids, in fact, with that which is meant by Freewill in the modern metaphysical argument between Freewill and Necessity: it is the undetermined or self-determining, as contrasted with that which depends upon some given determining conditions, known or knowable.“ Grote verwechselt also die ἀνάγκη mit dem reinen Zufall d. i. mit Ursachlosigkeit. Vgl. Dav. Hume, Human underst. S. Drobisch, Moral. Stat. u. Willensfr. S. 63. Die richtige Auffassung des „Zufälligen“ glauben wir im Texte gegeben zu haben.

1) Epin. 982 B. Die oben citirte Stelle lautet weiter: ἀρχοντα γὰρ ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ τὸ δὲ ἀμεταστροφόν, ὅταν ψυχὴ τὸ ἀριστὸν κατὰ τὸν ἀριστὸν βουλεύεται νοῦν, τὸ τέλος ἐκβαίνει τῷ ὄντι κατὰ νοῦν, καὶ οὐδὲ ἀδάμας ἂν αὐτῷ κρείττον οὐδὲ ἀμεταστροφώτερον ἂν ποτε γένοιτο. Vgl. Rep. VIII, 549 B, wo es vom λόγος heisst: ὃς μόνος ἐγγυρόμενος σωτήρ ἀρετῆς διὰ βίου ἐνοικεῖ τῷ ἔχοντι. 2) Tim. 28 A: πᾶν δὲ . . . τὸ γυρόμενον ὑπ' αἰτίου πινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένησθαι γένει.

chologische Wechselwirkung, dass der Kampf lediglich durch die Massverhältnisse der einander begegnenden Kräfte, die eine Resultirende geben, geschlichtet werde. Darum treffen wir bei ihm allerwärts auf Aeusserungen, nach denen der Ausgang von der gegenseitigen Stärke derselben abhängt. Wir erinnern beispielsweise nur an den unwiderstehlichen Einfluss, den eine gewisse Leibesbeschaffenheit und die mit ihr zusammenhängenden psychischen Zustände auf die Intelligenz und das Handeln üben; ¹⁾ wir erinnern an die wiederholt angeführte Stelle, wornach nur Menschen mit guter Naturanlage und Erziehung so einfache und gemässigte Begierden haben, dass die Vernunft sich ihrer Leitung bemächtigen kann; ²⁾ wir verweisen endlich darauf, dass die Vernunft im Menschen auch schon von Natur so „schwach“ sein kann, dass sie gar nicht die Kraft hat die thierischen Seelentheile (θρεμμάτα) zu beherrschen, sondern die Begierden gegen das Vernunftgebot Gewalt üben. ³⁾ Kurz: wie in der Schöpfung des Makrokosmos das Gute nur in dem Masse zu Stande kam, als die Vernunft (νοῦς) über die „Nothwendigkeit“ siegte (Tim. 30 A. 48 A), so wird es sich auch mit der Durchführung des Guten und dem Auftreten des Bösen im menschlichen Charakter verhalten. ⁴⁾

Viertens: mit dem Gesagten hat endlich auch der Hinweis auf die willkürliche Lenkung der Vorstellungen seine Bedeutung verloren. Es ist zwar richtig, dass die Vorstellungen als Motive auf den Willen wirken und dass also, wer den Vorstellungsverlauf mit Freiheit ordnet, dadurch auch seine Wahl mit Freiheit bestimmt, aber gerade die „Freiheit“ der Lenkung ist jetzt ein Gegenstand der Frage geworden. Denn diese Lenkung der Vorstellungen ist ent-

1) Tim. 86 B—87 B. 88 A B. Vgl. Strümpell a. O. 315. Susemihl, II, 462 u. Anm. 2) Rep. IV, 431 A C. 3) Rep. IX, 590 C: ἕταν τις ἀποθευέσ φούσι ἐγγυ τὸ τοῦ βέλτιστου εἶδος, ὥστε μὴ ἀνδύνασθαι ἄρχεσιν τῶν ἐν αὐτῷ θρεμμάτων, ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκείνα κτλ. Rep. IV, 440 A. 4) Vgl. Becker, Philos. System Platons S. 231. Döllinger, Heidenth. u. Judenthum, S. 289.

weder eine That des Willens oder nicht; im ersten Falle nur frei, wenn es der Wille ist, im letztern entschieden determinirt.

§ 36. c) Die Schuld am Bösen.

Durch unsere Untersuchung hat sich herausgestellt, dass die Philosophie Platons jenen immanenten Zug zum Determinismus, den sie von Sokrates geerbt, auch in ihrer reifsten Entwicklung noch bewahrt hat; doch liegt derselbe soviel wir bisher gesehen, gleichsam nur objektiv in ihr, da Platon die Frage der Willensfreiheit wenigstens in den bisher betrachteten Stellen nirgends als ein ausgesprochenes Problem behandelt hat. Unter solchen Umständen haben wir uns daher noch die Frage vorzulegen, ob denn der Meister sich diese deterministische Stellung seines Lehrsystems völlig zum Bewusstsein gebracht und mit klarer Intention so gezeichnet habe.

