



Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes

Author(s): Wolfgang Schadewaldt

Source: *Hermes*, 1955, 83. Bd., H. 2 (1955), pp. 129-171

Published by: Franz Steiner Verlag

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4474886>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Franz Steiner Verlag is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Hermes*

FURCHT UND MITLEID?

Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes

... δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

Aristoteles, Poetik 6, 1449 b 26

In den nun schon einige Jahrhunderte währenden Erörterungen über die Wesensbestimmung der Tragödie durch Aristoteles hat die Erklärer bisher ganz überwiegend die Dreiheit der Fragen nach der Bedeutung des Genetivus *παθημάτων*, der Bedeutung des Pronomens *τοιούτων* und der unter dem Begriff der *κάθαρσις* zu verstehenden Wirkung beschäftigt. Vielleicht aber tut man gut, die ganze Frage einmal von anderer Seite her anzufassen und nach der griechischen Grundbedeutung der beiden Begriffe *φόβος* und *ἔλεος* zu fragen. Es geht darum, mit der heute ohnehin nicht fernliegenden Einsicht Ernst zu machen: daß *φόβος* nicht eigentlich 'Furcht', *ἔλεος* bestimmt nicht 'Mitleid' ist, und daß Aristoteles einst selber sehr andere Erscheinungen mit diesen beiden Begriffen vor Augen hatte. Wie nicht anders sein kann, muß eine solche Besinnung auch für alles Weitere, was den Tragödiensatz angeht, ihre Folgen haben.

I.

'Furcht' ist erst seit LESSING in Deutschland zur stehenden Wiedergabe von *φόβος* geworden. Während man bereits das Wort in der Renaissance zumeist richtig mit *terror*, *horror*, *pavor* wiedergab und sich auch in den anderen europäischen Sprachen bis heute im Italienischen *terrore*, im Englischen *terror* neben *fear*, im Französischen *terreur* neben *crainte* behauptet hat, ist es in Deutschland erst der Machtspruch LESSINGS gewesen, der das noch bei MOSES MENDELSSOHN gebrauchte 'Schrecken' — 'das' Schrecken, wie man damals sagte — in die mildere 'Furcht' abgewandelt hat¹. LESSING war einigermaßen interessiert an dieser Abschwächung². Nur sie ermöglichte es ihm, den *φόβος*

¹ »Das Wort, welches Aristoteles braucht, heißt Furcht: Mitleid und Furcht, sagt er, soll die Tragödie erregen; nicht, Mitleid und Schrecken«, Hamburgische Dramaturgie 74. Stück.

² Dieses produktive 'Interesse' der abendländischen Deuter des Aristoteles, insbesondere CORNEILLES und LESSINGS herausgearbeitet zu haben, ist das Hauptverdienst von MAX KOMMERELLS ebenso stoffreichem wie gedankenreichem Buch 'Lessing und Aristoteles', Frankfurt am Main 1940. Man vergleiche besonders S. 100, 204ff. und auch sonst vielfach.

dem humanitär-philanthropischen Trauerspiel zuliebe, auf das er hinaus wollte, möglichst hinter dem Mitleid verschwinden zu lassen, indem er die 'Furcht' lediglich für ein »notwendiges Ingredienz des Mitleids«¹ erklärte und die Tragödie so überwiegend auf das Mitleid gründete, daß er für die Aristotelische Definition auf die, wie er sagt, »vollkommen genaue Erklärung« hinauskam: »daß die Tragödie, mit einem Worte, ein Gedicht ist, welches Mitleid erregt«². —

Nun mag es allerdings richtig sein, daß φόβος seit dem mit noch dämonischen Zügen behafteten 'Gescheuchtwerden' bei Homer (φέβομαι, φοβεῖσθαι³) bis auf Aristoteles eine gewisse Bedeutungserweiterung in Richtung auf die (allgemeinere) 'Furcht' hin erfahren hat. Deswegen kann Sokrates im 'Protagoras' (358d, e), auch von dem gegenwärtigen Gesprächsziel abgesehen, es mit Recht dem Prodikos verwehren, seine Unterscheidung zwischen δέος und φόβος vorzutragen: ἀλλ' οὐδὲν διαφέρει. Und so mag wohl auch Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (I 9, 1115a 9) Platons Definition des δέος: προσδοκία μέλλοντος κακοῦ (Laches 198b) auf den φόβος übertragen: διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ. Aber dies doch nur beiläufig. Seine eigene umfassende Definition (Rhetorik 1382a 21) ist der platonischen des δέος gegenüber wesentlich modifiziert, ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ, wobei er ausdrücklich hinzufügt, daß

¹ So im 77. Stück. Ferner: die Furcht »das auf uns selbst bezogene Mitleid«, 75. Stück. Bekanntlich findet LESSING »die authentische Erklärung« dieser Furcht in zwei Sätzen der aristotelischen Rhetorik B. Kap. 5 und 8: ὥς δ' ἀπλῶς εἰπεῖν, φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἐτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν (1382b 26) und: ὅλως γὰρ καὶ ἐνταῦθα δεῖ λαβεῖν, ὅτι ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν (1386a 26). Man beachte, daß Aristoteles lediglich eine Identität der furcht- und mitleid-erregenden *Gegenstände* behauptet, so daß dasjenige, was als uns selbst bevorstehend unsere Furcht erregt, als gegenwärtig bei anderen wahrgenommen unser Mitleid weckt. LESSING aber macht daraus ein gegenseitiges Ineinander-Verschlungensein der *Affekte selbst*, so daß das Mitleid nicht bloß einen Schuß Selbstbefürchtung, sondern 'die' Furcht als Ingredienz enthält, die Furcht zwar nicht das Mitleid als Ingredienz mit umfaßt, aber doch als »auf uns selbst bezogenes Mitleid« gleichsam den Umweg über das Mitleid geht, was nur zu deutlich der Erfahrung widerspricht. Vgl. vortrefflich auch BYWATER, Aristotle on the Art of Poetry, Oxford 1909, 212 Anm. 1.

² So im 77. Stück. Die klare Tatsache, daß Aristoteles die Begriffe φόβος und ἔλεος deutlich *paritätisch* gebraucht, ist dabei übersehen, und doch wirkt LESSINGS gewaltsame Einseitigkeit noch heute so stark, daß noch für KOMMERELL »der Fund des Aristoteles« darin bestehen soll, daß die von der Tragödie erregten Affekte »mitleidsartig« sind (S. 99), daß das Mitleid für Aristoteles das »Zentrum« und der »Grundbegriff« sei (S. 202), eine »Ausnahmestellung« einnehme (S. 100), daß LESSING mit seinem Satz, die Tragödie sei ein Gedicht, das Mitleid erweckt, auf den »einfachen und eigentlichen Fund des Aristoteles« zurückgreife, dies Zurückgreifen freilich »mehr als ein Auslegungsversuch, nämlich der Befehl eines Diktators« sei usw. Auch für ROSTAGNI, Aristotele Poetica, Torino 1945, S. LI, ist das Mitleid »la nota fondamentale della Tragedia«.

³ Hildebrecht HOMMEL macht mich darauf aufmerksam, daß nach einer ansprechenden Vermutung von E. KAPP (bei SNELL, Entdeckung des Geistes³ 1955, 303 Anm. 1) φόβος kaum von φόβη 'Mähne' zu trennen und also ursprünglich das 'Haarsträuben' ist.

das φοβεῖσθαι nicht allen κακά gilt, sondern denen, ὅσα λύπας μεγάλας ἢ φθορὰς δύνатаι, καὶ ταῦτ' ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν. Die Nähe also des Bevorstehens, die Größe des erwarteten Ungemachs, das Vernichtende ist das, was nach Aristoteles selbst dem φόβος gegenüber dem δέος (δεῖμα) als sein besonderes Teileignet, der nicht nur eine 'Erwartung' (προσδοκία), sondern eine 'Verwirrung' (ταραχή) ist¹. Dazu stimmt, daß bei Aristoteles in der Poetik selbst der φόβος einmal deutlich in die Nähe der φρίκη, des 'Schauders' rückt (1453 b 3): δεῖ γὰρ καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον, ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα (durch reines Hören der Begebenheiten in ihrer Entwicklung, nicht durch visuelle Mittel) καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων (nur auf Grund dessen, was sich zuträgt). Auch an die der ἀναγνώρισις zugesprochene Fähigkeit des ἐκπληκτικόν, die ein gesteigertes und plötzliches φοβερόν darstellt, ist zu erinnern².

Nach allem mag die Übersetzung 'Schrecken' für den aristotelischen φόβος vielleicht als zu eng erscheinen (zumal da unser 'Schrecken' die Vorstellung des momentanen Befallenwerdens mit sich führt), allein die LESSINGSche Wiedergabe mit 'Furcht' ist wieder zu weit und durchaus irreführend. Doch wie es nun mit der Übersetzung stehen mag: entscheidend ist, daß φόβος (anders als δέος oder δεῖμα) jedenfalls eine Furcht ist, die entschieden zum Schrecken und Schauer neigt. Was Aristoteles im Auge hat, wenn er in seiner Deutung der Wirkung der Tragödie das Wort φόβος und φοβερός gebraucht, ist, wie wir vorläufig feststellen wollen, sichtlich ein aufrührender Elementaraffekt (ταραχή) von unmittelbarer Gewalt, hervorgerufen durch die Vorstellung der unmittelbar bevorstehenden Bedrohung durch ein schweres Leid oder die Vernichtung.

2.

'Mitleid' ist eines der nicht eben seltenen deutschen Wörter, die in ihrer sprachlichen Grundstruktur griechisch sind, ihre besondere Bedeutungstönung aber durch das Christentum empfangen haben. Letztlich zugrunde liegt συμπάσχειν, συμπαθεῖν — 'Mit-Erleiden', 'in Mitleidenschaft gezogen werden', 'mit zugleich eine Einwirkung erfahren'. In diesem Sinne wird das Wort von 'sympathetischen' Wirkungen jeder Art gebraucht, z. B. im Verhältnis von

¹ Im ganzen richtig, wenn auch vergrößert die Unterscheidung des Synonymenlexikons des Ammonios (s. v. δέος): δέος μὲν γὰρ ἐστὶ πολυχρόνιος κακοῦ ὑπόνοια, φόβος δὲ ἢ παρὰντίκα πτόησις, wo also das plötzliche 'Zusammenfahren' gegenüber dem 'Ahnen auf lange Zeit voraus' den φόβος im Sinne unseres 'Schreckens' charakterisiert. — Die Bedeutung 'Schrecken' richtig bei W. EGGERKING, De Graeca artis tragicae doctrina, imprimis de affectibus tragicis, Diss. Berlin 1912, 31. — Ebenso hat BRUNO SNELL, Aischylos und das Handeln im Drama, 1928, gesehen, daß der φόβος weit mehr als bloße Furcht ist. Er faßt ihn als »Angst«.

² Poetik 1454 a 4.

Körper und Seele¹ oder, später, der Gestirne zueinander, oder der Abhängigkeit von Ebbe und Flut von der Stellung des Mondes, und so bezeichnet es auch die allgemeine Wirkung der Musik oder auch von Nachbildungen (*μιμήσεις*) ohne Rhythmus und Melodie² auf das Gemüt des Zuhörers. Auch auf die Wirkung der Tragödie kann es gehen, aber dann keineswegs in dem speziellen Sinn des 'Mitleids', sondern der allgemeinen, durch die Handlung hervorgerufenen wechselnden 'Mitgestimmtheit' des Zuschauers³. — Ausgangsort für den Weg, der von diesem 'Mit-Erleiden' zu unserem 'Mitleid' geführt hat, sind zwei Stellen bei Paulus und eine des Hebräerbriefes, an denen der ursprüngliche griechische Sinn 'Mit-Erleiden' noch gewahrt ist⁴. Als lateinische Lehnübersetzung hiernach tritt der Begriff in der Gestalt von *compati*, *compassio* zuerst bei den römischen Apologeten und frühen Vätern auf⁵, und dieses wieder übersetzen die mittelhochdeutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts mit *miteliden*, *mitelidunge*. Den substantivierten Infinitiv 'Mitleiden' gebrauchen Luther wie auch noch Goethe; doch ist inzwischen im 17. Jahrhundert statt 'Mitleiden' das ostmitteldeutsche 'Mitleid' aufgekommen, das im 18. Jahrhundert weiter um sich greift und im 19. Jahrhundert 'Mitleiden' so gut wie ganz verdrängt⁶. — Weithin maßgebend für die Geschichte der Bedeutung des Wortes sind die beiden Paulusstellen und die Stelle des Hebräerbriefes mit den drei Gedankenkreisen: Gotteskindschaft und Miterbschaft Christi (Röm. 8, 17), Christus der

¹ Zum Beispiel Physiogn. 808b 19 ἡ ψυχὴ τε καὶ τὸ σῶμα συμπαθεῖ ἀλλήλοις, Physiogn. 805a 6 τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχειν . . . Eine Sammlung von Erscheinungen ἐκ συμπαθείας Problem. 7. — Theophr. sens. 57.

² Aristoteles Politik 1340a 12, vgl. Problem. 19, 40. 921a 36 συμπαθῆς . . . ὁ ἀκροατῆς τῷ τὸ γνώριμον ᾄδοντι.

³ Platon Staat 605d: wenn man zuhört, wie Homer oder ein anderer der Tragödiendichter einen der Heroen in der Trauer darstellt . . . , so χαίρομεν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν, ὡς ἀγαθὸν ποιητὴν δὲ ἂν ἡμᾶς μάλιστα οὕτως διαθῇ. — Im Hellenismus entwickelt sich συμπάσχω, συμπαθέω, συμπάθεια in Richtung auf 'Mitgefühl', wobei wohl das Adjektiv συμπαθῆς vorangeht: z. B. Polybios 4, 7, 3 συμπάσχοντες δὲ ταῖς τῶν Μεσσηνίων ἀτυχαίαις vgl. 15, 19, 4; Diodor 13, 57 ὁμοίως παῖδας νηπίους γυναικας προεβύτας ἐφόνεον, οὐδεμίαν συμπαθειαν λαμβάνοντες; 17, 36 . . . τὴν μεταβολὴν τῆς τύχης ὁρῶντες συμπαθεῖς ἐγίνοντο καὶ . . . ἤλεον . . . εἰς δάκρυα καὶ συμπάθειαν ἦραγεν ἡ Δαρείου μήτηρ . . . συμπάσχειν τοῖς ἡτυχηκόσιν.

⁴ 1. Kor. 12, 26 καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη, Röm. 8, 16/17 αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι. κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν (sc. τῷ Χριστῷ), ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Hebr. 4, 15 οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Vgl. zur Erklärung den vortrefflichen Artikel von MICHAELIS im KITTELSchen Theologischen Wörterbuch zum NT. V (1954) 924 ff.

⁵ Vgl. die einschlägigen Artikel im ThLL s. v. *Compassio*, *compatior*, auf die ich mich auch im folgenden beziehe.

⁶ Zur Geschichte des deutschen 'Mitleiden', 'Mitleid' vgl. GRIMMSches Wörterbuch VI (1885) Sp. 2356f., 2359, sowie TRÜBNER IV (1943) S. 645 und Zeitschrift für deutsche Wortforschung 15, 293.

Leib, die Christen seine Glieder (1. Kor. 12, 26), Jesus der Hohepriester, der selbst ohne Sünde, doch καθ' ὁμοιότητα durch die Versuchung gegangen und so imstande ist, unsere Schwachheiten 'mitzuerfahren' (Hebr. 4, 15). Hier ist der griechische Grundsinn des Wortes 'Miterfahren' noch durchaus gewahrt. Doch indem in der Folge das bei Paulus und im Hebräerbrief als bestehender Sachverhalt Ausgesprochene zur Vorschrift und zum christlichen Liebesgebot wird, ist auch der Weg zum 'Mit-Leiden' und weiter zum 'Mitleid' (= Mitgefühl mit dem Leid des anderen) eröffnet. *Compati* und *compassio* läßt bei Apologeten und frühen Vätern diese Bedeutungsverlagerung deutlich erkennen, wobei Tertullian noch die genuine Bedeutung 'Miterfahren' festhält; Ambrosius, Augustin, Gregor der Große aber — zunächst in Verbindungen wie *compassio animi*, *affectus*; *affectu compati* — das Wort bereits in der Sphäre des Gefühls und der Gesinnung als ausgeprägten Sinn der christlichen Bruderliebe kennen¹. In diesem Sinne

¹ Mit *compati* übersetzen Itala und Vulgata das συμπάσχειν bei Paulus und im Hebräerbrief (vgl. *compatiens* für συμπαθεῖς 1. Petr. 3, 8), womit sie gewiß auf Älteres zurückgehen. — Tertullian definiert adv. Prax. 29 p. 286, 8: *quid est compati quam cum alio pati* und gebraucht das Wort dann mehrfach, ganz im genuinen Sinne, für das Verhältnis von Seele und Leib, Seele und Fleisch, Haupt und Gliedern (nach 1. Kor. 12). Und so dann auch für die innige Verbindung des Vaters mit dem Sohne: adv. Prax. 29 p. 286, 7 *si filius quidem patitur, pater vero compatitur*; und adv. Prax. 29 p. 286, 14 *Quomodo filius passus est, si non compassus est et pater*. — Dieses objektive 'Mit-Erleiden' geht mit leichter Wendung in ein, immer noch objektives, 'Mit-Leiden' über: so Tertullian De Pudicitia 3, wo der Sünder, der nicht auf Vergebung rechnen kann, wenn er dennoch die Buße auf sich nimmt, zwar nicht die *communicatio*, aber doch die *compassio* der Kirche gewinnt. Ferner Augustin serm. 280, 6 *sequamur martyres si non passione, compassionem*; ferner Hil. in Matth. 10, 25 . . . *in qua cruce compatimur, commorimur, consepelimur*; 33, 4 *crucem accipere et compati* (und so wohl auch Augustin epist. 238, 24 *mecum in his angustiis*). Und so auch *compassio* als Mitleiden mit dem Herrn und der Christen untereinander: Ambr. serm. 8, 13 *ubi hereditas Christi est, ibi debeat(!) esse compassio* (nach Röm. 8, 17, nun aber als Gebot), Fulg. Rusp. ad Tras. 3, 30 *ibi est unitas compassionis, ubi est unitas naturalis*. Sowie das Mitleiden Jesu mit der menschlichen Schwachheit (nach dem Hebräerbrief) Ambr. op. imperf. in Matth. 13 p. 702 *deus filium suum per humanae compassionis opprobria traducit*. — Des weiteren rückt *compassio* in die Nähe von *misericordia*, aber zunächst so, daß es immer noch als objektives Mit-Leiden den allgemeinen Oberbegriff zu *misericordia* bildet: Augustin civ. 9, 5 *quid est . . . misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio*; confessiones 3, 2: *cum ipse patitur, miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet*; Ps. Rufin. in Am. 4, 12 *per compatientem misericordiam*; Heges. 3, 2, 1. 65 *quadam misericordiae compassione*. Von anderer Seite nähert sich *compassio* dem subjektiven 'Mitgefühl' zunächst in Verbindung mit *affectus*, *animus* Ambr. off. 3, 22, 128 *iuvemus amicos consilio, compatiamur affectu*, und so öfter bei Augustin *compatientes affectu* für 'mitleidig'; Hier. epist. 128, 4 *Moyses compassionis loquebatur affectu*; Pomer. 2, 5, 2 *pia animi compassione*; Augustin in Psalm. 122, 1 *compassione caritatis*; Rufin. Basil. reg. 46 *non ira erga eum moveatur, sed miseratione et compassione*, wo *compassio* für sich allein bereits soviel wie einfach 'Mitgefühl' ist, und so auch Dionys., Facund. defens. 11, 6 p. 815^c *nec humanam compassionem . . . denegetur*; Gregor. M. epist. 8, 15 *sacerdotali eum compassione debeas adiuvere* (wo der Hebräerbrief nachwirkt), epist. 4, 1 *pia compassione* (nun ohne *animi*).

nähert es sich, obgleich anderen Ursprungs, der *misericordia*, die bereits für Lactanz die schlechthinnige menschliche Tugend ist. Er gebraucht in seiner Verteidigung des Mitleids gegen die Stoiker das Wort fast synonym mit *humanitas*¹. — Seelisches Mitdurchleben des Leidens eines andern ist auch das ‘*miteliden*’ der deutschen Mystiker, während daneben noch Jahrhunderte weiter das einfach konkrete ‘*Mit-Erleiden*’, zumal auch in dem juristischen Gebrauch der Beteiligung an öffentlichen Lasten, fortgeht. Einen neuen starken Einschub des Gefühls erhält das Wort im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Empfindsamkeit und des Pietismus. Hier ist nun seine Grundbedeutung, das ‘mit zugleich Erfahren einer Wirkung’, so zugedeckt, daß man dort, wo man diese zum Ausdruck bringen möchte, nun das bald wieder ausgestorbene ‘Mitleidenheit’² wie auch das noch uns in festen Verbindungen geläufige ‘Mitleiden-schaft’ bildet. In diesem humanitären 18. Jahrhundert erweitert sich das Wort von seiner christlichen Grundlage in Richtung auf das damals neu bewußt werdende Allgemein-Menschliche, und ‘Mitleid’ wird so zu jenem Universalsinn der Menschenliebe, in der das Wort auch uns ein unverlierbarer Besitz unserer Kultur ist und einem LESSING damals so wichtig war.