Darüber wird uns vielleicht der einzige noch übrigbleibende Gegenstand, Platons Lehre vom Ursprung des Bösen, einiges Licht bringen können, da dieser, wenn überhaupt irgend einer, ihn dazu drängen musste dem Problem der Willensfreiheit näher zu treten und das Bewusstsein desselben zu gewinnen.

In der alten Philosophie bilden die aufeinander folgenden Schulen von Aristoteles abwärts eine historische Entwicklungsreihe, in welcher das Problem der Willensfreiheit immer deutlicher hervortritt und verschiedene Lösungsversuche findet, bis endlich in Augustinus das völlig entwickelte Bewusstsein des ganzen Problems sich offenbart. ¹⁾ Ein kleines Vorspiel solcher allmäligen Entwicklung hat sich, wie uns scheint, bereits in Einem philosophirenden Individuum, in Platon, vollzogen. Wenn wir nämlich recht sehen, lässt sich aus den einschlägigen Stellen des Phaidros, des Staates, des Timaios und der Gesetze ein fortschreitendes Auf-

¹⁾ Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Lpzg. 1860, S. 65 f. Kym A. L., Metaphys. Unters., München 1875, S. 393 f.

dämmern dieses Problems wahrscheinlich machen. Dort wird nämlich erstens die Kausalität des Bösen allmählig vom Intellekt mehr in die ethische Seite des Menschen und schliesslich direkt in den Willen verlegt, zweitens wird eine gewisse Gebundenheit des empirischen Willens behauptet, dagegen aber die volle Freiheit einer Urentscheidung vorausgesetzt. Wir möchten daher den Sachverhalt, wie er uns sich darstellt, gleich zum Voraus mit den Worten aussprechen, dass zwar Platon die Frage der Willensfreiheit nirgends als ein klar erkanntes Problem behandelt, dass sich ihm aber der Gedanke derselben allmählig eingestellt hat, freilich nicht mehr als ein konstruktiver Faktor seines Systems, sondern als dessen schliessliches Produkt oder noch richtiger als eine Frage, die sich ihm im Interesse seiner bereits feststehenden Theologie und Ethik aufdrängte.

Aus seiner Gottesauffassung ergab sich ihm nämlich die Folgerung, dass Gott weder mittelbar noch unmittelbar Urheber des Bösen sein könne, da er als absolut gutes und neidloses Wesen nur Gutes will und bewirkt; ¹⁾ da aber dennoch so viel Böses in der Welt sich vorfindet, so ergab sich ihm weiter, dass die Geschöpfe, namentlich die Menschen, nur durch eigene Schuld in das Böse sich verstricken.

Unsere Aufgabe wird daher sein den Quellpunkt des Bösen nach Platon aufzusuchen. Da uns hiebei der Weg auch durch mythische Darstellungen führen wird, so erklären wir zur Vermeidung von Missverständnissen, dass uns bei dieser Gelegenheit nicht das gesammte Verhältniss der Mythen zur eigentlichen Lehre Platons interessirt und wir daher weit entfernt sind durch unsere Darlegung den von Deuschle und anderen gegebenen oder angeregten Deutungen principiell entgegenzutreten; unsere Absicht richtet sich vielmehr einfach darauf jenen ethisch-psychologischen Anschau-

¹⁾ Theaet. 176. Rep. II, 379. III, 391 C. X, 617 E, Tim. 42 D E. Legg. X, 904 B C.

ungen nachzugehen, die auch in der mythischen Darstellung zur Erscheinung kommen.

Zum erstenmal unternimmt es Platon¹⁾ im Phaidros die Schuld des Falles der Seelen oder, wie er sich ausdrückt, die Ursache ihres Flügelverlustes (τὴν αἰτίαν τῆς τῶν πετρῶν ἀποβολῆς) anzugeben.²⁾ Er will uns anschaulich machen, dass der Fall der leiblosen Seelen und dessen Folge, die Einkörperung, nicht von der Gottheit ausgehe; denn von Seite der Götter, aus deren Chor der Neid verbannt ist, steht die Gefolgschaft beim grossen Umzug und der Aufflug zu den Ideen allen Seelen frei, es folgt daher auch, wer will und kann (ἔπειτα ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος) 247 A. Das Wollen nun, das Verlangen nach oben ist allen Seelen gemeinsam, aber es fehlt den meisten das Können (248 A), so dass sie nur wenig oder gar nichts von der Ideenwelt schauen. Dieser Mangel an Können rührt von der Schlechtigkeit (κακία) des Lenkers her, der das Ross der sinnlichen Begier nicht gut gezogen hat (248 B. 247 B), diese Unvollkommenheit des Lenkers aber stammt aus einem Unfall (τινὶ συντυχίᾳ), durch den die Seele mit Vergesslichkeit und Schlechtigkeit erfüllt wurde.³⁾