Ich habe an diese Dinge erinnern zu müssen gemeint, um möglichst eindeutig klarzumachen, daß unser ‘Mitleid’ mit dem *ἔλεος* des Aristoteles in seiner Tragödiendefinition weder in bezug auf die Wortstruktur (die zwar griechisch ist, aber auf *συνπάσχειν* weist), noch viel weniger aber in bezug auf den Bedeutungsgehalt (der rein christlich ist) das Geringste zu tun hat. ‘Mitleid’ als Übersetzung des aristotelischen *ἔλεος* ist deswegen im höchsten Grade irreführend, und es wäre wohl an der Zeit, dieses Wort aus unseren Wiedergaben des aristotelischen Tragödiensatzes ebenso wie aus unsern darauf gerichteten Gedanken verschwinden zu lassen. — Damit soll nicht gesagt sein, Aristoteles und den Griechen sei der seelische *Sachverhalt*, den wir mit dem Wort ‘Mitleid’ fassen, absolut fremd gewesen: sie kannten das Mitleid sehr wohl in seinen verschiedenen Spielarten, von der Anteilnahme am Leid des Andern bis hin zu einer Art menschlicher Verpflichtung. Aber es stellte sich ihnen wesentlich anders als uns dar, und gerade mit dem Begriff des *ἔλεος* pflegten sie es vor der Zeit des Hellenismus gemeinhin nicht zu bezeichnen. Für das eigentliche Mit-Leiden (der Mitfreude entsprechend) standen die Ausdrücke *συνάχθεσθαι* — man denke vor allem an das Delphische *ἀνυχοῦντι συνάχθου*: ‘man trage die Last des Unglücklichen mit’ —, *συναλγεῖν*, *συνλυπεῖσθαι*, *συνπενθεῖν*, *συννοικτίζεῖν*, *συννοδύρεσθαι* (gegenüber *συνχαίρειν*, *συνήδεσθαι*) zu Gebote, doch gelangte keiner von diesen zu einer vorherrschenden allgemeineren Bedeutung³.

¹ Lactanz, Instit. 6, 10, 2 u. 4; 11; 14.

² ‘Mitleidenheit’ bei Wieland, Rabener, Thümmel, vgl. GRIMM VI (1885) Sp. 2359.

³ *συνάχθεσθαι* z. B. Herodot 8, 142; Xenoph. Kyrop. 1, 6, 24; Arist. EN 1171a 8; Isokrates 4, 112, dort auch *συνπενθεῖν* ‘mit trauern’, ‘sich mit beschweren’ (das im ursprünglichen Sinn ‘mit den Toten beklagen’ Aischyl. Choeph. 199 und auch Eur. Herakles

Mitverstehen (auch im Sinne der Toleranz) ist *συγγιγνώσκειν, συγγνώμη*¹. An verpflichtender Kraft aber mag unserem 'Mitleid' noch am ehesten *αἰδώς*, die 'Scheu' und 'schonungsvolle Rücksicht' entsprechen, die Zeus unverbrüchlich dem Schwachen, dem Alten und Gebrechlichen, dem Hilfeflehenden gegenüber von den ältesten Zeiten an fordert². 'Allgemeine Menschenliebe', 'Anteilnahme' aber ist zumal in der Zeit des Aristoteles *φιλόανθρωπον, φιλανθρωπία*³, das Wort, das in der Form der römischen *humanitas* bis auf uns weiterlebt. Und hier ist es nun im höchsten Grade aufschlußreich, wie Aristoteles dieses Wort in der Poetik gebraucht. Es ist nämlich bei ihm durchaus nicht als 'Menschenliebe' der allgemeineren Grund des Mitleids, wie LESSING es auffaßt, der sich hier gewaltig ins Zeug legt⁴. Dieses *φιλόανθρωπον*, das an den drei Stellen, wo Aristoteles es in der Poetik gebraucht, sich lediglich auf den Schicksalsumschwung eines schlechten oder sogar 'sehr schlechten' Menschen aus Unglück in Glück oder Glück in Unglück bezieht, meint auch nicht einmal die blasseste 'allgemeinste menschliche Anteilnahme' — in dem Sinn, daß selbst ein Richard III. 'schließlich doch ein Mensch' ist; es meint die 'menschliche Genugtuung', die, wie Schrecken und Rührung, vollkommen fehlt, wenn so ein Scheusal auch noch glücklich fährt (weswegen dieser Fall der »untragischste« ist), die aber immerhin noch be-

1390 steht). Häufiger ist *συναλγεῖν* 'Schmerz mitempfinden', z. B. Aischyl. Prom. 288; Soph. Aias 253, 283, Eur. Alk. 633, Herakl. 1202. Aristoteles EN 1166a 7; b 18. Rhet. 1381a 5. — *συλλυπεῖσθαι* 'sich mit betrüben' Herodot 6, 39. 9, 94; Antiphon 3, 2, 8; Platon Staat 462e; Aristoteles EN 1171 b 7. — *συνοικτιζέειν* 'mit bejammern' Xenophon Kyrop. 4, 6, 5. — *συνοδύρομαι* Platon Menex. 247c. Man vergleiche auch *συναλγηδών* Eurip. Hik. 74, *φιλοικτιρμών* Platon Menex. 244e usw.

¹ *συγγιγνώσκειν, συγγνώμη* in der bekannten Bedeutung 'have a fellow-feeling with another' (LIDDELL-SCOTT-STUART JONES) ist von Herodot und den Tragikern an auch in der attischen Prosa verbreitet. Ich weise hier nur auf die Verbindung mit *ἐλεεῖν* hin: Demosthenes 22, 57 . . . ἀλλ' οὐ ταῦτα λέγουσιν οἱ νόμοι . . . ἀλλ' ἔνεστ' ἔλεος, *συγγνώμη, πᾶνθ' ἃ προσήκει τοῖς ἐλευθέροις*, vgl. 21, 100 sowie 25, 81. 83 *ἔλεος συγγνώμη, φιλανθρωπία*, ferner Aristoteles EN 1109b 32 *ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκονσίοις συγγνώμης (γινομένης), ἐνίστε δὲ καὶ ἐλέον, 1111 a 1 ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη*. Definition der *συγγνώμη* 1143a 23 *γνώμη κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὁρθή*. Auch auf die 'Sanftmut', *πραότης*, als rechte Mitte zwischen Jähzorn und Zornlosigkeit, *μέση ἐξίς ἐπαινετή* und Grundlage des Mitleids, wäre weiter zu verweisen, Aristoteles EN 1126 a 2 *οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρῶτος ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός*.

² Über *αἰδώς* C. ED. VON ERFFA, Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philologus, Suppl. Bd. 30, 2 (1937). Grundbedeutung: S. 40; bei Homer verbunden mit *ἐλεεῖν*: S. 10f. und besonders 28.

³ In Verbindung mit *ἐλεητικόν* z. B. Arist. Rhet. 1390 a 19: die jungen Menschen sind *ἐλεητικοί διὰ φιλανθρωπίαν* (weil sie wollen, daß es allen gut geht), *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250 b 32: *ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἐλευθεριότητι . . . φιλανθρωπία καὶ τὸ εἶναι ἐλεητικόν . . .*

⁴ Hamburgische Dramaturgie 76. Stück gegen Ende: »Und eben diese Liebe, sage ich, die wir gegen unsern Nebenmenschen unter keinerlei Umständen ganz verlieren können, die unter der Asche, mit welcher sie andere stärkere Empfindungen überdecken, unverlöschlich fortglimmt und gleichsam nur einen günstigen Windstoß von Unglück und Schmerz und Verderben erwartet, um in die Flamme des Mitleids auszubrechen . . .«

friedigt wird, wenn der Böse ein schlimmes Ende nimmt. — Es scheint nach allem, Aristoteles hat sehr andere Wirkungen des tragischen Spiels vor Augen, als LESSINGS »philanthropische Empfindungen«¹.

¹ 77. Stück der Hamb. Dramaturgie: »... um anzuzeigen, daß er (Aristoteles) unter dem Mitleid nicht bloß das eigentlich sogenannte Mitleid, sondern überhaupt alle *philanthropischen Empfindungen* ... verstehe«. — Das *φιλάνθρωπον* in der Poetik faßt man bisher entweder in dem oben bekämpften (abgeschwächten) LESSINGschen philanthropischen Sinn, der sich der christlichen Nächstenliebe stark nähert, oder seit TWINING (1789) als das, was die poetische Gerechtigkeit befriedigt, »sentimento di giustizia« (neuerdings ROSTAGNI a. O. S. 70 zu 1453a 1). — Was die erste Bedeutung zunächst zu empfehlen scheint, ist der allgemeinste Gebrauch von *φιλανθρωπία* in dem Sinn von 'allgemeine Menschenliebe', der auch bei Aristoteles vorzuliegen scheint (vgl. o. S. 135 Anm. 3; BYWATER S. 214 zur Stelle); ferner scheint es ganz unerfindlich, wieso sprachlich in *φιλάνθρωπον* etwas von 'Gerechtigkeit' stecken kann. — Indessen stehen der ersten 'philanthropischen Bedeutung' nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. 1. Was hat in dem ersten der von Aristoteles genannten Fälle, jenem 'untragischsten', daß der *μοχθηρός* von Unglück in Glück gelangt (1452 b 39 ff.), menschliche Anteilnahme überhaupt zu suchen; fährt jemand gut, so liegt menschliche Anteilnahme ganz außerhalb des Gesichtskreises, und so kann Aristoteles hier das Fehlen des *φιλάνθρωπον* nicht als ein den untragischen Charakter einer solchen Handlungsführung verstärkendes Moment anführen. 2. Wo wäre der athenische Theaterbesucher im 5. oder 4. Jahrhundert bereit gewesen, einem *σφόδρα πονηρός* (1453 a 2), wenn es ihm — verdienstermaßen — schlecht geht, als einem Mitmenschen noch menschliche Anteilnahme zu schenken? Und 3. An der zweiten Stelle, wo Aristoteles in der Poetik bei der Behandlung der Peripetie das Wort *φιλάνθρωπον* gebraucht (1456 a 23: *τραγικὸν γὰρ τοῦτο καὶ φιλάνθρωπον*), fügt er erläuternd zwei Beispiele hinzu, die, wie 1453 a 1 ff., ebenfalls darauf gehen, daß es einem schlechten Menschen schließlich schlecht geht: der *σοφὸς μετὰ πονηρίας* schließlich selbst betrogen, der *ἀνδρεῖος μὲν, ἄδικος δέ* schließlich überwunden. Nun mag der betrogene Betrüger und der überwundene Starke zwar gewiß menschliche Anteilnahme erregen können, aber doch nur akzidentiell, wenn jeder von beiden im übrigen ein guter Kerl ist, aber das schließt Aristoteles gerade aus (*μετὰ πονηρίας, ἄδικος*). Was Aristoteles im Auge hat, ist sichtlich der reine Vorgang des Betrogenwerdens des Betrügers und des Überwundenwerdens des schlimmen Haudegens, und dieser reine Vorgang an sich selbst kann niemals etwas sein, das menschliche Anteilnahme erweckt, sondern lediglich Genugtuung. Aus der Gemeinsamkeit der vier von Aristoteles angeführten Fälle geht hervor, daß das *φιλάνθρωπον* etwas sein muß, das speziell auf den 'schlechten Charakter' Bezug hat und ausscheidet, wenn dieser am Schluß gut fährt, aber eintritt, wenn es ihm schlecht geht. Das führt uns schließlich doch in die Nähe jenes 'Sinns der Gerechtigkeit', der entweder verletzt oder befriedigt wird, aber freilich nur in die Nähe. Es scheint, Aristoteles denkt einfacher, konkreter, geradliniger. Wie die gute Arbeit von S. TROMP DE RUITER 'De vocis quae est philanthropia significatione atque usu' (Mnemosyne NS 59, 1932, 271 ff.) gezeigt hat, ist *φιλανθρωπία* von Aischylos' Prometheus (11. 28, 123) an im Kern keineswegs nur das 'Gefühl' der Menschenliebe. Das Wort bezeichnet die Menschenfreundlichkeit, zunächst eines Gottes oder einer göttlichen Gestalt den Menschen gegenüber, wird oft mit *εὖ ποιεῖν* und *εὐεργετεῖν* verbunden und bewahrt diesen Sinn zumal in hellenistischer Zeit in der amtlichen Sprache, in der *φιλάνθρωπον* geradezu Benefiz, Privileg ist, bis *φιλανθρωπία* schließlich sogar zum Bakschisch wird. Schon Xenophon aber kann die *γεωργία φιλάνθρωπος* (den Menschen förderlich) nennen (Oeconom. 19, 17), und die von ihm (Poroi 3, 6) erwähnten *ψηφίσματα φιλάνθρωπα* sind Volksbeschlüsse, durch welche Benefizien und Privilegien verliehen werden (TROMP DE RUITER 281 ff.). Auch in

3.

Erhebt sich nun nach allem die Frage, was die eigentliche Bedeutung von *ἔλεος*, *ἐλεεῖν*, *ἐλεαίρειν*, *ἐλεεινός* ist. Um es mit einem Wort zu sagen, nicht Mitleid als hohe Tugend und abgeklärter Sinn der Menschenliebe, sondern jenem *φόβος* entsprechend auch hier wieder ein naturhaft ungebrochener Elementaraffekt — der Affekt des *Jammers* und der *Rührung*, der den Menschen angesichts des Leidens eines anderen spontan überfällt — nicht ohne die mitgehende Befürchtung, daß ihm selbst Ähnliches widerfahren könne —, ihm das Herz weich macht und Tränen in die Augen treibt. So gehört das Wort in den Umkreis von Vorstellungen wie *οἶκτος*, *οἰκτιρισμός*, *ὁδυσμός*, *γόος*, *πένθος*, *ὀλοφυρισμός*, denen gegenüber es freilich mehr das umfassende Grundgefühl bezeichnet. Als spontan aufkommenden, triebhaften Affekt können wir es zumal in der verbalen Form *ἐλεεῖν* und *ἐλεαίρειν* von Homer ab durchverfolgen. Den Homerischen Helden 'jammert es', wenn er einen Gefährten fallen oder leiden sieht¹, Odysseus 'weint' und es 'jammert' ihn, den Gefährten in der Unterwelt zu sehen², und 'sehend' jammert es auch den höchsten Gott, wenn ein ihm lieber Mann leidet³. Als Priamos den Achilleus in seiner Hütte anfleht⁴: *ἀλλ' αἰδεῖο θεοῦς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον* . . . und ihn dabei an den eigenen alten Vater erinnert, da erhebt sich in Achilleus der Drang (*ἔμερος*) zur Wehklage um seinen Vater, sie schluchzen beide reichlich, Achilleus um seinen Vater, Priamos um den Sohn; Stöhnen erhebt sich im Hause; als aber Achilleus den

der Poetik ist *φιλάνθρωπον* (neben *φοβερόν*, *ἐλεεινόν*, *τραγικόν*) dinglich, nicht personal bezogen: es geht auf die Art der Handlungsführung. Wenn Aristoteles sagt, das aus Unglück ins Glück Gelangen des *μοχθηρός* sei »nicht menschenfreundlich«, so heißt das, eine solche Schicksalsführung durch den Dichter hat in ihrer Tendenz nicht das Wohl und die Förderung der Menschen im Auge, sie verstößt gegen die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft, ist nicht 'menschlich-wohlfährig'. Im umgekehrten Fall wird den Erfordernissen, die der Mensch (die menschliche Gesellschaft) erheben kann, 'genug getan'. — Ich stelle diese Deutung zur Diskussion, die, ohne den Gerechtigkeitsbegriff zu bemühen, für alle vier von Aristoteles angeführten Fälle den passenden Generalnenner hergibt. Aristoteles mag hier, wie so oft, vom praktischen Tun des Dichters aus denken, und Bühnendichter, soviel sie sich auch gegen die konventionelle Moral herausnehmen, sie müssen, wenn sie nicht durchfallen wollen, streng darauf halten, daß sie nicht gegen die inneren Forderungen der menschlichen Gesellschaft verstoßen. — Übrigens würde auch in dem anderen Fall, daß *φιλάνθρωπον* in der Poetik auf die menschliche Teilnahme ginge, diese als der letzte Rest von menschlichem Gefühl, den man selbst dem Verbrecher gegenüber an den Tag legt, weltweit von LESSINGS mit Emphase verfochtener und von dem Humanitätsprogramm seines Jahrhunderts getragener Philanthropie als dem allgemeinen Grund für das Mitleid entfernt sein. — Vgl. vortrefflich auch ZELLER, Philosophie der Griechen II 2 (1879) S. 786, Anm. 3: *Philanthron* = 'das sittliche Gefühl befriedigend': »Wer es mit der Menschheit gut meint, muß wünschen, daß ihre Feinde kein Glück haben.«

¹ Ilias 5, 561. 610. 17, 346. 352. 15, 44.

² Odyssee 11, 55. 395.

³ Ilias 15, 12. 16, 431. 24, 332.

⁴ Ilias 24, 503 ff.

Jammer (γόος) ausgenossen (!) und ihm die Begierde zur Klage von Zwerchfell und Gliedern (!) weggegangen . . . usw. Hier ist einmal die naturhaft-starke Kraft des ἔλεος: wie er spontan heraufkommt und den ganzen Leib ergreift (auch die *πραπίδες* sind leiblich gedacht), in allen Einzelzügen eindrücklich geschildert, sowie auch das 'Ergötzen', das der Jammer auch sonst¹ auslöst, hervorgehoben. Nun gilt zwar, wohlgemerkt, dieser Affekt des ἔλεος bei Homer auch menschlich viel². Wie der Dichter *φιλοφροσύνη* von seinem Recken fordert, so soll er nicht *νηλέης* sein, so als hätten Meer und Felsen ihn geboren³, sondern es ist eine Art Pflicht für ihn, sich dem Schwächeren gegenüber rühren zu lassen, zumal wenn dieser sich unterwirft. Aber die 'Ethik' dieser Welt ist, neben dem, was Göttergebot und Sitte und Herkommen dem Menschen auferlegen, überwiegend eine Ethik der Triebe, und nach Beschaffenheit und Art der Reaktion des *θυμός* bewertet man den Menschen. Man täusche sich also nicht darüber, daß auch das *ἐλεεῖν* Homers durchaus als Affekt zu verstehen ist. Hierfür spricht nicht zuletzt vernehmlich die nicht seltene Homerische Verbindung von *ἐλεεῖν* und *αἰδεῖσθαι*, *ἔλεος* und *αἰδώς*⁴, wobei erst die komplementär zu dem Elementaraffekt des ἔλεος hinzutretende *αἰδώς* — auch sie ursprünglich affektivisch: 'Scheu', aber diese bereits durchaus zu einer festen religiös-sittlichen Verpflichtung geworden — jenen reinen Affekt in Richtung auf die sittliche Forderung modifiziert. —

Es ist für unseren gegenwärtigen Zweck nicht erforderlich, die ganze Wortgeschichte des Begriffs des *ἐλεεῖν*, *ἔλεος* zu verfolgen⁵. Doch sei für die spätere auf Aristoteles hinführende Entwicklung der Vorstellung zweierlei hervorgehoben.

¹ Ilias 23, 10. 98. Odyssee 4, 102. 11, 212. 19, 213. 251. — Vgl. POHLENZ, Die Anfänge der griechischen Poetik, NGG 1920, 168 mit dem Hinweis auf die aufschlußreichen beiden Fragmente des Euripides: Fr. 563 u. 573N.

² So richtig DIRLMEIER, Hermes 1940, 85 Anm. 2. ³ Ilias 16, 33 ff.

⁴ Ilias 21, 74. 22, 82. 123. 24, 207. 503, und so auch an der einzigen Stelle, wo Homer das Nomen ἔλεος hat: 24, 44 ὧς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδὲ οἱ αἰδὼς γίγνεται. Weiteres bei ERFFA a. O. 28, der allerdings ἔλεος, ἐλεεῖν nur allgemein als 'Mitleid' faßt. — Ganz fern steht dem 'Mitleid' offenbar ἐλεητός, das zweimal in der Odyssee vorkommt; es steht neben *ῥυς* (Od. 14, 82) und *ἐπίσχεσις* (17, 451 f.) und meint, auf Sachen bezüglich, soviel wie 'Schonung': die Freier verpressen das fremde Gut und das 'rührt' sie nicht.

⁵ Ein kurzer Abriß über die Geschichte des Mitleids bis zum Hellenismus bei HENDRIK BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939, 141 ff.; vgl. auch 112 ff. Diese Behandlung hat, der Absicht des Werkes entsprechend, lediglich den Sachverhalt des Mitleids vor Augen, ohne auf die charakteristischen Vorstellungen zu dringen. Über die bekannte Abwertung des Mitleids in der Stoa, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, vor allem G. J. TEN VELDHUYS, De misericordiae et clementiae apud Senecam usu atque ratione, Groningen 1935; sowie POHLENZ, Die Stoa, Göttingen 1948, 152, 310 und sonst. — Ich verdanke den Hinweis auf das Werk von BOLKESTEIN der Freundlichkeit von JOSEPH VOGT.

Einmal: daß der Begriff in der attischen Gerichtspraxis eine große Bedeutung gewinnt¹, sei es in dem positiven Sinne, daß der Richter nicht nur hart nach striktem Recht oder gar mit unterschiedslosem Zorn verfahren, sondern sich auch 'rühren lassen' soll. Dann in der Weise, daß der — durchaus unsachliche — Appell an das weiche Herz des Richters zu einem viel geübten Mittel der Verteidigung wurde, welches die Rhetorik sehr bald zu einer förmlichen Technik des rührseligen Redens² ausgearbeitet hat. So hat Thrasymachos *ἔλεοι*, Formen und Mittel der Rührung, behandelt und gelehrt: *ὥς δεῖ εἰς οἶκτον(!) ἐγείρειν τὸν δικαστὴν καὶ ἐπισπᾶσθαι ἔλεον, γῆρας, πένιαν, τέκνα ἀποδυρόμενον καὶ τὰ ὅμοια*³ und ebenso auch Aristoteles in seiner Rhetorik die Bedingungen, unter denen am ehesten die Rührung zustande kommt, nach Habitus derer, die die Rührung empfinden sollen, Gegenständen, die sie erzeugen und Art der Personen, denen die Rührung gilt, untersucht. Eindeutig gilt ihm dabei der *ἔλεος* als ein *πάθος*, *πάθος* freilich an einem *χρηστὸν ἦθος*⁴. Wichtiger ist das andere, wie jener *ἔλεος*, dem in dem vorwiegend auf den *θυμός* gestellten Menschenbild Homers ein so hoher Rang zukommt und der etwa noch in der so stark auf das Natürliche gestellten Ethik des Demokrit in der Form des *ὀλοφύρεσθαι* als speziell menschenwürdige Tugend erscheint⁵, im Umkreis des sokratisch-platonischen Denkens entschieden abgewertet wird. Hier, wo zum erstenmal eine 'Ethik' im eigentlichen Sinne entsteht und der 'freie' Mensch als *ἐπιεικής* und *αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης*⁶ vornehmlich auf das *λογιστικόν* gegründet wird, galt mit der ganzen Triebwelt auch der Trieb des Jammers und der Rührung als ein für die Konstituierung des selbstbeherrschten, aus Einsicht handelnden Menschen weithin unerwünschtes *πάθος*. So lehnt Sokrates vor Gericht es ab, bei seiner Verteidigung Frau und Kinder vor den Richtern Rührszenen⁷ aufführen zu lassen. Er entfernt die Weiber im Gefängnis in der Todesstunde von sich, weil man nicht lamentieren soll; so spricht Phaidon⁸ davon, daß es wundersam gewesen sei, wie ihn in der Todesstunde des Meisters nicht *ἔλεος* überkommen habe, und so verweist Platon — wir werden noch genauer darauf zu sprechen kommen — diejenigen Dichtarten aus seinem Staat, die, wie auch die Tragödie, den Menschen *ὀδυρμοί*, *οἶκτοι*, *θρήνοι* und *ἔλεοι* beispielhaft vor Augen stellen und eben dadurch rührselig und untüchtig

¹ Vgl. R. HIRZEL, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, 272 f.; R. J. BONNER, Lawyers and Litigants in Ancient Athens, Chicago 1927, 78; Fr. SOLMSEN, Antiphonstudien, Berlin 1931, 61 ff. — Kampf gegen den *ἔλεος* auch in der Gerichtssphäre Lykurg 150, Hypereides Fr. 209 SAUPPE: HIRZEL 417.

² *ἐλεεινολογίαι*, Platon, Phaidros 272a.

³ DIELS, Vorsokratiker 78 B Fr. 6.

⁴ Rhet. B. 1386b 12: καὶ ἄμφω (das *ἐλεεῖν* und das *νεμεσᾶν*) τὰ πάθη ἧθους χρηστοῦ. δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν.

⁵ Demokrit Fr. 107a (DIELS); vgl. auch Fr. 255 (*οἰκτίρειν*).

⁶ Platon Staat 3. 387d.

⁷ *ἐλεῖν ἁράματα* Apologie 35b.

⁸ Platon Phaidon 58e. Darauf, daß er die Weiber entfernt hat (116b), bezieht sich Sokrates, als er die weinenden Freunde zur *καρτερία* mahnt: 117d e.

machen¹. Daß Aristoteles selbst den *ἔλεος* wie Platon und die ganze übrige frühgriechische Welt² als ein Pathos, einen Affekt bezeichnet, berührten wir schon. Freilich biegt er, wie es seine Art ist, von dem platonischen ethischen Rigorismus wieder zu der natürlich menschlichen Bewertung auch dieses Affektes zurück, wenn er den *ἔλεος* als Pathos an einem *χρηστὸν ἦθος* bezeichnet: der rechte Mann soll sich rühren lassen können und nicht hart und dem Leiden gegenüber unempfindlich sein. Dennoch gilt ihm im ganzen der *ἔλεος* als eine *λύπη* — ‘Störung’, ‘peinliche Anwandlung’ — auch in der Definition, die er zu Beginn seiner Behandlung des *ἔλεος* in der Rhetorik³ gibt, *λύπη* gegenüber der Erscheinung eines vernichtenden oder schmerzlichen Übels an einem, den dies Übel nicht im rechten Maßverhältnis trifft: *ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν*, wobei er etwas später⁴ die *ὀδυνηρὰ καὶ φθαρτικὰ* (ähnlich *λυπηρὰ*) näher charakterisiert als *θάνατοι, αἰκίαι σωμαίων, κακώσεις, γῆρας, νόσοι, τροφῆς ἔνδεια, ἀφιλία, ὀλιγοφιλία* (zumal wenn man von Verwandten und Freunden weggerissen wird), *αἰσχος, ἀσθένεια* und *ἀναπηρία* — sämtlich daseinsbeeinträchtigende Übel. Das *κακὸν φθαρτικόν*, dessen Erscheinung die Rührung erweckt, muß so beschaffen sein, daß man auch selbst erwarten kann, daß es einen betrifft oder jemanden, der einem nahesteht, und zwar für die nahe Zukunft: *ὁ κὰν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται*. — Der von Homer ab mit großer Wahrhaftigkeit in dem Jammer und der Rührung mit inhärente Gedanke an sich selbst gewinnt hier seine definitorische Gestalt.

Drei Elemente konstituieren nach Aristoteles also die Struktur des *ἔλεος*: einmal die Gegenwart eines über den andern hereingebrochenen vernichtenden und schmerzhaften Übels, sodann das Bewußtsein der eigenen entsprechenden Gefährdung, das voraussetzt, daß man sich in einer gleichen Lebenslage wie

¹ Staat 3. 387d; 10. 604d. — *ἔλεοι* 606c.

² Man begegnet immer noch der längst überholten Behauptung, die Athener hätten — im 5. Jahrhundert! — einen Altar des *Ἐλεος* gehabt und also »das Mitleid zur Gottheit geadelt« (so zuletzt R. SCHOTTLAENDER, diese Zeitschrift 1953, 26). Doch ist dieser Altar ‘des’ Eleos nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jh. vor Chr. (frühestes Zeugnis: Karneades bei Sext. Emp. adv. mathem. 9, 187; dann Diod. 13, 22; Paus. 1, 17, 1; Apoll. Bibl. 3, 7, 1; 2, 8, 1) bezeugt, und im übrigen hat bereits WILAMOWITZ, Aus Kydathen 201 f. und Glaube der Hellenen I (1931) 329 richtig bemerkt, daß der von Peisistratos gestiftete Altar der Zwölf Götter auf der Agora wegen der Freistatt, die er gewährte, vom Volke *ἐλέων βωμός*, ‘Altar des Erbarmens’ genannt wurde, woraus erst viel später ein Kult des *Ἐλεος* erwuchs. Timokles Fr. 31 KOCK: *τοῖς μὲν τεθνεῶσιν ἔλεος ἐπιεικῆς θεός/τοῖς ζῶσι δ’ ἕτερον* (ἔφεδρος Mein.) *ἀνοσιώτατος φθόνος* spricht zumal in seiner pessimistisch ironischen Färbung so wenig für eine kultische Verehrung des *ἔλεος* wie Euripides Hel. 560 für eine solche des *γυνώσκειν φίλους*. Der DITTENBERGER Syll. III 1149 erwähnte *Βωμός Ἐλέων* in Epidauros ist kaiserzeitlich. Zur ganzen Frage jetzt R. E. WYCHERLEY, The Altar of Eleos, Cl. Qu. NS. 4, 1954, 143 ff. Und: Eleos Gott in der Kaiserzeit NILSSON, Gesch. Griech. Rel. II (1950) 321. Ferner JUDEICH, Topographie von Athen (1931) 356 f.; RE I (1905) Sp. 2320 (WASER).

³ Rhet. B 8. 1385b 13.

⁴ 1386a 7.

jener andere vom Übel Betroffene befindet und daß diese Gefährdung nahe bevorsteht, und drittens, daß der andere sein Übel als *ἀνάξιος* erleidet. Mit diesem letzten Element, das Aristoteles nicht nur in seiner Definition des *ἔλεος* in der Rhetorik, sondern ausdrücklich auch in der Poetik¹ zur Charakterisierung des *ἔλεος* heranzieht, scheidet sich am schärfsten der *ἔλεος* von unserm Mitleid und dem bloßen Mitgefühl als humanitärem Universalsinn. Mit diesem *ἀνάξιος* ist nämlich nicht lediglich eine moralische Bewertung nach Verdient und Unverdient des Leidenden gemeint, sondern jenes Mißverhältnis zwischen den objektiven Lebensumständen eines Menschen und dem, was ihn an Leiden trifft — so wie man wohl auch heute ergriffen sagt: Nein, daß gerade dieser junge, schöne, tüchtige Mensch auf so elende Weise umkommen mußte! Dies ist, wie wohl ohne weiteres einsichtig ist, die Sprache allein des Jammers und der Rührung, niemals aber des Mitleids, das nach jenem Mißverhältnis nicht im geringsten fragt, sondern nur nach dem Leid, das einen Menschenbruder oder die Mitkreatur betrifft.

Man wird nach allem zugeben, daß es nicht lediglich eine Frage der Nomenklatur ist, wenn wir die Wiedergabe 'Mitleid' für *ἔλεος* jedenfalls für die Aristotelische Tragödien-Definition lieber ausgeschlossen wissen wollen. » Jedem Worte klingt / Der Ursprung nach, wo es sich herbedingt«, meint GOETHE im Faust, und dieses Nachklingen des christlichen und humanitär-philanthropischen Ursprungs in unserem 'Mitleid' stimmt auch die ganze Deutung jenes Tragödiensatzes auf den falschen Ton. Es macht einen großen Unterschied für alles Weitere aus, ob man bei dem aristotelischen *ἔλεος* rein den naturhaften Elementaraffekt, der in der Natur des Menschen liegt, im Blick (und auch im Gefühl) hat, oder ob man 'Mitleid' sagt und die Vorstellung einer edlen, hohen, religiös und humanitär universellen Verpflichtung — bewußt oder unbewußt — in uns mit heraufkommt. Mit diesem 'Mitleid' befinden wir uns bereits im ethisch-moralischen Bereich, und vor allem die so lange strittige Entscheidung über den moralischen 'Endzweck' der Tragödie und die ethische oder nicht ethische Bedeutung der Katharsis als 'Reinigung' oder 'Ausscheidung' wird dadurch wenn auch nicht gerade vorentschieden, so doch vorbelastet.

Freilich liegt es, wie bei *φόβος*, auch bei *ἔλεος* so, daß eine die griechische Vorstellung völlig treffende deutsche Wiedergabe nicht gelingen will. Auch *ἔλεος* bewegt sich, je nach dem Sinn-Aspekt, in den es tritt, auf einer mehrfach abgestuften Skala der Stärke und Ausdrücklichkeit vom heftigsten 'Jammer' und heftigster 'Ergriffenheit' zur bloßen 'Rührung', in diesem letzten Sinne zumal, wenn es neben *συγγνώμη*² (Nachsicht) oder *φιλανθρωπία*³ er-

¹ Kap. 13. 1453a 4.

² Aristoteles EN Γ' 1. 1109b 32; Demosthenes 22, 57. Vgl. S. 135 Anm. 1.

³ Zum Beispiel in der Schrift *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250b 33: ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἐλευθεριότητι τοῦ ἥθους ὑγρότης καὶ εὐαγωγία καὶ φιλανθρωπία (Hilfsbereitschaft, wohlthätiger Sinn) καὶ τὸ εἶναι ἐλεητικόν usw., wobei für den Rührungscharakter des *ἔλεος* die Verbindung mit *ὑγρότης* »Feuchtigkeit« besonders bezeichnend ist.

scheint, insbesondere in der adjektivischen Form *ἐλεήμων*¹. Doch beweisen andererseits die bereits angeführten häufigen Verbindungen mit *οἶκτος*, *οἰκτιρμός*², *ὀδυρμός*, *γόος*, *πένθος*, *δακρύειν*, *ὀλοφύρεσθαι* usw., wie stark das Wort sich jene in der Homerischen Schilderung des *ἔλεος* des Achilleus so bezeichnende umfassende Bedeutung eines ungeschiedenen, Seele wie Leib ergreifenden Elementar-Affektes auch späterhin bewahrt. Man mag es mit 'Jammer', mit 'Ergriffenheit', mag es mit 'Rührung' wiedergeben³ und wird sich dann jedenfalls in der eigentlichen Bedeutungssphäre des Wortes halten⁴.

¹ Zum Beispiel Odyssee 5, 191: Kalypso: sie habe nicht einen *eisernen θυμός* in der Brust, sondern einen, 'der sich rühren läßt'. Die Vorstellung ist durch *σιδήρεος* als eine Art Weichheit bestimmt; irgend ein 'Mit-Leiden' spielt nicht hinein. *ἐλεήμων* sonst etwa auch Demosthenes 21, 101.

² Wie nahe *ἔλεος* und *οἰκτιρμός* sich stehen und also *ἔλεος* in den Bedeutungsbereich des Jammerns und Klagens gehört, geht recht deutlich aus dem Vergleich von Epicharm Fr. 34 (DIELS) und Pindar P. 1, 85 hervor. Bei beiden die gleiche alte Gnome: 'lieber beneidet als bejammert', bei Pindar aber mit *οἰκτιρμός*, bei Epicharm mit *ἐλεεῖν* gebildet. — Noch auf folgende sprechende Stellen sei hingewiesen: Aristoteles Rhet. B 13, 1390a 19: die alten Männer neigen zur Rührung (*ἐλεητικοί*) . . . aus Schwäche: sie meinen, daß es ihnen nahe sei, daß ihnen alles zustoße: *τοῦτο δ' ἦν ἐλεητικόν* (in der Definition) *ὄθεν ὀδυρτικοί εἰσιν*; Tierkunde 608b 8 die Frau ist *ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον* als der Mann: sie läßt sich leichter rühren und die Tränen sitzen ihr lockerer; Physiognomik 808a 33: Zur Rührung neigen (*ἐλεήμονες*) glatte, weißhäutige, glanzzüngige usw. Typen *καὶ αἰεὶ δακρύουσι*. Und wie wollte man schließlich die seltsame Verbindung *ἐλεήμων ὁ σοφὸς καὶ δειλὸς* (!) *καὶ κόσμος* (808b 1) mit *Mitleid* zusammenbringen?