Nach dieser Darstellung liegt der Anfang des Bösen in einem vorzeitlichen Ereigniss, durch welches das Herabfallen der Seele und ihr Schicksal in der Leiblichkeit bestimmt wird. Sucht auch Platon dieses Ereigniss durch die Beziehungen zwischen Ross und Lenker als eine sittliche That zu zeichnen, so ist es im Grunde doch nur durch ein Unvermögen (ἀδυνατείῃ) des Intellekts verschuldet⁴⁾ und entsteht in tiefster Wurzel aus einem unglücklichen Zufall, der

1) Vgl. bezüglich des Folgenden Trendelenburg, *Histor. Beiträge* II, 140 ff. 2) *Phaedr.* 246 D ff. 3) *Phaedr.* 248 C: ὅταν δὲ ἀδυνατήσῃ ἐπισπέσθαι μὴ ἔδῃ καὶ τινὶ συντυχίᾳ χρησαμένη λίγθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ κατ. Man beachte, dass der Aorist ἀδυνατήσῃ das Eintreten der Kraftlosigkeit anzeigt und dass der zweite der koordinirten Sätze nur den ersten erklärt und weiter ausführt. 4) Deuschle, *Plat. Mythen* S. 26.

die Störung im Intellekt bewirkt. Die vorzeitliche Beschaffenheit der Seele ist also wesentlich eine ihr aufgedrängte, gegebene Thatsache, von einem Bewusstsein des Problems der Willensfreiheit zeigt sich aber noch keine Spur.

Diese Auffassung genügte später unserm Philosophen nicht mehr und er gibt sie im Staate offenbar auf, wie zunächst schon daraus hervorgeht, dass er die Ableitung des Bösen aus irgendeinem Zufall (τύχη) ebenso ablehnt, wie dessen Zurückführung auf die Gottheit.¹⁾ Aber nicht bloss diese Selbstberichtigung, mit der Platon einen frühern Gedanken zurücknimmt, sondern die ganze Darstellung im Staate zeugt für seine veränderte Anschauung. Denn jener Versuch einer Theodicee, welchen das zehnte Buch dieses Dialoges bringt, lässt sich auf das, was im Phaidros die Hauptsache gewesen war, die Schuld des Herabsinkens der Seelen aus dem Präexistenzzustande in die Leiblichkeit, gar nicht mehr ein, sondern rückt die Wahl der Lebenslose, welche der Phaidros an zweiter Stelle nur kurz berührt hatte,²⁾ als wie eine entscheidende Urthat in den Vordergrund. Es werden nämlich nach diesem Mythos jene Seelen, welche schon ein Erdenleben durchgemacht haben, nach empfangener Vergeltung zur Wahl eines neuen Lebens berufen. Diese Wahl, einmal getroffen, wird bindend für den nächsten Lebenslauf; sie bindet nicht nur an das erkorene Lebenslos d. i. an jenen Inbegriff von äusseren Zuständen und Geschicken, welcher der unmittelbare Gegenstand der Wahl ist,³⁾ sondern mittels desselben auch an bestimmte innere (sittliche) Zustände, Tugend oder Untugend, auf welche das Lebenslos eine determinirende Rückwirkung übt,⁴⁾ da „die Seele, die ein anderes Leben wählt, nothwendig einen andern

¹⁾ Rep. X, 619 C. ²⁾ Phaedr. 249 B. ³⁾ Rep. X, 617 E: αἰρεσίᾳ βίον, ᾧ συνέταται ἐξ ἀνάγκης. ⁴⁾ Porphyrios unterscheidet eine doppelte Bedeutung des βίος: äusseres Leben (Lebenslos) und innere Qualität (χαρμητήρ), und bemüht sich irrthümlich nur das erstere als durch die Wahl gebunden darzustellen. Stobaei Eclog. ed. Heeren II, 8 p. 372 ff.

Charakter annimmt“. ¹⁾ Obwohl aber für den nächsten Lebenslauf bindend, wird doch die Wahl in sich selbst mit Freiheit vollzogen. Denn „die Tugend“ (so wird den Seelen vor der Wahl durch Prophetenmund verkündigt) — „die Tugend ist in keines Herrn Gewalt“, wird durch äussere Macht weder gegeben noch genommen. „Der Mensch selbst schafft oder raubt sich ihren Besitz in dem Masse, als er sie ehrt oder verschmäht.“ ²⁾ In dem Wählenden liegt also die Kausalität (αἰτία ἐλομένου)“ sowohl für seine Tugend oder Untugend als für alles Glück und Uebel, das er in Folge davon erfährt. Sein Thun und Leiden im nächsten Erdenleben ist nur die zeitliche Entfaltung dessen, was er durch die vorzeitliche That gesetzt hat, der unabänderliche Verlauf des Lebens und der damit nothwendig verbundene empirische Charakter ist durch diese (freie) Grundthat des intelligiblen Charakters begründet. ³⁾