³ Als 'Rührung' hat bisher richtig den *ἔλεος* bei Aristoteles W. EGGERKING a. O. 31 gefaßt, als 'Jammer' K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Die Lehre von der Katharsis in der Poetik des Aristoteles: Varia Variorum, Festgabe für K. REINHARDT, Münster/Köln 1952, 105, der aber dann doch weiter beim 'Mitleid' bleibt.

⁴ Zur weiteren Geschichte von *ἐλεεῖν*, *ἔλεος* sei kurz bemerkt, daß auch dieses Wort, wie *συμπάσχειν*, bis in unsere Sprache hinein fortwirkt, in der es auf dem Wege über die größtenteils schon altlateinischen Übersetzungen *miseror*, *commiseror*, *miseresco*, *miseriors*, *misericordia*, *commiseratio* und die althochdeutschen und mittelhochdeutschen Lehnübersetzungen *armherzi* und das mhd. *barmen barmecheit*, *barmheit*, *barmherze*, *barmherzec*, *erbarmen*, *erbarmherze*, *-herzec*, *-herzeclich*, *erbarmherzekeit*, *erbarmunge*, *erbarme*, *erbermde*, *erbermisse*, auch *mitebarmen* (*commiseratio*) in unserem *erbarmen*, *barmherzig*, *Barmherzigkeit* erscheint (vgl. ERNOUT-MEILLET, 3. Aufl. 1951, WALDE-HOFMANN, 3. Aufl. 1954, s. v. *maereo*, LEXER, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 25 Aufl. 1949, S. 10. 43. 142). Dabei hat die Bedeutung des Wortes jene wesentliche Modifizierung erfahren, die es bewirkt, daß wir in 'Erbarmen', 'Barmherzigkeit' usw. nicht so sehr den Affekt der Rührung, als vielmehr die *tätige* Hilfe dem Armen und Schwachen gegenüber oder die Bereitschaft dazu vernehmen; in diesem Sinne steht Erbarmen auch eigenen Rechtes neben unserem 'Mitleid', in dem die reine Gesinnung und das Gefühl vorwalten (ähnlich *pity*, *pietà*, *pitié* neben *compassion*, *compassione*, *compassion*). Diese Umgestaltung ist vor allem unter Einwirkung des hebräischen *hesed* erfolgt, das die LXX mit *ἔλεος* (seltener *δικαιοσύνη*) übersetzt und das überwiegend auch hinter dem *ἐλεεῖν* und dem Nomen *τὸ ἔλεος* des NT. steht. *hesed* aber ist (nach BULTMANNs vortrefflichem Artikel im KITTELSchen Theologischen Wörterbuch zum NT. II Stuttgart 1935, 474ff.) zunächst die 'aus einem Treueverhältnis zwischen Verwandten, Freunden, Gast und Gastgeber, Bundesgenossen usw.

Hier am Ende unserer Behandlung des engeren Wortsinnes von *ἔλεος* und *φόβος* sei WILAMOWITZ die Ehre gegeben, daß er es war, der mit sicherem Instinkt den Grundsinn der beiden Wörter erfaßt hat, freilich ohne selber weiter davon Gebrauch zu machen und ohne bis heute irgend durchzudringen. Er sagt¹: »Für den, der den Wert der griechischen Worte schätzen kann, ist eins sicher: Furcht und Mitleid sagt uns nicht, was Aristoteles will, Mitleid allenfalls(?), aber es reicht nicht: wir werden unser Gefühl besser Rührung nennen. Furcht aber ist geradezu falsch; Schrecken entspricht trotz Lessing dem Wortsinne besser, denn der Phobos ist ein Dämon, dem Gorgonenhaupte entsprechend, den man auf den Schild malt, damit er den Feind durch den Schauder lähme . . . In der Tat sagt auch Aristoteles selbst einmal, daß wir Schauder empfinden (1453 b). Diese Affekte also erregt die Tragödie in dem Zuschauer . . .«

4.

Halten wir hier vorläufig inne, so erblickt Aristoteles die Wirkung der Tragödie also zunächst darin, daß sie im Zuschauer die Elementarempfindungen des Schauders (Schreckens) und des Jammers (der Rührung) hervorruft, und er bringt mit diesem Teil der Definition soweit durchaus nichts Neues, sondern übernimmt, wie so häufig auf die Volksmeinung, *δόξα*, zurückgreifend, damit zunächst lediglich eine ältere volkstümliche Definition. Diese, die die einfache Form gehabt haben mag: die Tragödie sei die *μίμησις* (oder *σύστασις*) *φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν πραγμάτων*, können wir über Platon hinauf mindestens bis in die Zeit der Sophisten des 5. Jahrhunderts zurück verfolgen². Für den

entspringende hilfreiche Tat', dann, bereits im AT., die 'hilfreiche Tat', 'Gunst', 'Gnade', erwiesene 'Güte und Liebe Gottes' den Menschen gegenüber und bewahrt diese Bedeutung der 'tätigen Gnade Gottes' auch weitaus im NT. So werden hier an sich ungrische Verbindungen wie *ἔλεος ποιεῖν*, *λαμβάνειν*, *εὐρεῖν* u. ä. möglich (Stellen bei BULTMANN). Den religiösen Sinn der immer bereiten Güte Gottes hat auch *misericordia* bei den frühen Vätern (wie der gute Aufsatz von H. PÉTRÉ, REL. 12, 1934, 376 ff. zeigt) neben dem sich dann weiter verbreitenden und bis auf uns in 'Erbarmen' fortlebenden der tätigen brüderlichen Liebe vor allem zu dem Schwachen und Armen, der sich im übrigen in dem europäischen Lehnwort 'Almosen' (von *ἐλεημοσύνη*) noch realer konkretisiert. — Soviel, um bewußt zu machen, wie der rein affekthafte Grundsinn von *ἔλεος* in seinem deutschen Abkömmling 'Erbarmen' noch stärker überdeckt worden ist als der Grundsinn von *συμπάσχειν* in unserem 'Mitleid'. Das ist der geschichtliche Grund, der uns nötigt, zur annähernd richtigen Wiedergabe der *Vorstellung* von *ἔλεος* zu ganz andersstämmigen Umschreibungen wie 'Jammer' und 'Rührung' zu greifen.

¹ Griechische Tragödien XIV Berlin 1923, 61 f.

² Ich beziehe mich hier und im folgenden natürlich auf G. FINSLER, Platon und die Aristotelische Poetik, Leipzig 1900, bes. S. 80 ff., sowie auf die Abhandlung von M. POHLLENZ, Die Anfänge der griechischen Poetik (NGG. 1920, bes. 170 ff., 167 f., 177), die die Wurzeln der *φόβος-ἔλεος*-Lehre bis auf den Sophisten Gorgias überzeugend zurückverfolgt. — Daß die Annahme, Gorgias habe bereits eine Synkrisis des Aischylos und Euripides durchgeführt, fraglich bleibt (vgl. jetzt auch MAX KURT LIENHARD, Zur Entstehung und

Rhapsoden Ion sind bei Platon die Wirkungsweisen des von ihm vorgetragenen Epos (mit dem Aristoteles in der Poetik die Tragödie in der Hauptsache gleichstellt) das *ἐλεινόν*, das dem vortragenden Rhapsoden die Augen mit Tränen erfüllt, und das *φοβερόν ἢ δεινόν*, bei dem ihm das Herz bebt und sich ihm die Haare sträuben (*φρίκη*); entsprechend bemerkt er von seiner Vortragsbühne aus, wie die Zuhörer sowohl in Klagen ausbrechen, wie 'furchtbar dreinschaun', je nach der Art des Vorgetragenen¹. Wenn Platon ferner im dritten Buch des Staats die Poesie zum größten Teil aus der Erziehung seiner Bürger entfernt wissen will, so beschäftigt er sich an erster Stelle innerhalb der ersten Poesie mit dem *τύπος* der *δεινὰ καὶ φοβερά*, um sodann zu dem anderen *τύπος*, der durch *ὄδυρμοί, οἴκτοι* und *θρήνοι* dargestellt wird, überzugehen². Noch deutlicher meint er im Phaidros: käme jemand zu Sophokles und Euripides, der sich darauf verstünde, jammervolle (*οἰκτράς*) und auch wieder schreckenerregende und drohende Reden (*φοβεράς*) zu verfertigen, und machte sich anheischig, das Dichten von Tragödien zu lehren, sie würden ihn auslachen: die Tragödie sei nichts anderes als *τὴν τούτων σύστασιν πρόπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὄλῳ συνισταμένην*³, wohinter jene Definition: *σύστασις τῶν φοβερῶν καὶ ἐλεινῶν* deutlich hervorzuschauen scheint. Sie schlägt endlich auch bei Aristoteles selbst noch einmal mit aller Deutlichkeit durch: *ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις (τῆς τραγωδίας), ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεινῶν*⁴. . . Hier aber tritt nun jener bekannte Preis des Logos als *δυνάστης μέγας* in Gorgias' 'Helene' ein, der die Kraft hat *καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπανεξῆσαι*, worauf es etwas später von der Poesie heißt, daß in die, die sie hören, sowohl von Schrecken umgebener Schauder: *φρίκη περίφοβος*, wie tränenreicher Jammer: *ἔλεος πολύδακρυς*, wie ein die Wehklage suchendes Sehnen: *πόθος φιλοπενθήης* dringe, und die Seele der Hörenden kraft der Worte bei fremder Begebenheiten und Personen Wohlergehen und Schlimmergehen: *ἀλλοτρίων πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐπραγίαις καὶ δυσπραγίαις* ein eigenes Erleiden (jenes Wohlergehens und Schlimmergehens) erfahre⁵. Diese

Geschichte von Aristoteles' Poetik, Diss. Zürich 1950, 60. 94), tut hier nichts zur Sache. Ich halte die an POHLENZ vorgenommene Einschränkung von WILAMOWITZ, Griechische Tragödien IX 64 für berechtigt. ¹ Platon Ion 535 b e.

² Platon Staat 3. 387 bc 388 d. ³ Platon Phaidros 268 c d.

⁴ Poetik 1452 a 2. — Anders variierend spricht Aristoteles von den *δεινὰ* und *οἰκτρά* τῶν *συμπιπτόντων* 1453 b 13. Ein gesteigertes und auf das Momentane zugespitztes *φοβερόν* ist die *ἐκπληξις* oder das *ἐκπληκτικόν*, dieses besonders mit der *ἀναγνώρισις* verbunden: 1454 a 4, 1455 a 17. Das Verhältnis von *φόβος* und *ἐκπληξις* charakterisiert gut Euripides Fr. 67 N. aus dem zweiten Alkmaion.

⁵ Gorgias Helene 8 f. POHLENZ a. O. 167 f. — Daß auch die *ἐκπληξις* bei Gorgias vorkam, hat POHLENZ glücklich aus der Kombination von Gorgias Helene 17, Aristophanes Frösche 962 und dem Satz des Polybios über die Tragödie (2, 56, 11: *δεῖ διὰ τῶν πιθαρωτάτων λόγων ἐκπληξαι καὶ ψυχαγωγῆσαι κατὰ τὸ παρὸν τοὺς ἀκούοντας*) erwiesen. —

wichtige Stelle des Sophisten ist nicht nur ein erneutes starkes Zeugnis für die Nähe des φόβος zum Schauer, des ἔλεος zu Tränenergüssen und der Wehklage: sie enthält im Kern, in die manirierte sophistische Redeform eingeschlossen, auch jene für Platon wie Aristoteles vorauszusetzende ältere Definition der Tragödie als einer μίμησις (σύστασις) φοβερῶν καὶ ἑλεεινῶν πραγμάτων, mag sie von Gorgias selbst oder aus seinem Umkreis stammen.

Diese Definition in ihrer faßlichen Einfachheit und Konkretheit entspricht nun genau dem, was die noch lebendige Tragödie des Aischylos, Sophokles, Euripides an hervorstechenden Wirkungen auf das attische Publikum immer wieder ausgeübt hat und auch ausüben mußte, wenn man den Sieg in den tragischen Agonen vor dem Volk davontragen wollte. Und so könnte eine Durchmusterung der erhaltenen Tragödien eben jene φοβερά wie ἑλεεινά sowohl in sauber geschiedenem Nacheinander wie auch bei kunstreicherer Führung der Stimmungskurven miteinander abwechselnd oder ineinander verwoben an den Handlungen der drei Tragiker ohne besondere Mühe sichtbar machen. Der oft genug als Hauptmuster des Aristoteles herangezogene 'König Ödipus' etwa erregt mit besonders klarer Linienführung nach der 'rührenden' Eingangs-Hikesie in seinem ersten Hauptteil zunächst steigend den φόβος, bis dann die große Pathos-Partie des Schlusses ganz auf den tiefsten Jammer gestellt ist. Auch Aias, Antigone, Trachinierinnen sind gleichermaßen in der Handlungsführung durch Schrecken und Jammer bestimmt, nur in anderer Verteilung, während das Spätwerk des Sophokles, vor allem Elektra und Philoktet, vornehmlich auf die Rührung gestellt sind. In der Medea des Euripides spielen φόβος und ἔλεος in den großen Monologen Medeas vor ihrer Tat des Kindermordes ineinander. Im Herakles bricht der φόβος mit der Lyssa-Szene plötzlich herein, um am Schluß des Dramas breit dem ἔλεος Raum zu geben. Mit einer jener großen auf den ἔλεος gestellten Pathos-Szenen, wie sie naturgemäß an die Schlüsse der Tragödien drängen, endet der Hippolytos. Lang hingezogene Mischungen von φόβος und ἔλεος oder schnelle Wechsel beider Stimmungen scheint Euripides zumal in seiner Spätzeit als etwas besonders Wirkungskräftiges zu bevorzugen, wie die Troerinnen, die Phoinissen bezeugen mögen, während in den Bakchen wieder in lang ansteigender Linie der Schauer vor dem herannahenden Unheil dem am Schluß gewaltig vorherrschenden ἔλεος vorausgeht. Eine umfassende Darstellung der die Tragödien beherrschenden Stimmungskurven nach φόβος und ἔλεος würde sich gewiß verlohnen¹. Hier

Auch hinter der 'Mischung von Drohungen und Bitten, Wehklagen und Gebeten (Gelöbnissen)' Gorgias Fr. 27 (DIELS, Schol. Hom. T zu Ilias 4, 450): ἀνεμίσγοντο δὲ λιταῖς ἀπειλαῖ καὶ εὐχαῖς οἰμωγαῖς schaut das Gegensatzpaar ἔλεος und φόβος hervor.

¹ Was bisher in dieser Richtung, außer in zahlreichen in der Literatur verstreuten Bemerkungen, etwa durch W. EGGERKING a. O. 11 ff. und L. MADER, Über die hauptsächlichsten Mittel, mit denen Euripides ἔλεος zu erregen sucht, Diss. Erlangen 1907, gesagt wurde, ist bei weitem nicht ausreichend. BR. SNELLS Behandlung des φόβος bei Aischylos (Aischylos und das Handeln im Drama, Philologus, Suppl. Bd. 20, 1928, 34 ff.)

sei nur noch so viel angemerkt, daß sowohl Substanz, Intensität wie Darstellungsformen von φόβος und ἔλεος in der Entwicklung der Tragödie von Aischylos zu Sophokles und Euripides einen aufzeigbaren Wandel durchmachen, indem bei Aischylos zumal die Chöre noch das Instrument der Erregung höchst urtümlich-leidenschaftlicher Ergüsse des Schreckens wie des Jammers geblieben sind und der Schrecken sich von ihnen aus mit einer noch durchaus dämonisch zu nennenden Gewalt gleichsam atmosphärisch über weite Strecken des Dialogs ausbreitet. Dagegen wird bei Sophokles vor allem das dramatische Geschehen zu dem Raum, aus dem Schrecken und Jammer sich in einem besonders wohl ausgewogenen Maßverhältnis zu den von den Chören erregten Stimmungen erheben¹. Von Euripides hat schon Aristoteles bemerkt, daß er bei nicht immer guter Ökonomie der Handlungsführung doch der 'am meisten Tragische' sei². Er hatte damit die Tatsache vor Augen, daß dieser dritte der drei großen Tragiker, zumal in seiner Spätzeit, am stärksten auf die Erregung der rein physischen Elementaraffekte hingearbeitet hat, und Aristoteles bezeugt durch diese Ausdrucksweise, wie stark er seinen Begriff des Tragischen eben auf jene beiden elementaren Wirkungen des Schauders und Jammers gründete³.

Auch an das Schrecklich-Schaurige und Jammervolle bei Seneca wird man heute wieder erinnern dürfen, nachdem sich auch in Deutschland wieder eine gerechtere Würdigung seiner keineswegs nur 'rhetorischen' Pathographie und nun sogar seiner nicht geringen Kompositionskunst angebahnt hat⁴. Es bleibt wahr, daß das Schreckliche bei ihm dem Charakter seiner Zeit entsprechend einen emphatisch-hyperbolischen Zug hat, daß es nicht die Forderung des Aristoteles einhält, das φοβερόν und das ἔλεινόν müsse rein aus dem Geschehen heraus wirken, sondern sich der Mittel des Wortes und des Bildes bedient und oft genug nicht bloß schaurig, sondern darüber hinaus schauderhaft wird, doch stammt dies Schreckliche auch so aus einem echten, antiken

fragt nicht so sehr nach den durch die Handlungen erregten als den von den Handelnden erlittenen Affekten. Auch E. HOWALDS Darstellung der Spannungs-Kurven in den einzelnen Tragödien der drei Tragiker hat die objektive Handlungsstruktur und nicht die Wirkung auf der Zuschauer vor Augen (Die griechische Tragödie, München-Berlin 1930).

¹ Womit Sophokles also am meisten der Forderung des Aristoteles entspricht, das φρίττειν und ἔλειν der Zuhörer müsse sich ἐκ τῶν συμβαινόντων oder συμπιπτόντων ergeben: 1453 b 5 ff. ² Poetik 1453 a 28.

³ τραγικώταται »i. e. as arousing most directly the two distinctively tragic emotions of pity and fear«: richtig BYWATER a. O. 217, zu 1453 a 27.

⁴ Vor allem seit O. REGENBOGENS Aufsatz 'Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas', Vorträge der Bibliothek Marburg 1927/28, Leipzig 1930, in dem REGENBOGEN Seneca als »Meister des Affektkündens« würdigt (S. 210). — Zur dramatischen Einheit der Tragödien Senecas W. STEIDLE, Philologus 1941, 266 ff.; 1944, 250 ff., sowie neuerdings G. MÜLLER, diese Zeitschrift 1953, 447 ff. Hier zumal auch über die Affektsteigerung im Thyestes (STEIDLE 1944, 257), die »ansteigende Wirkung des Grauens« und Intensivierung der »Wirkungen des Schreckens« im 5. Akt des Oedipus (MÜLLER a. O. 449 f., 457).

Daseinsgrund¹, aus dem heraus einzig Seneca der Mittler des Tragischen für das neuere Europa werden konnte.

Auch an das unter Senecas Wirkung stehende Renaissancedrama Europas und an das ihn womöglich noch übersteigernde Elisabethanische der Marlowe, Kyd, Peele, Webster und schließlich Shakespeare wäre zu erinnern². Dieser aber erhebt sich nun bereits in seinem Richard III. und Julius Caesar, vor allem aber in der Epoche seiner großen Tragödien um und nach 1600, in Hamlet, Lear, Othello, Macbeth, zu einem Meister des starken und zugleich geistig geläuterten Variierens der Wirkungskurven des Schreckens und des Jammers, wodurch er, und nur er, über das Renaissancedrama und Seneca hinaus die Höhe und die Würde der griechischen Tragödie erreicht. Durch diese Wirkungen, die den Menschen in seinem tiefsten elementaren Grund betreffen, spricht die Aussage jeder gesunden, ungebrochenen Tragik, vor allem einer solchen, die nicht lediglich auf eine höfische oder bürgerliche Welt beschränkt bleibt, sondern sich wie die attische und wieder die elisabethanische an die verschiedensten Schichten des Volkes wendet³. Und so wünscht Hamlet an der bekannten Stelle⁴ »die Bühne in Tränen zu ertränken und das allgemeine Ohr mit grauser Rede zu erschüttern«. Auch heute noch erlebt der einfache, durch keine ästhetischen Theorien verbildete Mensch die Tragödie so. Kommt er aus dem Theater, wird er zu uns sagen: daß es 'schrecklich schön' gewesen sei (womit er, ohne es zu wissen, auf jenen tieferen Grund der Schönheit weist, der das Schreckliche ist), eiskalt sei es ihm den Rücken herunter gefahren, Gänsehäute habe er bekommen, und das Taschentuch sei ihm nicht trocken geblieben. Wirklich sind diese beiden lebhaft empfundenen Dinge, die Gänsehäute und die nassen Taschentücher, so ziemlich das, was jene ältere Tragödien-Definition mit den *φοβερά* und *ἐλεεινά* im Auge hatte. Und diese ältere Definition übernimmt Aristoteles also in seine *Techne*, die, als *Techne*, die Frage, wie man eine wirksame und erfolgreiche Tragödie macht, durchaus nicht außer acht läßt; aber freilich, er modifiziert sie wesentlich, modifiziert sie, indem er aus einem anderen, wiewohl verwandten Bereich den Begriff der *Katharsis*, 'Reinigung' in seinen *ῥος τῆς οὐσίας* einführt.

¹ Vgl. REGENBOGEN besonders a. O. S. 194. 210. Vortrefflich formuliert REGENBOGEN (S. 216): »... daß so (durch Seneca) in einer zeitgebundenen Form eine Neu-Erfüllung des Begriffs des tragischen Schauders geschah« usw.

² Über das Schreckliche im elisabethanischen Tragödienstil jetzt L. L. SCHÜCKING, Shakespeare und der Tragödienstil seiner Zeit, Bern 1947, 14 ff. Über Trauer und Wehklage bei Seneca und im elisabethanischen Drama: W. CLEMEN, Die Tragödie vor Shakespeare, ihre Entwicklung im Spiegel der dramatischen Rede, Heidelberg 1955, 198 ff.

³ Über die Bedeutung der »breiten Zuschauerschaft« für die elisabethanische Tragödie kurz zusammenfassend L. L. SCHÜCKING, Shakespeare im literarischen Urteil seiner Zeit, Heidelberg 1908, 37 ff. und Hamlet, erläutert, Leipzig 1941, XII ff.

⁴ Hamlet II 2, gegen Ende V. 594 ff.

5.

Auch bei dem Begriff der *κάθαρσις* kommt man bis heute nicht von LESSINGS humanitär-moralisierender Auffassung los, nach der das Wort zwar nicht mehr, wie vielfach vor LESSING, *expiatio*, 'Entsöhnung', aber doch *purificatio* bedeute, und so fährt man unter LESSINGS Bann auch in allerneuester Zeit weiter damit fort, dem Aristoteles die Meinung zu unterlegen, er betrachte die Tragödie als eine Art moralischer Kuranstalt, durch die mit der Erregung der beiden Affekte der Furcht und des Mitleids und ihrer darauf folgenden Wegschaffung auch der ganze seelische Habitus des Menschen eine nachhaltige Besserung erfahre. Von dieser 'LESSINGSchen' Grundlage aus erhebt sich ein ganzer Schwarm von im einzelnen verschieden variierten Deutungen, von denen die wichtigsten oder die jüngst wieder vertretenen kurz angegeben seien.

Da sollen, bei Annahme des *genetivus objectivus* (A), die Affekte der Furcht und des Mitleids entweder (I) an sich selbst gereinigt werden. In diesem Fall bedeutet 'reinigen' soviel wie

»in die rechte Mitte« (LESSING)¹,

»in das Reine ihres Wesens« bringen (VOLKMANN-SCHLUCK)²,

oder: Reinigung bedeutet soviel wie Überführung der in ihrem gewöhnlichen Zustand unvernünftigen, undisziplinierten, verworrenen Affekte in einen vernünftigen, gemäßigten, untereinander und mit dem Seelenganzen in Harmonie befindlichen Zustand (PAPANOUTSOS)³.

¹ Hamburgische Dramaturgie 78. Stück: »Da nämlich, es kurz zu sagen, diese Reinigung in nichts anders beruht als in der *Verwandlung* der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten (!) . . ., so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend *verwandeln* soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen«.

² *Varia Variozum*, Festgabe für KARL REINHARDT, Münster/Köln 1952, 115 f.: »Die den Betrachter überkommene Furcht hat die Gestalt der reinen, nämlich auf kein mögliches Vorbeigehen des Furchtbaren bezogenen Furcht, die Furcht ist und nichts als Furcht.« Und später (116): »Die in das Reine ihres Wesens gelangende Furcht ist die Art der Gegenwart des aus dem Menschenwesen über den Menschen kommenden Geschicks in seinem Kommen, das reine Mitleid ist die aufnehmende Anerkennung des erscheinenden Geschicks. Furcht und Mitleid in ihrer Reinheit sind eine Art von *θεωρία*. Sie lassen die Tragödie das sein, was sie ist.« — Und weiter: Durch das Furcht- und Mitleidhafte überhaupt »führt die Tragödie hindurch, aber nicht aus ihm heraus, sondern gerade hinein in das Reine seines Wesens«.

³ E. P. PAPANOUTSOS, *La Catharsis des passions d'après Aristote*, Collections de l'Institut Français d'Athènes, Athen 1953, 26 f. »La poésie tragique, qui a pour tâche d'émouvoir la crainte et la pitié et d'associer à elles le sentiment moral et religieux d'humanité, épure ce genre de passions, et par conséquent amène l'âme à goûter non pas la crainte et la pitié ordinaires, c'est à dire des émotions dénuées de toute signification particulière, des sentiments déraisonnables et indisciplinés, ordinairement en désaccord entre eux, et dont l'«amétrie» rompt l'harmonie intérieure de l'âme, mais une crainte et une pitié épurées, c'est à dire des émotions qui jaillissent dans notre âme au moment où nous saisissons un sens moral et religieux profond, et du fait que nous avons saisi ce sens. »

Oder: die Reinigung bezieht sich auf die durch *ἔλεος* und *φόβος* hervorgerufene gemeine *ῥῥονή*, macht diese zu einer »unschuldigen« und erhebt sie aus den niederen Regionen der Sinnlichkeit zu einem geistigen Gut (ROSTAGNI)¹.

Oder: (2) die Reinigung geht nicht auf die Affekte selbst, sondern auf die von ihnen in der Seele zurückgelassenen schädlichen Folgen, Eindrücke, Veränderungen — *παθήματα* —: diese hätte sie dann zu »entgiften« (R. STARK)².

Da soll (B) bei Annahme des *genetivus separativus*: die Seele auf dem Weg der Katharsis (1) die »Störungen« der Furcht und vor allem auch des Mitleids — übergroße Affizierbarkeit, Reizbarkeit — loswerden und so geheilt werden (KOMMERELL)³,

oder (2) die beiden Affekte werden nicht ausgerottet, aber von ihrem schädlichen Übermaß befreit und der Mensch somit gebessert (POHLENZ)⁴. Oder auch (C), die Erregung von Furcht und Mitleid ist lediglich das Mittel, um die Seele von anderen Leidenschaften — *passions* — oder deren Über-

¹ ROSTAGNI a. O. LXII ff.

² RUDOLF STARK, Aristotelesstudien, München 1954, 44: »Eine Unmenge von *παθήματα* erfüllt schließlich die Seele; sie muß hin und wieder, soll sie nicht erkranken, bezüglich dieser *παθήματα* 'gereinigt' werden: eine Befreiung oder Entleerung der Seele von den *παθήματα* ist nach der Struktur der Seele nicht möglich, das *πάσχειν* ist eine wesentliche Funktion der Seele; die psychische Therapie muß sich darauf beschränken, eine Entgiftung, eine Reinigung der *παθήματα* zu erstreben, die als 'erfreuende Erleichterung' empfunden wird.« — STARK faßt dabei die durch die tragische Kunst von Zeit zu Zeit zu entgiftenden *παθήματα* als »am Objekt zutage tretende Folge« eines *πάσχειν*, als »Eindruck, den das *πάθος* hinterläßt«, als die »besondere Erscheinungsform der am Objekt zurückgelassenen Veränderung« (S. 43).

³ KOMMERELL a. O. 94: »Wiederherstellung unserer Natur von der Störung des Mitleids, indem dies durch die tragische Fiktion auf seinen Gipfel getrieben wird«; 101 f.: »Der Zuschauer wird also nicht die in der Tragödie erregten Affekte, sondern die Affizierbarkeit der gleichen Richtung los . . . er wird das Fürchten und das Bemitleiden als Hang und Übel durch diese besondere tragische Erregung für eine Weile los«. Und S. 102: ». . . So ist nicht gemeint, daß der Zuschauer nie in seinem Leben mehr Mitleid fühlen wird. Aber seine Reizbarkeit ist für eine Zeitlang gedämpft, sie bleibt unter der Grenze, über welcher das Mitleid eine störende Gewalt über die Seele gewinnt«. Vgl. auch S. 214: »Das, wovon sich die Seele durch die Tragödie wiederherstellt, ist ein Übermaß der Mitleidsbereitschaft.« — Guter Überblick über die Bedeutungen der Katharsis seit dem frühen 16. Jahrhundert bei KOMMERELL S. 268 ff. — Über den Genetiv KOMMERELL S. 66. 265 ff.

⁴ Die griechische Tragödie. Neubearbeitung Göttingen 1954, 488/9: Die Tragödie . . . »reinigt die Seele, nicht durch eine Ausrottung der Triebe . . ., wohl aber durch Ablenkung auf ein ungefährliches Gebiet, die das ungesunde Übermaß verhindert«. Dazu im Erläuterungsband S. 195 ff.: . . . »nicht Ausrottung, sondern nur Reinigung (der Affekte) von ihrem schädlichen Übermaß . . .«.

maß reinigend zu befreien (CORNEILLE¹ und neuerdings wieder SCHOTTLAENDER²).

Was das Verhältnis der Furcht und des Mitleids zueinander angeht, so dominiert bei einigen das Mitleid über die Furcht (LESSING, KOMMERELL³), andererseits aber auch die Furcht über das Mitleid (so offenbar VOLKMANN-SCHLUCK⁴).

Und was schließlich den Reinigungseffekt angeht, so wird er von einigen ausdrücklich als »zeitweilig« (ÜBERWEG, KOMMERELL⁵) bestimmt, mit welcher Konzession an die reale Erfahrung die ganze Besserungs- oder Heilungswirkung wenn nicht aufgehoben, so doch so stark eingeschränkt wird, daß diejenigen wieder, die — wie LESSING und seine Anhänger — mit besonderer Entschiedenheit diese vertreten, sich über die Frage der realen Dauer des Reinigungseffektes lieber keine Gedanken machen. Im ganzen: so viele Köpfe, so viele Meinungen, von denen kaum eine unwidersprochen geblieben ist und jede auch wirklich ihre speziellen Schwierigkeiten mit sich führt⁶.

¹ So im zweiten der *Trois discours*: Oeuvres de P. CORNEILLE, in: Les grands écrivains de la France, Paris 1862, Bd. I 53: « La pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous; cette crainte, au desir de l'éviter; et ce desir, à purger, modérer, rectifier, et même déraciner en nous la passion qui plonge à nos yeus dans ce malheur les personnes que nous plaignons, par cette raison commune, mais naturelle et indubitable, que pour éviter l'effet il faut retrancher la cause ». — Von LESSING übersetzt Hamb. Dramaturgie 78. Stück.

² Diese Zeitschr. 1953, 28: Die »eigentlich zu heilenden Übel« sind etwa »der zerstörende Bruderzwist« in Aischylos 'Sieben', die »verbrecherische Selbstgerechtigkeit« Klytaimnestras in der Orestie, die »rachsüchtige Wut« (im Aias des Sophokles), die »frevelhafte Herrschsucht« (Kreons in der Antigone), der »Unfehlbarkeitswahn des Verstandes« (Ödipus) usw. — »Formen der Sucht und des Wahns, die einem Zuviel an Triebhaftigkeit in einer starken und edlen Natur entspringen, vor denen daher gerade eine solche Natur *mittels der Furcht gewarnt* (vom Autor gesperrt) werden muß usw.« — Zu SCHOTTLAENDERS These jetzt auch KURT v. FRITZ, Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie, Studium Generale 8, 1955, Anm. 33, sowie Seite 223.

³ a. O. 100: »Ausnahmestellung des Mitleids«, vgl. oben S. 130 Anm. 2.

⁴ Man beachte bes. a. O. 115f.

⁵ FRIEDRICH ÜBERWEG, Aristoteles über die Dichtkunst, Berlin 1869, 58f. — KOMMERELL a. O. 101f. — GUDEMANN, Aristoteles *Περὶ ποιητικῆς* Berlin u. Leipzig 1934, 171. Was GUDEMANN im übrigen bes. S. 164 über die Wirkung von φόβος und ἔλεος ausführt, ist wunderbarlich.

⁶ Ihre Erörterung würde hier zu weitläufig werden, doch sei wenigstens auf die in neuerer Zeit erhobenen Behauptungen einiges angeführt.

1. Wenn bei LESSING, ROSTAGNI, KOMMERELL das Mitleid, bei VOLKMANN-SCHLUCK die Furcht je über den anderen Affekt dominiert, so verstößt das gegen das Handgreifliche, daß Aristoteles in der Poetik durchweg φόβος und ἔλεος, φοβερός und εἰλενός klar paritätisch gebraucht. Nur eine Deutung, die dieses berücksichtigt, hat ein Anrecht darauf, geglaubt zu werden.

2. Wenn nach STARK 43f. die παθήματα, auf die die Reinigung geht, die Folgen, hinterlassenen Eindrücke vorheriger πάθη, die am Objekt von der Wirkung eines πάθος zurückgelassenen Veränderungen sein sollen, die »hin und wieder entgiftet« werden müssen, so

Nun ist in keiner Weise zu verkennen, daß zwar bei Platon an einigen Stellen der ursprünglich medizinisch-kultische Katharsis-Begriff *in der Anwendung* auch auf ethische Sachverhalte übertragen wird. Eine 'Scheidung' (διάκρισις) ist ihm καθαρός im Sophistes, die, »indem sie das Schlechtere weg-

rücken diese 'παθήματα' in eine bedenkliche Nähe zu den Traumata und Komplexen der modernen Psychopathologie. Aber das grobe Resultat eines Pathos, seine konkret-reale nachbleibende Folge (τὰ ἐκ — oder ἀπὸ — τῶν τοιούτων παθῶν κατὰ) ist πάθημα ebenso wenig wie andererseits 'Disposition', διάθεσις, wie es einst BERNAYS angenommen hatte (Affektion, bes. 23), den dann aber bereits BONITZ (Aristotelesstudien, Wien 1867) widerlegte. — Nun ist gewiß πάθημα nicht mit πάθος absolut identisch. Wie so manche griechischen Seinsbegriffe geben πάθος und πάθημα zwei verschiedene Aspekte derselben Erscheinung wieder, und zwar tendiert πάθος (das auch allgemein den Affekt bedeuten kann) im besonderen auf den *geschehenden Vorgang* hin, πάθημα auf sein charakteristisches, gegenständlich konkretes Sein — so wie man einen Fluß einmal als das Fließen einer Wassermasse betrachten kann, dann aber auch — als fließende Wassermasse — in der charakteristisch gegenständlich konkreten Totalität seines Seins, nämlich als 'den' Fluß. Wie neben μάθησις dem 'Lernen' μάθημα das 'Lern-Ding', neben νόσος dem 'Kranken' νόσημα der 'Krankheitsfall', neben μνήμη dem 'Gedenken' μνῆμα das 'Gedenk-Ding', Andenken steht, und wie wir neben dem 'Erleben' das 'Erlebnis' kennen, so steht auch neben πάθος dem reinen Vorgang des Erleidens πάθημα als das konkrete, gegenständlich klar umrissene 'Erleidnis'. Wenn Aristoteles im Tragödiensatz πάθημα und nicht einfach πάθος sagt, so deswegen, weil bei scharfer Ausdrucksweise als Gegenstände der Katharsis (nämlich als das, was herausgeschafft wird) natürlich nicht die reinen geschehenden Vorgänge des Fürchtens und Mitleidens (τὸ φοβεῖσθαι und τὸ ἐλεεῖν) in Frage kommen, sondern diese Vorgänge, insofern sie sich als in ihrer totalen Gegenständlichkeit fest umrissene konkrete Erscheinungen, als 'die' Furcht und 'das' Mitleid, oder nach unserer Auffassung, 'den' Schauer und 'die' Rührung darstellen. — Man vergleiche zum -μα-Suffix PORZIG, IF. 42, 1924, 221 ff. (der aber kaum ganz richtig den Begriff der 'Potenz' hereinzieht), sowie die gute Behandlung der Bildungen auf -μα bei Platon von G. RÖTTGER, Studien zur Platonischen Substantivbildung, Kieler Arbeiten zur Klassischen Philologie, 1937, 20ff., 28ff. Auch aus der älteren Arbeit von HERM. BAUMGART, Pathos und Pathema im aristotelischen Sprachgebrauch, Königsberg 1873, auf die STARK summarisch verweist, geht die von ihm angenommene Bedeutung so wenig hervor, wie aus der von ihm angezogenen Stelle der Hermeneutik I. 16 a 3 ff.

3. Wenn nach LESSING τοιούτων auch andere Affekte, wie Liebe, Haß, nach SCHOTTLAENDER sogar die von Furcht und Mitleid entschieden getrennten edel-schlimmen Leidenschaften umfassen soll, so ist dazu zu sagen: auch τοιούτων ist mit τούτων nicht identisch (wie BERNAYS zu zeigen sich bemüht: τοιοῦτος gleich 'der besagte', 24 ff. 103 ff.). 'Derartig' umfaßt mehr als das spezielle ἔλεος und φόβος; dieses Mehr muß sich aber innerhalb der gleichen Art (εἶδος), d. h. des Mitleid- und Furchthaften halten, also neben φόβος etwa noch δέος, δαῖμα, ἐκπληξις, neben ἔλεος: οἶκτος, οἰκτιρμός, πένθος usw. — Auch bei Platon im Phaidon 69c Ende umfaßt καθαροὶ τῶν τοιούτων πάντων alle überhaupt in Betracht kommenden ἡδοναί und λύπαι.