Aus dieser Darstellung scheint denn doch ein beginnendes Bewusstsein unseres Problems hervorzuleuchten. Für das jeweilige Zeitleben gibt Platon ja offenbar die nothwendige Bestimmtheit des empirischen, mit dem Lebenslose zusammenhängenden Charakters zu und entzieht denselben jeder willkürlich ändernden Entscheidung, dagegen bemüht er sich diese Gebundenheit als das Produkt freier Selbstbestimmung erscheinen zu lassen ⁴⁾ und so im empirischen Charakter Freiheit und Nothwendigkeit, jene als Ursache, diese als Wirkung, zu verknüpfen.

¹⁾ Rep. X, 618 B: der Charakter (ψυχῆς τάξις) sei kein eigener Gegenstand der Wahl, weil er in dem Lebenslos nothwendig schon mitgewählt werde, διὰ τὸ ἀναγκαιῶς ἔχειν ἄλλων ἐλομένην βίον ἀλλοσίαν γίνεσθαι. ²⁾ Rep. X, 617 E: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμῶν πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἔξει. αἰτία ἐλομένου. θεὸς ἀναίτιος.

³⁾ Bei der Verwandtschaft dieser Darstellung mit der betreffenden Lehre Kants, Schellings u. Schopenhauers wird auch der Ausdruck „empirischer Charakter“ u. „intelligibler Charakter“ erlaubt sein. ⁴⁾ Romang, Willensfreiheit und Determinismus. Bern, 1835 S. 49. 50. Sigwart, das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des m. Willens. Tübingen 1839 S. 52. 185. Döllinger a. O. S. 288.

Aber man kann nicht sagen, dass es Platon gelungen sei jene entscheidende Grundthat als eine freie zu zeichnen. Denn die Seelen kommen, wie schon Porphyrios bemerkt hat, nicht ohne einen bestimmenden Inhalt zur Wahl; sondern die mannigfaltigen Vorstellungen über den Werth der Lebenslose, welche sie aus dem frühern Leben mitgebracht haben, und die jenen Vorstellungen entsprechenden Stimmungen wirken determinirend auf die Auswahl ein.¹⁾ So wählt gleich der erste „aus Unverstand und Gier“ das unselige Los der Tyrannenherrschaft und die meisten wählen „nach der Gewohnheit des frühern Lebens.“²⁾

Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass auch diese Fassung der Theodicee dem rastlos vorwärtsstrebenden Denker nicht genügte und er nach einer andern suchte. Denn die eben besprochene Wahl, welche erst vor Beginn eines neuen Lebens erfolgt und daher durch den Inhalt eines frühern determinirt wird, ist keine wahre Grundthat mehr, durch welche das Böse ursprünglich eingeführt würde, sie reicht daher auch nicht aus die Gottheit von der Kausirung des Bösen frei zu stellen; diese Verursachung oder allgemeiner die Entscheidung der Seele für oder gegen die Tugend muss daher in eine frühere Zeit zurückverlegt werden. Nur nicht in die Präexistenz selbst. Denn aus dem reinen Wesen der körperlosen Seele, aus der ἀρχαία φύσις derselben, kann Platon das Böse nicht ableiten, auf einen schlimmen Zufall aber, dergleichen die συντοχία im Phaidros war, kann er nicht mehr zurückgehen, da er sich bewusst zu sein scheint, dass er damit nur eine Art von Prädestination einführen

¹⁾ Stob. Eclog. ed. Heeren II, VIII p. 368: . . . ὁ Πλάτων κινδυνεύει τὸ ἐπ' ἡμῖν καὶ ὅλως τὸ ἀπτεξούσιον λεγόμενον ἀναρεῖν, εἴ γε ἐκ τῶν προβεβιωμένων κατὰ τὴν προτέραν περίοδον καὶ ὧν ἠγάπησαν ἢ ἐμίσησαν ἢ ἐπ' ὧν ἠσθησαν ἢ ἐλυπήθησαν, ἢ θοπεποιημένοι ἐπὶ τὴν ἀίρεσιν ἔρχονται. ²⁾ Rep. X, 619 B. 620 A. Vgl. auch die exakte Darlegung bei Georg Gem. Pletho, Libell. de fato in dem Sammelwerke: Alexandri Aphrodisiensis cet. de fato quae supersunt. Ed. Orellius. Turici 1824 p. 242.

würde. Es bleibt ihm daher für die erste Setzung des Bösen nur die Zeit der ersten Verbindung der Seele mit dem Körper übrig, durch welche ihrem reinen Wesen hemmende Gegensätze und lockende Versuchungen gegenübertreten. Diesen Erwägungen entspricht nun wirklich eine neue Form der Theodicee im Timaios.

Der Weltschöpfer, gut und neidlos, trifft alle Anordnungen, um an dem etwaigen künftigen Eintritt des Bösen (τῆς ἔπειτα κακίας) keine Schuld zu tragen; ¹⁾ er bildet die Vernunftseelen aufs beste, belehrt sie über ihre bevorstehende Verbindung mit dem Körper und deren Folgen, unterweist sie über ihre Aufgabe; ²⁾ ebenso befiehlt er den Untergöttern, welche die Schöpfung des Menschen durch Anbildung des Leibes und der „sterblichen Seele“ vollenden, dies möglichst gut zu thun und das menschliche Geschlecht auf das beste zu leiten, soweit es nicht selbst sich Ursache von Uebeln würde, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἐαυτῷ γίγνεται αἴτιον. ³⁾ Die Verbindung mit dem Körper ist also nach dem Timaios (im Gegensatz zum Phaidros) zwar eine von der Natur des Endlichen untrennbare Unvollkommenheit, aber noch kein Uebel, keine Schuld oder Strafe, ebenso ist der Hinzutritt der sterblichen Seele d. i. das Auftreten der niederen, namentlich sinnlichen Regungen und die darin liegende Versuchung noch nicht ein Böses, dieses tritt, wie Platon unverkennbar andeutet, erst nach Vollendung der Schöpfung (ἔπειτα) ein und zwar wird es durch eigenes Verschulden (κακῶν αὐτὸ ἐαυτῷ . . αἴτιον), nämlich durch die Nachgiebigkeit gegen die genannten Regungen, durch das Unterliegen in der Versuchung herbeigeführt. ⁴⁾

1) Tim. 29 E. 30 A. 42 D: Διαθεσμιοθετίας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος κτλ. ²⁾ Tim. 41 D E. 42 A ff.

³⁾ Tim. 42 D. Vgl. Plutarch. De placitis philos. I, 27. et Nemes. de nat. hom. p. 303 spp. ed. Matth. ⁴⁾ Tim. 42 B: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δικῆ βιώσοιτο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ κτλ. C D. Beachtenswerth ist die Bemerkung des Chalcidius zu der angeführten Stelle: Aperte et ita, ut dubitare nequeamus, sui iuris

Im Timaios ist also die Schuld am Bösen unverkennbar von der intellektuellen in die ethische Seite des Menschen, von der ἀμαθία in die ἀκράτεια verlegt und es scheint der Gedanke im Hintergrunde zu stehen, dass es während des ersten Lebenslaufes nur in der Gewalt des Menschen liege sich für oder gegen die niederen Regungen zu entscheiden, der Versuchung Herr zu werden (κρατῆσαι) oder zu unterliegen (κρατηθῆναι). Daran schliessen sich dann die entsprechenden Geschehnisse zu Lohn und Strafe, entweder Rückkehr in den Himmel oder Degradation.

Am weitesten entwickelt glauben wir diesen Gedanken in jenem Werke zu sehen, in welchem auch die psychologische Ausbildung des Tugendbegriffs am weitesten gediehen war, ¹⁾ in den Gesetzen. Im zehnten Buch derselben finden sich religiös-ethische Betrachtungen, die auch ins Metaphysische übergreifen, und in dieselben eingeflochten eine Art von Theodicee. ²⁾ In dieser wird nun nicht nur die Seele als eine sich selbst bewegende und umwandelnde Kraft, und im folgerichtigen Gedankenzuge als die Kausalität des Guten und des Bösen bezeichnet (τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν 896 D), sondern es wird auch als Sitz dieser Kausalität geradezu der Wille angegeben. Hat nämlich die Seele überhaupt die Ursache aller Veränderung in sich selbst, so besitzt sie insbesondere im Willen die Kausalität für die Entstehung irgendwelcher sittlichen Qualitäten. ³⁾ Und mit dieser durch den Willen bewirkten Charaktergestaltung steht dann der äussere Lauf der Geschehnisse in Uebereinstimmung, indem der Leiter der Welt sich ver-

esse animas docet in delectu atque optione. Platonis Timaeus interprete Chalcedio cet. Rec. Wrobel, Lipsiae 1876 p. 239.) Vgl. auch Procli Comment. in Platonis Timaeum rec. Schneider. Vratislaviae, 1847, p. 806. 807.