4. Wenn VOLKMANN-SCHLUCK, der in seinem tiefgreifenden Aufsatz aus Eigenem Wichtiges über die Tragödie zu sagen hat, 'reinigen' gleich 'ins Reine des Wesens bringen' faßt, so ist ihm, fürchte ich, eine aus dem Deutschen begreifliche Äquivokation unterlaufen, da im Deutschen 'reinigen' (wohl beeinflusst durch die Vorstellung der castitas) par excellence gern ein Läutern und Zurückführen eines Gegenstandes auf sein fleckenloses Selbstsein bezeichnet. Im Griechischen mag καθαρός und vor allem εἰλικρινής (Platon

schaft, das Bessere (*τὸ βέλτιον*) zurückläßt¹. Als *κάθαρσις τῶν τοιούτων πάντων*: Wegschaffung der *ἡδοναί* und der *φόβοι* betrachtet er im *Phaidon*² das durch die *φρόνησις* erreichte Wahre der *ἀρετή* und als eine Art Reinigung (*καθαρός τις*) bezeichnet er gleich darauf in demselben Sinne die *σωφροσύνη*, die *ἀνδρεία*, die *δικαιοσύνη* und die *φρόνησις* selbst. Er sieht die 'ethische Besserung' als einen Gesundungsprozeß der Seele und greift so zu dem medizinischen Ausdruck, der selbst in dieser Übertragung auf die Seele und ihre *ἡδοναί* und *ἀρεταί* gerade den Grundsinn des Wegschaffens wahrt. Denn eben dies, das Ausscheiden, Beseitigen, Fortschaffen von störenden und beschwerlichen Stoffen (und Erregungen) aus dem Organismus ist ganz eindeutig der Sinn von *κάθαρσις* als medizinischer Purgierung. Dies geht mit aller Klarheit des Augenscheins aus der Beschreibung des Purgierungsvorgangs hervor, den das 42. Stück der *Problemata*³ gibt: 'Wenn die Arznei – die so beschaffen sein muß, daß sie nicht, wie die Nahrung, vom Körper verdaut wird – in den Darm eingetreten ist und sich durch ihn ergossen hat, so dringt sie durch die gleichen Durchgänge wie auch die Nahrung in die Adern und, da sie nicht verkocht wird, sondern die Oberhand behält, so wird sie wieder ausgestoßen und führt dabei das, was ihr im Wege steht, mit sich fort.' Schon HEINRICH WEIL und unabhängig von ihm JACOB BERNAYS in seiner berühmten Abhandlung sind von diesem elementaren Grundsinn der *κάθαρσις* als ausscheidender, ausstoßender, fortschaffender Purgierung ausgegangen⁴, und wenn BERNAYS sie dann in der Folge auch

Menex. 245 d, 1 u. 5) zwar auch soviel wie *merus*, 'pur', »am meisten mit sich selbst identisch« sein, das Verbum *καθαίρειν* aber geht, soweit ich sehe, im Grunde und ganz überwiegend auf das Beseitigen, Fortschaffen von Flecken, Schlacken, Störendem und Beschwerlichem, nicht aber auf Quintessenzieren. Ich bezweifle deswegen, daß »gereinigte Furcht« bereits soviel wie »reine Furcht« (*ὡς ἀληθῶς, ὄντως, καθ' αὐτό*) sein kann. STARK (40) ist zuzugeben, daß *κάθαρσις* 'Wegschaffen' noch nicht Entleeren ist, aber damit muß sie noch längst nicht Säubern, Entgiften sein. — Dasselbe ist PAPANOUTSOS gegenüber zu bemerken, für den *κάθαρσις* nun sogar eine *qualitative* Verwandlung der Affekte («*émotion d'une autre qualité*», 27) bedeuten soll. Auch EN 1104 b 21, Phys. 246 b 19 *πάσχειν ὡς δεῖ, παθητικὸν ὡς δεῖ* geht nicht auf eine qualitative Läuterung der Affekte an sich selbst, sondern darauf, daß die Affekte sich auf die rechten Gegenstände richten: das *φαῦλον* meiden, das *καλόν* suchen.

¹ Sophistes 226 d; man beachte den ganzen Zusammenhang, ferner Staat 567 c.

² Phaidon 69 c.

³ Problemata 42. 864 a 30 ff.: *ἔταν γὰρ εἰς τὴν κοιλίαν εἰσέλθωσι (τὰ φάρμακα) καὶ διαχυθῶσι, φέρονται καθ' οὗσπερ ἡ τροφή πόρους εἰς τὰς φλέβας, οὐ πεφθέντα δὲ ἀλλὰ κρᾶτήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς· καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις.*

⁴ H. WEIL, Verhandlungen der zehnten Versammlung deutscher Philologen, Basel 1848, 131 ff., BERNAYS a. O. 12 und dazu Anm. 6, S. 92 mit Stellenangaben. — Obwohl die mit dem *κάθαρσις*-Vorgang verbundene Vorstellung des »Ausscheidens« und »Fortschaffens« klar genug aus der Darstellung in den *Problemata* hervorgeht, sei hier noch auf das verdeutlichende Kompositum *ἀποκαθαίρειν*, *ἀποκάθαρσις* der Späteren (BERNAYS 56) verwiesen, das aber schon in der Pestschilderung des Thukydides in eindeutig medizinischem Zusammenhang vorkommt (2, 49): *ἀποκαθάσεις χολῆς* (Ausscheidungen von Galle durch

in seine mit Recht bestrittene 'Entladung' umgedeutet hat, so bildet dieser elementare Grundsinne doch unseres Erachtens die Grundlage für alles weitere.

Nun haben wir in diesem Aufsatz zu zeigen unternommen, daß die beiden Affekte des φόβος und ἔλεος, auf die die κάθαρσις sich bei Aristoteles bezieht, als reine seelisch-leibliche Elementar-Affekte zu verstehen seien, und wir haben damit vielleicht auch für die Beurteilung dessen, was bei Aristoteles κάθαρσις bedeutet, einen sicheren Ausgangspunkt gewonnen. Vor allem die Eliminierung des 'Mitleids' und der mit diesem Wort nun einmal — bewußt oder unbewußt — sich einstellenden christlich-ethischen Tugend-Vorstellungen mag etwas zur Beseitigung der inneren Hindernisse beigetragen haben, die es für viele unter uns nicht recht erträglich erscheinen ließen (und lassen), daß κάθαρσις lediglich etwas so 'Roh-Elementares' wie Purgierung, Fortschaffen bezeichnen soll. Das führt uns folgerecht auf den Weg der Nachprüfung, ob, im Einklang mit jenen Elementar-Affekten des φόβος und des ἔλεος, nicht auch die κάθαρσις ohne irgendwelche sogenannten 'höheren' Ansprüche zunächst rein als seelisch-leiblicher Elementarvorgang zu verstehen sei.

Hier tritt nun helfend der in dieser Zeitschrift im Jahre 1940 erschienene Aufsatz von FRANZ DIRLMEIER¹ ein, der auf Grund einer zwingenden Interpretation der Musikabhandlung des Aristoteles im achten Buch der Politik zu dem alarmierenden Ergebnis gelangt: daß Katharsis »denkbar weit entfernt vom Bereich des Erhabenen, des σεμνόν, des düster Tragischen« ist: sie gehört gerade nicht in den Bereich des ἠθικόν, sondern den der ἡδονή, wie diese sich in allen Formen der Erholung und Entspannung einstellt².

Daß Katharsis klar von dem ἠθικόν geschieden ist, ergibt zunächst die schon von WEIL³ und dann auch von BERNAYS herangezogene Stelle über die Verwendung der Flöte. Hier steht es klipp und klar, daß »die Flöte nicht für die Erziehung zu verwenden sei . . ., die Flöte ist nicht 'ethisch', sie ist vielmehr 'orgiastisch', so daß man sie bei solchen Gelegenheiten gebrauchen muß, bei denen das Zuschauen (θεωρία, im Theater nämlich) vielmehr κάθαρσις bewirkt als μάθησις.« Bereits diese Trennung der κάθαρσις von παιδεία und μάθησις ist so zwingend klar, daß man schwer begreift, wie man hundert Jahre, nachdem klar denkende Männer darauf hingewiesen haben, fortfahren kann, die musikalisch-dichterische κάθαρσις bei Aristoteles mit Ethik in Verbindung zu bringen.

Erbrechen) πᾶσαι ὅσαι ὑπὸ ἱατρῶν ὀνομασμέναι εἰσὶν ἐπῆσαν. Das, was also 'Reinigung' im ganzen medizinischen Sprachbereich charakterisiert, ist eindeutig nicht ein positiv gerichtetes Läutern und 'schön sauber machen', sondern jenes negative, auf das Störende und Beeinträchtigende gerichtete Ausscheiden, Beseitigen. — Die von STARK 41 in Zweifel gezogene Möglichkeit eines separativen Genetivs bei dem Nomen κάθαρσις hat BYWATER a. O. 156 (zu Poetik 1449b 27) mit zahlreichen Stellen hinreichend belegt. Auch er faßt κάθαρσις richtig als »purging away« und »removing«.

¹ Diese Zeitschr. 1940, 81 ff.

² a. O. 86 f.

³ Politik Θ 6. 1341 a 21. WEIL 139, BERNAYS 127. — DIRLMEIER 81.

Allein DIRLMEIER geht weiter, und es gelingt ihm, durch eine Analyse des ganzen Abschnitts über die Wirk- und Anwendungsbereiche der Musik nachzuweisen, daß bei der Einteilung der drei von Aristoteles unterschiedenen Bereiche¹

*παιδιά (καὶ ἀνάπανσις),
 παιδεία (τὸ ἥθος ποῖόν τι ποιῶν),
 διαγωγή (καὶ φρόνησις)*

κάθαρσις gerade nicht dem Bereich der Erziehung und Charakterbildung — *παιδεία* — und auch nicht dem der höheren kultivierten Lebensführung — *διαγωγή*² —, sondern eindeutig dem der Unterhaltung und Erholung — *παιδιά καὶ ἀνάπανσις*³ — zugewiesen wird. Der Staatstheoretiker handelt dabei zugleich als real denkender Staatshygieniker. Ihm steht die Tatsache der aus vielen verschiedenen Elementen zusammengesetzten Bevölkerung einer Stadt vor Augen, und er sieht: nicht nur zur Erziehung ist eine auf das Ethos wirkende (selbstaussgeübte) Musik (unter Anwendung der spezifischen *ἡθικαὶ ἀρμονίαι*) vonnöten: zur Erholung für die breitere Masse im Theater ist auch die (lediglich mitangehörte) 'kathartische', nämlich befreiende und entspannende

¹ Politik Θ 5. 1339a 14 ff.

² Nähere Erörterung über die *διαγωγή* Politik Θ 3. 1338a 1 ff.: sie ist die zweckfreie Beschäftigung des Freien, *ἐλευθερος*, und als solche die Erfüllung der Muße *σχολή* als des *τέλος*, und mit *ἡδονή*, *εὐδαιμονία* und dem *ζῆν μακαρίως* verbunden. Belege dazu aus Homer Odyssee 9, 7 und 17, 385. — *διαγωγή ἐλευθέριος* auch 1339 b 5.

³ Nähere Erörterung der *παιδιά* Politik Θ 3. 1337 b 37 ff. Hier wird die *παιδιά* als 'Unterhaltung zur Erholung' eindeutig der *ἀσχολία* zugeordnet: *καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δέεται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιά χάριν ἀναπαύσεως ἐστίν. τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνον καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακῶντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν.* — Wer die klare, unterschiedliche Charakterisierung der *παιδιά* und die in der vorigen Anmerkung angeführte der *διαγωγή* gebührend berücksichtigt, muß erkennen, daß DIRLMEIER absolut im Recht ist, wenn er 1341 b 41 die Worte *πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπανσιν* von der unmittelbar vorher genannten *διαγωγή* trennt und auf die *παιδιά* bezieht und also die Stelle als einen späteren Zusatz des Aristoteles selbst oder als Randnotiz von fremder Hand erklärt. Die Kritik von POHLENZ an DIRLMEIER, Die griechische Tragödie, 2. Aufl. 1954, Erläuterungen S. 197 trifft also nicht. — Wie die Paraphrase des ganzen Abschnitts zeigt, vermag ich auch M. K. LIENHARD nicht zu folgen, wenn er (Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik, Diss. Zürich 1950, 51 ff.) den ganzen Abschnitt von einem Gewährsmann des Aristoteles aufs stärkste beeinflußt sein läßt und eine »abgeänderte Auffassung der Katharsis« (S. 53) annimmt. Aristoteles entnimmt da, wo er *τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ* nennt (1341 b 33 und ähnlich 1342a 31 f.), das von ihm verwendete musikalische Fachwissen den Fachtheoretikern der Musik (vielleicht Aristoxenos), der gedankliche Zusammenhang aber, zumal in unserem Abschnitt, ist ganz sein eigener. — Auch die Behandlung unseres Abschnittes durch H. KOLLER, Die Mimesis in der Antike, Bern 1954, 71 ff., die zu Einzelurteilen wie »schlechtverträglich mit der Wertschätzung der Tragödie« (73), »schlechterdings unverständlich« (73), »konsternierend« (75) führt, kann ich in Durchführung und Folgerungen nicht für zureichend halten.

Musik¹ als eine *ιατρεία* und *φαρμακεία τῆς διὰ τῶν πόνων λύπης*² zuzulassen, und zwar sogar gewisse Ausartungen (*παρεκβάσεις*) der wahren Musik, insofern allein diese den 'verrenkten' Seelen (*παρεστραμμέναι*) des gemeinen Theaterbesuchers die auch ihnen nötige Erholung schaffen. — Ich gebe bei der Wichtigkeit der Sache und auch, weil die Beweisführung DIRLMEIERS teilweise unbeachtet geblieben, teilweise angefochten worden ist, den Gedanken-gang des Aristoteles hier noch einmal in einer Paraphrase wieder, die zumal die logische Abfolge der Gedanken herauszustellen sucht³.

Aristoteles blickt auf gewisse ekstatische Kulte, und er findet als empirische Tatsache dort vor: wie Menschen, die besonders stark zur Verzückerung (*ἐνθουσιασμός*) neigen, wenn sie unter Anwendung heiliger, orgiastischer Lieder und Gesänge in die Verzückerung geraten sind, hernach, wenn sie wieder in den Normalzustand kommen, *gleichsam* eine Kur, nämlich eine Purgation erfahren haben. (Sie fühlen sich, wie der medizinisch Purgierte, auf eine höchst angenehme Weise wohligh entleert und erleichtert.) (1342a 7—11.)

Dasselbe kann man (im Leben) bei Menschen beobachten, die besonders stark zu Rührung und schreckhaften Erregungen neigen (haben sie derartige Erregungszustände durchgemacht, so fühlen auch sie sich, wie nach einer Purgationskur, angenehm entleert und erleichtert. Tränen der Rührung 'befreien' das Herz, bei Homer ergötzt man sich am ausbrechenden Jammer). (1342a 11—13.)

Nun steht es mit den Affekten so, daß für die gleichen Affekte, die bei einer engeren Gruppe von besonders stark für sie inklinierenden Menschen besonders heftig auftreten, doch *alle* Menschen disponiert sind (der hier bestehende Unterschied ist lediglich ein gradueller). (1342a 4—6.)

Auch die Menschen im allgemeinen sind für Rührung und schreckhafte Erregung disponiert, der eine mehr, der andere weniger. Und werden die in ihnen angelegten Affekte der Rührung und des Schreckens nun aufgeregt, so geschieht auch den Menschen im allgemeinen dasselbe, was wir besonders ausgeprägt an jenen engeren Gruppen studieren konnten: ihnen allen wird (wenn diese beiden Affekte hinweggeschafft sind und man wieder in den Normalzustand zurückgelangt ist), je nach dem Maß, in dem der einzelne von ihnen befallen wird, eine 'Art von Purgierung' und eine mit einer elementaren Lust verbundene Erleichterung zuteil (*τινα κάθαρσιν καὶ κομφίεσθαι μεθ' ἡδονῆς* 1342a 13—15).

In ähnlicher Weise (*ὁμοίως*)⁴ wie bei den soweit beschriebenen Lebensvorgängen steht es nun mit der Wirkung der kathartischen *Gesänge* (z. B. in

¹ 1342a 18—28.

² 1339b 15ff.

³ Politik Θ 7. 1342a 18—28.

⁴ Der so eingeleitete Satz a 15 ist, wie der Zusammenhang zeigt, also keineswegs eine »lose hinzugefügte Anmerkung« (POHLENZ a. O. Erläuterungen S. 198), sondern das von vornherein intendierte, notwendige letzte Kettenglied der Schlußfolgerung. Dies geht bereits aus den guten und scharfen Paraphrasen von BERNAYS a. O. 8 und BYWATER a. O. 154

der Tragödie): was sie hervorrufen, ist durchaus nichts Verderbliches (wie Platon befürchtet hatte), sondern, wie aus der ganzen Beweisführung hervorgeht, eine 'unschädliche Freude' (*χαρὰν ἀβλαβῇ* 1342a 15f.).

Und deshalb soll der Staatshygieniker auch die Bestimmung treffen, daß die kathartischen *μέλη* und Harmonien in den 'Musik'-Aufführungen im Theater (wo zumal auch der gemeine Mann die staatspolitisch erwünschte Erholung sucht) anzuwenden seien (1342a 16—18).

Mit der *θεατρικῇ μουσικῇ*, der Aristoteles die *κάθαρσις* als Erholung zuweist, ist unter anderem und in erster Linie auch die Tragödie gemeint, und so sind wir, mit DIRLMEIER, allerdings berechtigt, das in der Politik über *κάθαρσις* Ausgeführte auch auf die *κάθαρσις* in der Tragödiendeutung der Poetik des Aristoteles anzuwenden. Worauf wir aber damit hinauskommen, das ist dieses: Nicht an irgendeine läuternde, bessernde, moralisch-erzieherische, nähere oder entferntere, zeitweilige oder dauernde Wirkung der *κάθαρσις* denkt Aristoteles bei der Deutung der Tragödie, und zwar weder im engeren oder weiteren und weitesten Sinne¹, und auch keine Auswirkung der Katharsis auf die *ἀρεταί*, das Ethos oder den Habitus der Seele zieht er irgend in Betracht. Worauf er hinaus will, das ist einzig und allein die nähere *Charakterisierung der für die Tragödie spezifischen Lust und Freude*.

Um es mit gebührender Deutlichkeit zu sagen: Ebenso wenig wie in der Analogie der zum Enthusiasmus Neigende dann, wenn er ein Übermaß von Verzückungsanwandlungen in sich verspürt, die heiligen orgiastischen Lieder als Kur gebraucht, um dann erleichtert von seinen Anwandlungen aus ihr hervorzugehn, ebenso wenig ist es der Gedanke des Aristoteles, daß der athenische Bürger, wenn er eines Tages findet, es habe sich bei ihm allmählich eine gar zu starke Neigung zur Schreckhaftigkeit und Rührseligkeit angesammelt, oder wenn er auf Grund von angestellten Selbstbetrachtungen an sich mit Bedenken wahrnimmt, er neige in letzter Zeit zu sehr zu Zornausbrüchen,

(zu 1449b 27) deutlich hervor, von denen ich mich nur darin — es ist nicht wesentlich — unterscheide, daß ich das *ὁμολῶς* nicht so sehr auf »die anderen Mittel der Katharsis« (BERNAYS) oder »the relief they bring« (BYWATER), sondern umfassender auf den Ablauf des Gesamtvorgangs der Erregung der Affekte und ihrer erleichternden Wegschaffung beziehe.

¹ Im allerweitesten Sinn läßt sogar DIRLMEIER, der selbst doch alle Gegenargumente gebracht hat, den Gedanken des Aristoteles wieder in den ethischen Bereich einmünden, wenn er seiner Übersetzung des Tragödiensatzes (S. 91) als Interpretament die Worte hinzufügt: »Womit der Weg für das allein wertvolle *ζῆν κατὰ λόγον* freigegeben ist«. Was ihn dazu veranlaßte, ist offenbar das von ihm herangezogene Fr. 89 des Theophrast aus dessen Werk *Περὶ μουσικῆς*: *μία φύσις τῆς μουσικῆς κίνησις τῆς ψυχῆς κατ' ἀπόλυσιν γινομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν*. Aber aus den von DIRLMEIER selbst vorgelegten Aristotelesstellen (S. 90) geht klar hervor, daß jedenfalls für Aristoteles diese *κακά* als die im Gefolge (*ἐπεται*) der Pathie auftretenden *λύπαι* und nicht etwa als anderweitige Schädigungen der Seele zu verstehen sind. Damit aber bleiben wir (vgl. Politik 1339b 15ff.) durchaus in dem hygienischen Bereich der Wirkung der *κάθαρσις* als *παιδιὰ* und *ἀνάπανσις*, *ἀνεσις* τῆς *ψυχῆς*.

Anwandlungen von Haß, Neid, Übermut, Herrschsucht, sich nun ins Theater begibt — es ist gerade Dionysienfest — und, nachdem die Tragödie ihn durch *φόβος* und *ἔλεος* durchgejagt hat, so die betreffenden Reizbarkeiten, ihr ungesundes Übermaß oder gar jene schlimmen Leidenschaften 'für eine Weile' los wird — »wenn es nicht mehr vorhält, so sind neue Tragödien da¹«. Nicht eine solche zufällige, bei dem einen erforderliche, bei dem andern unnötige, bei dem dritten aber vielleicht überhaupt nicht eintretende Heilwirkung kann das sein, was Aristoteles in einer Wesensbestimmung der Tragödie vorbringt. Eine Definition verlangt die Angabe wesensnotwendiger Merkmale. Das in der Definition bezweckte *ἔργον* der Tragödie muß ein notwendiges, im Wesen liegendes sein, eine Wirkung, die unter allen Umständen in gleicher Weise und bei allen Hörern von jeder echten Tragödie erreicht wird. Dieses aber ist, wie das *ἔργον* von Kunst und Dichtung überhaupt nach Aristoteles, die Freude, und zwar, bei der Tragödie, die für diese spezifische. — Diese tragische Freude hatte Gorgias einerseits auf die Paradoxie der theatralischen Illusion gestellt: daß es hier 'gescheit' ist, 'sich betrügen' zu lassen², und andererseits, wahrscheinlich, auf die Paradoxie der Empfindungen: daß hier 'der Schmerz und das Traurige Lust'³ bereiten. Diese Freude am Schrecklichen und Jammervollen hatte aber Platon nun gerade als schädlich und in seinem Staat als unerwünscht angesehen und aus diesem Grunde aus seinem Staate ausgeschlossen. Aristoteles sieht nun auf die Natur der Sache. Er findet — schon bei Platon⁴ —, daß die Lust in der Rückkehr des Organismus aus einem Gestörtsein in die naturgemäße Harmonie besteht. Er findet im besonderen in der Medizin, daß die das Störende wegschaffenden Purgierungen der verschiedensten Art — die natürlichen, wie die Menstruation⁵, wie auch die durch das Eingeben von Arznei herbeigeführten, im Endeffekt mit Wohlgefühl verbunden sind. Und er findet drittens, daß eine entsprechende Lust sich bei den bereits als *κάθαρσις* bekannten seelischen Vorgängen in den ekstatisch-enthusiastischen Kulte antreffen läßt. Alle diese kathartischen Purgierungs-Lüste sind 'unschädliche Lüste': sie stellen sich dann ein, wenn der Mensch aus dem Erregungszustand (der *ταραχή*) wieder in die Normallage zurückkehrt (*καθίσταται*⁶). — Ganz entsprechende Erregungsvorgänge vollziehen sich nun aber beim Anhören der Tragödie: nicht auf *ἐνθουσιασμός*, sondern auf *φόβος* und *ἔλεος* gegründet

¹ Ich entnehme diesen Satz KOMMERELL a. O. S. 102.

² Fr. 23 DIELS.

³ Platon Staat 605d, Philebos 48a; Augustin. Confessiones 3, 2, 1, von POHLENZ, NGG. 1920, 170 im Kern richtig auf Gorgias zurückgeführt.

⁴ Platon Philebos 32a, b. Vgl. Timaios 64d.

⁵ Der medizinische Ausdruck für Menstruation ist *ἔμμηρος κάθαρσις* und dann auch einfach *κάθαρσις*, vgl. vor allem Aristoteles Tiergeschichte H 2. 582a 34ff. In diesem Zusammenhange dort auch der allgemeinere, aber eben auch die *κάθαρσις* charakterisierende Begriff *ἐκκρίσις*: 583a 2 u. 10.

⁶ Politik 1342a 10: *καθισταμένους*.

(wozu auch die Dispositionen allgemein im Menschen liegen). Auch als Zuschauer einer Tragödie erfährt man Erregungen, nämlich solche, in denen sich einem die Haare sträuben und das Herz bebt und Tränen in die Augen treten; auch hier kehrt man, wenn die Tragödie richtig gemacht ist, am Schluß wieder in die Normallage zurück (*καθίσταται*), und ebenso wie in jenen Verzückungsekstasen ist diese Rückkehr in die Normallage auch hier so, als hätte man eine Kur und zwar eine 'Reinigung', wie jene medizinische, erfahren: nämlich eine mit Lust verbundene, und diese Lust ist unschädlich¹. — Damit haben die gestuften Analogien der rein medizinischen und jener kultischen Purgierung dem Aristoteles den Gesichtspunkt geliefert, um die tragische Lust — das *ἔργον* der Tragödie — genauer und weiter als bei Gorgias geschehen zu definieren, und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal: die tragische Lust ist nicht lediglich die Lust am Schrecklichen und das alte *τέρπεσθαι γόοιο*: sie ist es, aber im Endeffekt (*περαίνειν*) und also hinsichtlich des *ἔργον* der Tragödie gehört die spezifisch tragische Lust in den Bereich der kathartischen Lüste, sie ist die Lust der Erleichterung und der Befreiung von den zuvor erregten und wieder weggeschafften Affekten des Schreckens und der Rührung². Und

¹ Es sei daran erinnert, wie Aristoteles am Ende seiner Lustabhandlung in der EN H 15. 1154a 24 ff. von den höheren (*σπουδαῖαι*) Lüsten, den Lüsten an den *φύσει ἡδέα* (die kein Übermaß, *ὑπερβολή*, kennen) die gewöhnlichen Lüste unterscheidet, die nur *κατὰ συμβεβηκός* sind. Er bezeichnet sie als *ιατρεῖαι* (1155a 34), weil sie dadurch charakterisiert sind, daß sie eine Unlust, *λύπη*, vertreiben (*ἐκκρούειν*). Insofern diese Lüste *ἀβλαβεῖς* sind (1154b 4), soll man sie ungerügt lassen, denn es haben die Menschen nichts anderes, woran sie sich freuen, und der neutrale Zustand ist für viele wegen ihrer Natur schon mit Unlust verbunden, denn das Lebewesen plagt sich (*πονεῖ*) ständig. — Diese Stelle der Ethik ist, wie man sieht, geeignet, sowohl die Art der mit der *κάθαρσις* als einer *ιατρεία* verbundenen *χαρὰ ἀβλαβής* näher zu erläutern, wie auch das andere, daß Aristoteles in der Politik die unschädlichen kathartischen Lüste im Theater den *πολλοί* gegenüber als zulässig erklärt.

² Es ist vielleicht nicht müßig zu betonen, daß ich nicht daran denke, auf Grund der schon von WEIL a. O. 136 erkannten strukturellen Ähnlichkeit von *τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* und *τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως ἡδονήν* (1453b 11 f.) die *κάθαρσις* mit der *ἡδονή* zu identifizieren. Hiergegen wendet sich mit Recht vor allem unter Hinweis auf TERZAGHI (Class. e neolat. 1912, 384) ROSTAGNI a. O. LVII. Auch FINSLER weist die Auffassung, daß »die Lust mit der *κάθαρσις* identisch, demnach diese einfach eine Umwandlung von Unlust in Lust« sei, mit Recht zurück (a. O. 117), wobei er treffend auf Aristoteles EN 1174 b 31 verweist, wonach die *ἡδονή* die Verwirklichung (*ἐνέργεια*) vollendet, nicht als ein mit inbegriffener Habitus, sondern als eine Art hinzutretender Vollendung (*τέλος*). Doch irrt FINSLER, wenn er eine solche Identifikation von *κάθαρσις* WEIL zur Last legt, der a. O. 136 nur sagt, daß die »Reinigung mit dem Vergnügen verwandt, eine Art Vergnügen« sei. Und wenn FINSLER weiter feststellt (a. O. 120), die tragische Lust sei »derjenigen analog, die jede Erleichterung eines Leidenden als hinzutretender Zweck abschließt«, und fortfährt: »Das führt uns direkt auf die Frage nach der ethischen Bedeutung der *κάθαρσις*«, so geht das doch wohl ein wenig zu schnell. Die auch von mir angenommene Stufung ist folgende: a) *κάθαρσις* ist Fortschaffen des Störenden (der Affekte). b) Zweck der *κάθαρσις* ist Erleichterung, und c) diese Erleichterung ist mit Lust verbunden (*ἀνακούφισις μεθ' ἡδονῆς*); zu ihr, der Erleichterung also, tritt, Aristotelisch gesprochen, die Lust als ein

zweitens: als eine der kathartischen Lüste ist die tragische Lust der Befreiung und der Erleichterung unschädlich.

Mit dieser erweiterten Bestimmung der spezifischen Lust als des *ἔργον* der Tragödie ist Doppeltes geleistet. Einmal die sachliche Berichtigung Platons, der, wie man seit langem weiß, hinter der Aristotelischen Tragödiendefinition steht¹. Das Bedenken Platons², daß gerade kraft der Freude der Menschen an den im tragischen Spiel erregten Affekten des *φόβος* und des *ἔλεος* die Tragödie zu Schreckhaftigkeit und Rührseligkeit erzöge, und, indem sie die niederen Seelentriebe speise und tränke, statt sie vertrocknen zu lassen, der geforderten Heranbildung des selbstbeherrschten, auf die Vernunft begründeten Menschen entgegenwirke, ist durch den Nachweis jener Unschädlichkeit der tragischen kathartischen Freude entkräftet. Aristoteles liefert so jenen wenigstens die Tragödiendichter rechtfertigenden *λόγος*, von dem auch Platon am Schluß seiner Behandlung der Dichtung im Staate³ sagt, daß er die Dichtung, wenn sie einen solchen *λόγος* brächte, gern aufnehmen würde (er sah wohl selber derartiges voraus), und es leuchtet wohl von selber ein, daß der Nachweis der Unschädlichkeit jener tragischen Freude Platon gegenüber für ihre Rehabilitierung völlig ausreichte und daß es eine nicht geringe Überanstrengung des Gedankens bedeutet hätte zu behaupten, daß das tragische Spiel nun gar noch moralisch bessere.

Allein, nicht lediglich aus dieser Gegnerschaft zu Platon gelangt Aristoteles zu seiner Deutung der Wirkung der Tragödie. Er erfüllt damit auch erst vollkommen seine Aufgabe, von der Tragödie einen vollständigen *ὅρος τῆς οὐσίας* zu geben.

Alle Kunst und Dichtung, wie Aristoteles und die Griechen sie sehen, bewegt sich im Bereich des Schönen, des *καλόν*. Das Schöne aber (das nicht mit dem Gefälligen verwechselt werden darf) gehört in den Bereich des Lustvollen, des *ἡδύ*. So sieht es schon Homer, der mit der Wirkung der Dichtung auf die Hörer niemals irgendeinen Gedanken an Moral und Erziehung verbindet, dafür aber durchweg das kräftige, den ganzen Menschen ergreifende, von Dichtung und Gesang hervorgerufene Ergötzen (*τέρψις, τέρπειν*) hervorhebt⁴. Und so ist auch das Schöne für Aristoteles das Lustvolle oder an sich selbst Erstrebte⁵. Das Schöne ist ihm, wie er einmal definiert⁶, dasjenige, welches als ein an sich selbst Erstrebtes unsern Beifall findet, oder welches als ein Gutes angenehm ist, weil es gut ist. Und so scheint ihm⁷ die Musik zu den

τέλος τι hinzu. Hiernach sage ich, die kathartische Erleichterung dient dem Aristoteles zur Charakterisierung (näheren Bestimmung des *εἶδος*) derjenigen Lust, die auch die Tragödie hervorruft. Zum Ethischen aber ist von hier aus immer noch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

¹ Vgl. GEORG FINSLERS bekanntes Buch, Platon und die Aristotelische Poetik, Leipzig 1900, bes. 71 ff. ² Besonders Staat 387 b f., 604 d ff. ³ 607 c.

⁴ Vgl. Von Homers Werk und Welt, Stuttgart 1951, 83 ff.

⁵ Rhetorik A. 1362 b 8; 1366 a 27.

⁶ Rhetorik 1366 a 33.

⁷ Besonders Politik Θ 5. 1340 a 14.

lustvollen Dingen zu gehören, oder: sie besitzt die natürliche Lust, und ihr Gebrauch ist deswegen bei allen Altersstufen und allen Charakteranlagen beliebt¹.

Die verschiedenen Kunstarten unterscheiden sich mithin am entschiedensten durch die spezifische Lust, die jede von ihnen erregt, und so geht es für den, der das Wesen einer dieser Kunstarten bestimmen will, darum, die spezifische Lust anzugeben, die die betreffende Kunstart hervorruft. Ausdrücklich sagt Aristoteles, für Epos und Tragödie sei zu fordern, daß man bei ihnen nicht nach einer beliebigen Lust suche, sondern der erwähnten (nämlich der durch φόβος und ἔλεος und ihre κάθαρσις hervorgerufenen²), oder, für die Tragödie: nicht jegliche Lustform müsse man bei ihr suchen, sondern die ihr eigentümliche; und: die von ἔλεος und φόβος her vermittelt der μίμησις entstehende Lust müsse der Dichter schaffen³. Diese spezifische Lustform der Tragödie (οἰκεία ἡδονή) aber beruht nun eindeutig auf jener dem Menschen tief inneren Lust am Schrecklichen und an der Rührung (wie bereits Homer diese Lust an der Rührung als einen ἱμερος γόοιο⁴ geschildert hatte) — beide, der Schrecken wie die Rührung, als menschliche Elementarempfindungen verstanden — und sie beruht im besonderen auf jener mit Lust verbundenen erleichternden Befreiung von jenen beiden Affekten des Schreckens und der Rührung.

Wenn Aristoteles also das Wesen des tragischen Spiels in einem ὅρος τῆς οὐσίας einzufangen bemüht ist, so hat er, um das Wesen der tragischen Kunstart ganz umfassend zu umgrenzen, vor allem jene spezifische Lustform, die die Tragödie von andern Kunstarten unterscheidet, herausgestellt, und er blickt dabei gradhin auf die Erscheinung des tragischen Spiels als einer sinnlich-geistigen, den ganzen Menschen umfassenden Vitalpotenz. Und also gehört für ihn zur Tragödie⁵, daß sie Darstellung (μίμησις) einer Handlung, und zwar einer ernsten (σπουδαίας) sei, daß sie eine gewisse Größe (Ausdehnung, μέγεθος) besitzt, daß sie sich in anmutender, metrischer Redeweise (ἡδυσμένῳ λόγῳ) darstellt und voneinander klar geschiedene Teile hat (χωρὶς ἐκάστον τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις), daß sie von Spielern gespielt und nicht von einem Rhapsoden vorgetragen wird (δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας⁶), und daß schließlich ihr Vermögen und ihre Wirkung (δύναμις, ἔργον) darin besteht, daß sie eine spezifische Lustform im Zuschauer auslöst: die Lustform, die entsteht, wenn die Tragödie durch die Elementarempfindungen von Schauer und Jammer hindurch (δι' ἔλεον καὶ φόβον) im Endeffekt (das liegt mit in περαινέν⁷) die

¹ Politik 1340a 3ff.

² Poetik 1462b 13.

³ Poetik 1453b 10ff.

⁴ Ilias 24, 507.

⁵ Poetik 1449b 24ff.

⁶ Wenn STARK a. O. 41 das Glied δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας zerreißt und οὐ δι' ἀπαγγελίας »asyndetisch« eng mit δι' ἔλεον καὶ φόβον verbindet: »Diese Leistung (der Tragödie) läßt sich nicht δι' ἀπαγγελίας (durch einfaches Berichten, vgl. Plat. rep. III 392d) sondern nur δι' ἔλεον καὶ φόβον bewirken«, so wird er mit dieser syntaktischen Auffassung kaum Glauben finden.

⁷ Die manchem merkwürdig oder gar anstößig erscheinende zusammengefaßte Redeweise δι' ἔλεον καὶ φόβον περαινόνσαν τὴν . . . κάθαρσιν wäre gewiß nicht möglich, wenn

mit Lust verbundene befreiende Empfindung der Ausscheidung dieser und verwandter Affekte herbeiführt (*τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*) — womit wir den Aristotelischen Tragödiensatz in unserem und, wie wir denken, im zutreffenden Sinne wiedergegeben hätten.

Rein auf das Phänomen der erst im bewegten Spiel ihre volle Wirklichkeit gewinnenden Tragödie blickt Aristoteles: auf die durch die drei einheitlich ganz an der Wurzel angefaßten Elementarbegriffe *φόβος*, *ἔλεος* und *κάθαρσις* bezeichnete, einheitliche Erregungskurve: wie sie zunächst mit *φόβος* und *ἔλεος*, im einzelnen vielfach variiert, ansteigt und schließlich durch Schauer und Jammer hindurch in der rein mit den Mitteln der Handlungsführung¹ herbeigeführten lustvollen Erleichterung von Schauer und Jammer endet². Was durch die *κάθαρσις* 'herausgeschafft wird', ist zunächst nichts anderes als eben die vorher in dem Stück erregten beiden Affekte des Schauders und Jammers. Das beweist eindeutig jene Analogie der ekstatischen Kulte³, wo auch kein Wort davon steht, daß durch die erregte Verzückerung noch etwas

κάθαρσις als Endeffekt etwas qualitativ von *φόβος* und *ἔλεος* ganz Verschiedenes wäre. Man würde dann eine Partizipialkonstruktion *κινηθέντων ἑλέου καὶ φόβου* erwarten. Auch diese Redeweise spricht also dafür, daß *κάθαρσις* nicht Reinigung von etwas ganz anderem oder an etwas ganz anderem ist, sondern lediglich die Endphase des Ablaufs der *φόβος-ἔλεος*-Erregungskurve und sich mit dem *καθίστασθαι* einstellt. Ferner hängt die zusammengefaßte Ausdrucksweise damit zusammen, daß *ἔλεος* und *φόβος* jene längst bekannten, vielbesprochenen Wirkungserscheinungen des tragischen Spiels sind und der Akzent für Aristoteles voll auf ihrer Wiederhinausschaffung, der *κάθαρσις* (als der spezifischen Freude des tragischen Spiels) liegt. — Den Artikel *τῇ* erklärt BYWATER richtig als »its catharsis of such emotions« (S. 152 zu 1449 b 27): 'die der Tragödie eigene . . .' im Unterschied zu jenen anderen analogen Katharseis.