¹⁾ Vgl. S. 193 f. u. 210 f. ²⁾ Jules Simon, Études sur la Theodicée de Platon et Aristote (Paris, 1840), erwähnt von Martin l. l. I, 49, ist mir nicht zugänglich geworden. ³⁾ Legg. X, 904 B extr. C. Vgl. S. 144.

anlasst sieht gleich einem „Brettspieler den sich bessernden Charakter (τὸ ἀμεινον γυγνόμενον ἦθος) an einen bessern Ort, -den schlechtern an einen schlechtern, einen jeden nach seinem Verdienste zu versetzen, damit ihm das gebührende Los zu Theil werde.“¹⁾ Der Wille entscheidet also nach der Lehre der Gesetze über zweierlei: unmittelbar über die sittliche Lebensgestaltung, mittelbar über das mit ihr zusammenhängende äussere Lebenslos, während umgekehrt in der Theodicee des Staates „die Wahl des künftigen Lebens“ unmittelbar auf das äussere Schicksal, mittelbar auf die innere Gestaltung des Menschen sich bezogen hatte.²⁾

So ist denn Platon in fortschreitender Forschung von seinem sokratischen Ausgangspunkt, auf welchem das Sittliche ganz in Wissen und Meinung d. h. in theoretische Funktionen aufgieng, bis zu einem Standpunkt vorgerückt, welcher nicht nur bleibende von den theoretischen Thätigkeiten begrifflich verschiedene sittliche Qualitäten kennt, sondern auch den Willen als deren bewirkende Kraft bezeichnet. Der Wille ist also jetzt auch die Quelle des Bösen und der Umstand, dass die betreffende Stelle der Gesetze nur den Willen nennt,³⁾ von Mängeln der Intelligenz, von „Verfinsterung des Urtheils“, von „falscher Meinung“ dagegen gänzlich schweigt, scheint darauf hinzudeuten, der Wille sei die primäre Quelle des Bösen in dem Sinne, dass er auch anders hätte handeln, andere sittliche Qualitäten und damit auch ein anderes Lebenslos hätte gewinnen können. So scheint denn hier abermals der Gedanke der Willensfreiheit und zwar in entwickelterer Gestalt vorzuliegen, insofern der Wille selbst für das Böse verantwortlich gemacht wird.

Freilich kann diese Freiheit des Wollens sich ohne die allerhärtesten Widersprüche gegen andere Stellen der Ge-

¹⁾ Ibid. 903 D: μετατιθένα τὸ μὲν ἀμεινον γυγνόμενον ἦθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χεῖρονα, κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἐκάστῳ, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ. Vgl. 904 B C D. ²⁾ S. 236 u. 237, 1. ³⁾ Natürlich leugnet Platon desshalb den fremden Einfluss, namentlich einer guten oder schlechten Erziehung nicht.

setze (S. 228 ff.) nur auf die Urentscheidung in einem vorausgesetzten ersten Leben beziehen; aber selbst hier müssten, damit Platon mit sich selbst in Uebereinstimmung bleibe, wesentliche Lehren anderer Dialoge, namentlich über den Begriff des Begehrens und über die zwei Arten von Kausalitäten (S. 229 f.), entsprechend umgebildet sein.

Doch wie dem immer sei, für das gegenwärtige empirische Leben lehrt Platon in den Gesetzen die Determination des Willens so bestimmt, wie im Staate und Timaios; die oben S. 215 aufgeworfene Frage ist daher zu verneinen.

§ 37. Der platonische Determinismus — Schlusswort.

Der platonische Determinismus fordert aber noch eine kurze Beleuchtung. Er ist im Sinne seines Urhebers durchaus nicht Fatalismus, wie man ihn öfters genannt hat; denn erstens behauptet Platon klar, dass die τὸ γῆ, das Fatum nicht als Quelle des Bösen gelten könne,¹⁾ und zweitens stellt er der unabänderlichen „mathematischen Nothwendigkeit“ die psychologische gegenüber,²⁾ lehnt also die Verwechslung der letzteren mit dem Fatum ab. Durch die psychologische Necessitirung wird im Sinne Platons vielmehr die Erhebung zu fester Sittlichkeit und innerer Freiheit möglich gemacht. Daraus erklärt sich, dass Platon, obwohl er schon in dem Staate die Gebundenheit des empirischen Charakters behauptet, dennoch die sittlichen Forderungen und deren Anspruch auf Gehorsam nicht aufgibt, sondern vielmehr im Staat, im Timaios und in den Gesetzen neben die Lehre von der Determination des Wollens die Lehre von den sittlichen Aufgaben stellt, welche die Menschen erfüllen sollen³⁾, und dass er die Zurechnung des Guten und Bösen, die sich in Lob und Tadel (auch Selbsttadel), in Lohn und Strafe äussert, mit Entschiedenheit vertritt.⁴⁾

¹⁾ S. 236. ²⁾ S. 130. ³⁾ Theaet. 176 B. Tim. 89 E. 90 A. Legg. I, 644 E. 645 A B. ⁴⁾ Im Tim. 86 C f. allerdings mit einer im platonischen Standpunkt begründeten Beschränkung. — Die Zurechnung bei Platon wäre ein dankbarer Gegenstand einer Monographie.

Die blosse Naturanlage würde freilich, sich selbst überlassen, den Menschen nicht zur Sittlichkeit führen, ⁵⁾ sondern vielmehr in den Banden unvernünftiger Triebe und Neigungen festhalten; die Umwandlung zum Guten vollzieht sich vielmehr, wenn auch schliesslich durch den eigenen Willen, doch unter Vermittlung fremder Seelen ($\delta\iota'$ $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$) ¹⁾ d. h. durch den fördernden Einfluss der Erziehung. Auf dem Grund einer guten Erziehung entfaltet sich die Vernunft als Vermögen der Ideen; die Vernunfturtheile über das Schöne und Gute werden Vernunftgebote. Folgsamkeit gegen diese Gebote oder Determination des Willens durch die gebietende Einsicht, durch die erkannten Muster ist wahre Sittlichkeit ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\iota}\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) In dieser ist auch die Freiheit erreicht; denn der rationale Seelentheil, der eigentliche Mensch im Menschen, ist jetzt ungehemmte Macht, ist „befreit“, der Mensch durch sein eigenes Wesen d. h. durch sich selbst bestimmt. Diese Freiheit aber (die einzige, welche im empirischen Leben erreichbar ist) fällt zusammen mit der Determination des Wollens durch die Erkenntniss oder mit „der Nothwendigkeit einer Seele, welche Vernunft hat.“ ²⁾

Blicken wir von dieser Höhe zurück, so liegt eine reiche Entwicklung vor uns. Die betrachtete Psychologie des Willens umschliesst, obwohl sie noch in den Anfängen steht, doch schon eine solche Fülle entwickelter Begriffe und keimender Gedanken, vollbrachter Arbeit und lebendiger Anregung, dass Platon auch durch diese Leistung auf der Höhe weltgeschichtlicher Bedeutung steht.

¹⁾ Legg. IX, 875 A B. vgl. I, 644 E. 645 A B. ²⁾ Legg. X, 904 D. ³⁾ Vgl. S. 230 f.



In unserem Verlage ist erschienen:

Die Psychologie des Willens

bei

Sokrates, Platon, Aristoteles

von **Dr. Tobias Wildauer.**

1. Theil: Sokrates' Lehre vom Willen.

1877. fl. 1.20 kr. ö. W.

Die „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ [Halle, 1878] bringt eine Anzeige aus der Feder A. Krohn's, der bekanntlich in Bezug auf die Quellen der Sokratik eine eigene Stellung einnimmt, „aber dadurch nicht behindert ist, die echt wissenschaftliche Haltung und Tendenz [der Wildauer'schen Schrift] in vollem Masse anzuerkennen.“ . . . „Herr Wildauer gibt so schöne und lichtvolle Ausführungen, dass Referent die Anhänger der Memorabilien und der Sokratik der kleineren platonischen Dialoge auf sie mit besonderem Nachdruck hinweisen möchte.“

Das „Literarische Centralblatt für Deutschland“ [1878, Nr. 47 S. 1530] begrüsst den ersten Theil, „der auf gründlichen Quellenstudien und selbständiger Bearbeitung des Materials beruht,“ als einen dankenswerthen Beitrag zur Herstellung einer brauchbaren Geschichte der Psychologie, an der es heute noch fehlt. „Es ist nur zu wünschen, dass die beiden anderen Theile, welche dasselbe Thema bei Platon und Aristoteles behandeln, diesem ersten bald folgen. Bei oberflächlicher Kenntniss der sokratischen Lehre könnte man zweifeln, ob man die Psychologie des Begehrens überhaupt mit Sokrates und nicht mit Platon beginnen lassen solle, aber durch die Lektüre der vorliegenden Schrift wird jeder Zweifelnde eines Bessern belehrt werden. Zugleich wird in ihr darauf hingewiesen, wie die Grundgedanken des Sokrates in dieser Richtung durch Platon und Aristoteles entwickelt und umgebildet wurden und wie sie durch die Patristik und Scholastik sogar bis auf die Gegenwart noch fortleben. Man wird dies letztere leicht zugeben, wenn man sich die grundlegenden Ansichten des Sokrates, wie sie Wildauer trefflich entwickelt, vergegenwärtigt“ u. s. w.

Die „Philosophischen Monatshefte“ [1878, S. 306—308] widmen der Schrift eine ebenso eingehende als anerkennende Besprechung; „Dem Verfasser ist es in der That gelungen die sokratische Tugendlehre mit Sicherheit auf ihre letzten psychologischen Voraussetzungen zurückzuführen, eben dadurch über diese Tugendlehre im Ganzen, wie über einzelne Momente derselben ein helleres Licht zu verbreiten, andererseits in ihr die Keime der ethischen Anschauungen des Platon und Aristoteles deutlicher nachzuweisen.“ In einer umsichtigen Inhaltsangabe betont dann der Referent das „Neue und Interessante“, hebt mehrere Fragen hervor, welche „hier zum ersten Male eine eingehendere Berücksichtigung finden“ und fasst sein Schlussurtheil in folgende Worte zusammen; „Schon diese kurze Uebersicht, in der manches selbst Wichtige unberührt bleiben musste, wird erkennen lassen, dass wir es hier in der That mit einer Vorarbeit zu thun haben, auf welche jede künftige Geschichte der Psychologie wird Rücksicht nehmen müssen und auf deren Fortsetzung wir lebhaft gespannt sein dürfen.“

Im „Jahresbericht für Alterthumswissenschaft“ [5. Jahrgang, 1877, Bd. I. S. 54 f.] findet sich folgendes Urtheil: „Diese gründliche, lichtvolle, neue Resultate bringende Schrift ist für das Verständniss der Apomnemonemata im Ganzen und im Einzelnen von der höchsten Wichtigkeit.“ Zur Bestätigung werden mehrere Fragen aufgeführt, deren richtige Lösung Wildauer „zuerst aufgezeigt“ hat.

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Platon's Protagoras.

Mit Einleitung und Anmerkungen zum Schul- und Privatgebrauche.

1857. 72 kr. ö. W.

Zarncke's „Literarisches Centralblatt“ 1860 Nr. 37 sagt aus Anlass einer vergleichenden Besprechung der Protagoras-Ausgaben von Sauppe [Berlin], Wildauer und Jahn [Wien] über unsere Ausgabe: „Wildauer's Einleitung zeugt von grosser Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit und auch Kenner des Platon werden sie nicht ohne Vergnügen lesen. Aber das Beste an dieser Ausgabe ist die vortreffliche grammatische Analyse, der das Ungewöhnliche nicht entgeht, und die auch auf das Regelmässige, wie der Zweck dieser Aufgabe erfordert, hinweist. Als Schulausgabe sind die beiden österreichischen, unter ihnen besonders die von Wildauer der Sauppe'schen vorzuziehen.“

In unserem Verlage ist ferner erschienen:

Platonische Studien von Josef Steger.

3 Theile. fl. 2.40 kr. ö. W.

1. Theil: Die Sophistik und sophistische Rhetorik. Die platonische Dialektik. 1869. 80 kr. ö. W.
 2. Theil: Die platonische Tugendlehre. 1870. 80 kr. ö. W.
 3. Theil: Die platonische Psychologie. 1872. 80 kr. ö. W.
-

Die

Echtheit des platonischen Dialoges Charmides.

Mit Beziehung auf die „platonische Frage“ und mit besonderer Rücksicht auf Schaarschmidt's „Athetese“ untersucht von **Dr. Alois Spielmann.**

1875. 80 kr. ö. W.

Die Reihenfolge der platonischen Dialoge

Phädrös, Phädon, Staat, Timäos

von **Dr. Franz Schedle.**

1876. 60 kr. ö. W.

Die thebanischen Tragödien des Sophokles

als Einzeldramen aesthetisch gewürdigt

von **Dr. Johann Müller.**

1871. fl. 1.20 kr. ö. W.

Untersuchungen über die homerische Frage

von **Dr. Ludwig v. Hörmann.**

1. Heft: Die einheitlichen Elemente des 1. Gesanges der Ilias.

1867. 75 kr. ö. W.

Entstehung und Entwicklung

des

spartanischen Ephorates

bis zur

Beseitigung desselben durch König Kleomenes III.

von **Georg Dum.**

1878. fl. 1.50 kr. ö. W.

Die spartanischen Königslisten

von **Georg Dum.**

1878. 60 kr. ö. W.

Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis

herausgegeben von

Dr. Carl Sigmund Barach.

1. und 2. Theil fl. 3.— ö. W.

1. Theil: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus herausgegeben von Dr. C. S. Barach und Dr. Joh. Wrobel. 1876. fl. 1.20 kr. ö. W.

2. Theil: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucæ de differentia animæ et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi. 1878. fl. 1.80 kr. ö. W.

William Shakespeare,

der Philosoph der sittlichen Weltordnung

von **Dr. Vincenz Knauer.**

1878. fl. 3.— ö. W.

Die
Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes
von **Dr. Franz Gustav Hann.**
1876. fl. 1.20 kr. ö. W.

Ueber den Ausgangspunkt
für die metaphysische Einsicht nach Kant,
von **Dr. Franz Gustav Hann.**
1875. 40 kr. ö. W.

Metaphysik.
Ein System des konkreten Monismus
von **Dr. G. Schenach.**
1856. fl. 2.80 kr. ö. W.

Psychische Zustände.
Ein Beitrag zur Lehre von der Zurechnung mit besonderer
Rücksicht auf die psychischen Störungen
von **Sebastian Ruf.**
1852. 88 kr. ö. W.

Die
Delirien, die Visionen und Hallucinationen
des Tag- und Nachtlebens und die phantastischen Zustände
von **Sebastian Ruf.**
1856. fl. 1.6 kr. ö. W.

Geschichte und System der Rechtsphilosophie
in Grundzügen
von **Dr. August Geyer.**
1863. fl. 2.— ö. W.



ritter von Wildhausen
e des Willens.

NAME OF BORROWER

B Wildauer, Tobias, ritter von
318 Wildhausen
W5W5 Die Psychologie des Willens.