¹ Poetik 1453 b 5.

² Aufschlußreich für die einheitliche Ablaufskurve einer *κάθαρσις* und ihre verschiedenen Stufen sind Plutarchs (von BERNAYS a. O. 130f. in anderer Hinsicht herangezogenen) Ausführungen über die verschiedenen Grade der Trunkenheit und die dazu herangezogenen Analogien (Quaest. conviv. 3, 8, 2): Der Nießwurz *ἀρχὴν τοῦ καθαίρειν ἔχει τὸ ταράττειν τὸν ὄγκον*: wird er in zu geringer Dosis verabreicht, so bleibt es beim *ταράττειν*, aber eine Abführung (*καθαίρειν*) erfolgt nicht. Und weiter: auch die Threnodie und die Trauer-Flöte erregen *ἐν ἀρχῇ* das Pathos und treiben Tränen hervor, doch haben sie die Seele bis in den *ὄλκτος* vorangetrieben (zu lesen *προ<αγ>αγών* statt *προάγων* der codd.), so stoßen sie allmählich (*κατὰ μικρόν*) den Hang zur Trauer (*τὸ λυπητικόν*) aus und beseitigen ihn. Ebenso stört auch der Wein zunächst das *θυμοειδές* stark auf (*σφόδρα ταραῖξῃ καὶ παροξύνῃ*), wenn er dann aber untergesunken ist und die *διάνοια* wieder in den Normalzustand hat kommen lassen (*καθιστάντα*), so hält er bei fortgeschrittener Trunkenheit Ruhe (*ἡσυχάζειν*). — Es folgen also in der Ablaufskurve dieser Fälle, wozu sowohl die medizinische Purgierung wie die Wirkung einer Trauerflöte gehören, ein erstes Stadium der starken Erregung, *ταραχή*, und sodann eines der allmählichen Beruhigung bis zum *καθίστασθαι* und *ἡσυχάζειν* im Sinne eines einheitlichen Prozesses aufeinander.

³ Politik 1342a 8ff. *καταχώμιμοι* geht nicht auf ein tatsächliches öfteres Befallenwerden von Verzückerungsanwandlungen (so unrichtig BERNAYS 8), sondern auf die im Wesen dieser Leute liegende Anlage (ihr Inklinieren) zu Verzückerungen.

anderes mit hinausgeschafft würde als die durch die orgiastischen Gesänge zuvor erregten Verzückungen, sondern als Endeffekt das *καθίστασθαι* »wieder zur Ruhe, in die Normallage kommen« angegeben ist, wozu erst wieder als fernere Analogie die medizinische *κάθαρσις* hinzutritt. Auch in der Tragödien-deutung ist *κάθαρσις* als Analogie einzig und allein zur Charakterisierung der tragischen Lust hereingezogen. Und hat sie dies geleistet und in der kathar-tischen Lust die wesensnotwendige, mit dem Wesen der Tragödie gesetzte Wirkung (*ἔργον*) bestimmt, so ist damit alles über diese Wirkung gesagt, was der *τεχνικός* und Theoretiker der Dichtung darüber zu sagen hat.

Anders der Staatstheoretiker. Auch er hat über die Wirkung der Tragödie ein Wort zu sagen, doch bezieht sich dieses nicht auf jene, für die Poetik ent-scheidende wesenseigentümliche Wirkung der Tragödie, sondern auf ihre weitergehenden Auswirkungen im Leben des Staates, ihren Gebrauch, ihre Verwendungsmöglichkeit. Hier hatte Platon, der seinen Staat so gut wie ganz auf die Erziehung der Bürger gegründet hatte, gefunden, daß die Tragödie, wenn sie nach der herrschenden sophistischen Auffassung erzöge, lediglich zum Schlechten hin erzöge, und hatte somit die Tragödie zugleich mit dem größten Teil der Dichtung ausgewiesen. Für Aristoteles, der den Staat in seiner natur-gegebenen Realität sieht, hat dieser auch, aber nicht lediglich zu erziehen: er ist ein natürliches Lebensgebilde, lebt und soll leben. Nicht nur an die Er-ziehung, sondern auch an die seelische Gesundheit der Bürger muß der Staats-mann denken, und zwar der Bürger wie sie sind, als Angehörige der ver-schiedenen Schichten. Da zeigt sich denn, daß die berufliche Tätigkeit (*ἀσχολία*) der Bürger, und zumal derer aus den niederen Schichten, Überanstren-gungen und Anspannungen, Verkrampfungen der Seele (*πόνοι, συντονίαι*) zur Folge hat, die sich als innere Beschwerden (*λῆπαι*) auswirken. Auch die Sorge für Abhilfe dagegen durch Unterhaltung und Erholung¹ (*παιδιὰ καὶ ἀνάπαυσις*) fällt in die Verantwortung des Staatsmanns. So hatte schon Perikles bei Thukydides in der Gefallenenrede² unter die Ruhmestitel Athens gerechnet, daß man dort *τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ* schaffe: *ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διетησίοις νομίζοντες*, worunter die Tragödien-Agone ein-begriffen waren. — Eine solche hochgedachte Staatshygiene faßt neben der Erziehungsaufgabe des Staats nun auch Aristoteles in der Politik ins Auge, während die auf Einsicht in das Wesen der Sache (*φρόνησις*) beruhende höhere Kennerschaft in der freien geistigen Lebensführung (*διαγωγὴ*) nicht eigentlich die Sorge des Staatsmanns ist und deswegen von ihm lediglich in bezug auf ihre propaedeutische Vorbereitung mitberücksichtigt wird³. Und indem er nun

¹ Politik 1337b 40f.: *διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν.*

² Thukydides 2, 38, 1.

³ Insofern er nicht bloß auf das rein Nützliche achten, sondern auch für dieses höhere geistige Leben die erzieherischen Voraussetzungen schaffen muß: 1338a 13ff. Politik.

als Staatstheoretiker die Tragödie auf ihre Verwendbarkeit im Leben des Staates prüft, ergibt sich für ihn: daß sie — im Einklang mit jener Wesensbestimmung in der Poetik — mit ihrer kathartischen Lustwirkung im Bereich der Erziehung nichts zu suchen hat. Indessen diese Lustwirkung ist unschädlich, und wenn sie auch aus der Erziehung im Staate zu verweisen ist, so doch deswegen noch nicht radikal aus dem Staate. Sie ist, wie Aristoteles durchblicken läßt, für die *διαγωγή* zuzulassen, sie ist positiv vor allem aber dem Bereich der Staatshygiene zuzuweisen, wo sie zusammen selbst mit niederen Formen der Musik kraft der durch sie vermittelten kathartischen Freude die staatlich erwünschte, notwendige Erholung von den Anstrengungen und Anspannungen der beruflichen Tätigkeit verschafft. Und so wäre denn am Ende auch positiv bezeichnet, was die tragische Katharsis aus den Seelen der Zuhörer hinwegschafft, wenn sie, nach der strengeren medizinischen Analogie, zugleich mit dem eingegebenen und wieder ausgestoßenen Purgativ (den Affekten) noch etwas anderes Störendes aus dem Organismus wegschafft. Man braucht sich das nicht zu konstruieren, Aristoteles sagt es. Nicht ein Zuviel speziell von Furcht und Mitleid, nicht die gesteigerte Reizbarkeit speziell für diese beiden Affekte, nicht die schädlichen Folgen und Niederschläge von diesen beiden Affekten und nicht das Übermaß der sonstigen über den Menschen kommenden Leidenschaften, sondern eben jene mit den *πόννοι* und *συντονίαι* von der *ἀσχολία* her gegebenen seelischen Beschwerden: *λῦπαι*. Denn »die Unterhaltung (*παιδιά*) ist eine Art medizinischer Heilkur (*ἰατρεία τις*) für die mit den Anstrengungen gegebene Beschwerlichkeit« (*τῆς διὰ τῶν πόνων λύπη*¹).

Es scheint nach allem, es hat der Deutung der Wirkung der Tragödie nicht gut getan, daß man den Begriff dieser Wirkung meist viel zu summarisch gefaßt hat, und mit diesem sehr summarischen Begriff, von LESSING her, meist stracks auf die ethische Wirkung losgegangen ist, was dann wieder einen ebenso summarischen Widerspruch hervorrief. Der Begriff der tragischen Wirkung ist vielschichtiger, und es ist notwendig, hier zu differenzieren. Wir haben in ihm zunächst die engere, wesensgemäße, wesenseigentümliche, notwendige, mit dem Wesen selbst gesetzte Wirkung im eigentlichen Sinne (*ἔργον*) festzuhalten. Diese ist zugleich wesensbestimmend und gehört so notwendig in die Definition. Sie gehört darum auch in die Poetik.

Von diesem engeren Begriff der Wirkung ist aber die weitergehende Auswirkung zu scheiden und streng getrennt zu halten. Nicht in der *τέχνη ποιητική* ist der Ort, wo nach ihr zu fragen ist, sondern in der Politik, denn die Frage nach dieser weiteren Auswirkung konkretisiert sich in der Frage nach Gebrauch und Verwendungsmöglichkeiten im Leben².

¹ Politik 1339b 15.

² *τίνος χάριν, οὗ ἕνεκα* Politik 1339a 15f., *χρησιν* 1338b 41 und sonst.

Während bei jener eigentlichen Wirkung im engeren Sinne für Aristoteles Erziehung und Charakterbildung überhaupt nicht in den Blick fällt, wäre im zweiten Fall das Feld der Erziehung als Feld der Auswirkung der Tragödie denkbar. Aristoteles prüft die Frage also in der Politik, indessen auch hier sieht er es als nicht gegeben an. Er findet, daß das gemäßige Feld der Auswirkung der kathartischen *μέλη* und *ἁρμονίαι* das Feld der Seelenhygiene und Erholung ist, und daß also die kathartischen *μέλη* und *ἁρμονίαι* auf diesem Feld in Gebrauch zu nehmen sind. Er findet, daß andere *μέλη* und *ἁρμονίαι* für die Erziehung verwendbar und also dafür in Gebrauch zu nehmen sind. Die kathartischen auf diesem Felde aber — Fehlanzeige.

6.

Das erreichte Ergebnis weist über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus auf Dinge und Zusammenhänge, die hier nicht mehr behandelt werden können. Doch sei, da sie das Vorgetragene weiter stützen können, zum Schluß in Kürze wenigstens auf einiges hingewiesen.

Da wäre zunächst einmal auf die Durchführung des hier allein betrachteten Tragödiensatzes in der dann folgenden Behandlung der 'Teile der Tragödie' näher einzugehen. Erst hier, nicht bereits in dem *ὅρος τῆς οὐσίας* — der lediglich zu bezeichnen, zu 'bepfählen' hat¹ — entfaltet Aristoteles das volle Wesen des Tragischen. *φόβος* und *ἔλεος* bleiben ihm dabei weiterhin der innere Maßstab und leitende Gesichtspunkt für das, was in der Tragödie richtig und gut ist. Daß sein Begriff des *τραγικόν*, wie er als eine Art Maßstab mehrfach auftritt², durchaus auf *φόβος* und *ἔλεος* hin orientiert ist, sagten wir schon. In allen diesen Fällen führt die nähere Nachprüfung, besonders in den Kapiteln 11, 13 und 14, darauf, daß Aristoteles stets die Elementaraffekte des Schreckens und der Rührung, nicht aber 'Furcht' und noch weniger 'Mitleid' vor Augen hat. *κάθαρσις* kommt in der ganzen Schrift nicht wieder vor³. Unbegreiflich, wenn *κάθαρσις* als ethische Reinigung, Reinigung der Affekte oder gar der Leidenschaften Gipfel und Endzweck der Tragödie wäre. Sehr wohl verständlich aber, wenn sie kein neues, eigenes Wesensmoment ist, sondern als 'Erleichterung von Schrecken und Rührung' auf diese beiden bezogen bleibt und lediglich die tragische *ἡδονή* charakterisiert, die mehrfach genannt ist⁴.

Da wäre weiter die Stellung des Aristoteles zu der ihm vorliegenden sophistischen Theorie der Dichtkunst, zumal nach POHLENZ' mehrfach ge-

¹ Topik A 5. 101b 39: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὃ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.

² 1453a 27, 29; 1456a 23.

³ 1455b 15 bedeutet *κάθαρσις* kultische Reinigung (Entsühnung).

⁴ 1448b 18, ἡ ἀπὸ τραγωδίας ἡδονή (nämlich die *οἰκεία*) 1453a 36, τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως ἡδονήν 1453b 11f., hier auch zuvor: ἡδονήν τὴν οἰκείαν, ebenso 1459a 21 und im gleichen Sinne 1462b 13 οὐ τὴν τυχοῦσαν ἡδονήν; ferner 1460a 18 τὸ δὲ θαυμαστόν ἡδύ.

nanntem grundlegendem Aufsatz 'Über die Anfänge der Poetik', näher zu präzisieren. Daß Aristoteles die Elementaraffekte φόβος und ἔλεος bei Gorgias vorfand, hat sich auch uns bestätigt. Doch ist er, was die Einführung der κάθαρσις angeht, von diesem auch nicht einmal angeregt¹. Und daß er nun gar die allgemeine sophistische Vorstellung befolgt hätte, nach der die Dichter die 'Lehrer der Erwachsenen' seien und 'die Menschen besser zu machen' hätten², das fällt nach der hier vorgetragenen Auffassung von φόβος, ἔλεος, κάθαρσις ganz dahin. Aristoteles steht dieser didaktisch forcierten Theorie so ablehnend gegenüber wie Platon, nur daß dieser die Theorie als gegeben hinnahm und mit ihr zusammen fast die ganze Dichtung wegwarf³, Aristoteles dagegen die Theorie verwarf, die Dichtung von ihr befreite, indem er sie als ein φυσικόν auf das naturgegebene ἡδύ gründete und so wieder in ihre Rechte zurückberief. Dabei erweist Aristoteles sich zumal in Hinblick auf die Verwendungsmöglichkeit der Tragödie im staatlichen Leben durchaus als Platoniker, nur daß Platon wieder die Tragödie überhaupt aus seinem Erziehungsstaat hinauswies, Aristoteles sie aus der Erziehung in seinem Staat hinauswies, ihr im Bereich der Seelen-Hygiene jedoch ihren Platz beließ. Hier wie so oft erweist sich der 'Fortschritt' des Aristoteles über Platon hinaus darin, daß er nicht eigentlich die platonischen Grundpositionen aufgibt, wohl aber mit dem Blick auf die Natur der Dinge und Wesenheiten das, was in Platons gleichsam stets 'nach oben' strebender Ontologie noch beieinander und ineinander war, durch schärfere Differenzierungen voneinander stuft und scheidet. Im ganzen

¹ Den Versuch von Süss (Ethos, . . . , S. 84), die aristotelische κάθαρσις aus Gorgias Helene 14 herzuleiten, hat bereits POHLENZ, NGG. 1920, 172 eingeschränkt, doch meint er, Aristoteles habe von dort »Anregungen empfangen« (S. 177). Aber wenn Gorgias dort davon spricht, wie die einen φάρμακα diese, die anderen jene Säfte aus dem Körper herausführen (ἐξάγει), so meint er, wie das sofort folgende zeigt, nicht speziell purgierende Arzneien, sondern mit den Arzneien zusammen auch die Gifte (τὰ μὲν νόσον, τὰ δὲ βίον πάνει). Was er zeigen will, das ist die Allmacht des λόγος, und dazu dient ihm die Analogie der sowohl heilsamen wie todbringenden Gifte.

² Aristophanes Frösche 1054. 1009. Die Zurückführung dieser speziell didaktischen Theorie der Dichtkunst auf Gorgias ist nicht sicher, da bekanntlich auch Protagoras die Auffassung vertritt, daß die alten Dichter verkappte Sophisten gewesen seien, Platon Protagoras 316d.

³ Außer den bereits öfter angezogenen Stellen im Staat und im Ion besonders auch Gorgias 501e, wo Platon von der durch die Dichtung hervorgerufenen ἡδονή ausgeht, diese aber auf dem von ihm hier verfolgten Wege zu einem χαλῖζεσθαι τοῖς θεαταῖς und einer κολακεία umdeutet. — Es ist vielleicht nicht müßig zu bemerken, daß Platon später selbst in seiner Lehre vom Erlebnis der Schönheit im Eros (als die vom Schauer — φρίκη — begleitete Erinnerung an die im vorweltlichen Dasein geschauten Urbilder, Phaidros bes. 254) die Grundlage geschaffen hat für eine Deutung der Kunst, nach der diese durchaus nicht das τρίτον ἀπὸ τῆς ἀληθείας, sondern vielmehr die Wiederherstellung der Realität auf dem Wege der schöpferischen μίμησις zum ursprünglichen Sein bedeutet. Die von England her beeinflusste Ästhetik WINCKELMANNS und derer, die ihm folgten, hat bekanntlich vor allem hier eingesetzt.

greift Aristoteles in der Poetik über das, was die Dichtung nach der Meinung jener sophistischen Programmatiker sein *sollte*, zurück auf das, was sie den Griechen von Homer her überwiegend *war*¹, so wie er einen ähnlichen Rückgriff in seiner Ethik vollzogen hat. Er hat sich damit auch zu allen neueren Programmatikern der Dichtung in Widerspruch gesetzt, so sehr sich diese — merkwürdiges Überbleibsel der Scholastik — der Autorität 'des' Philosophen für ihre Zwecke zu versichern suchten, und hat vielmehr jenen Geistern vorgefühlt, die aus richtigem Instinkt oder eigener Erfahrung mit dem Dichten noch (oder wieder) um das Einfach-Lebensmächtige von Kunst und Dichtung wußten. Und so hat GOETHE, unbeirrt durch LESSINGS vehementes Verdikt², es dem Aristoteles in dessen »jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art« nicht zugetraut, daß er mit *κάθαρσις* »eine entferntere Wirkung« im Auge gehabt habe, und mit seinem ruhigen Realismus nicht ohne guten Humor die klare Wahrheit ausgesprochen: daß der Zuschauer einer Tragödie »um nichts gebessert nach Hause gehe«, sondern »sich ebenso leichtsinnig als hartnäckig, ebenso heftig als schwach, ebenso liebevoll als lieblos wieder in seiner Wohnung finde³«. So hat sich NIETZSCHE gegen das »Mißverständnis des Aristoteles« (muß heißen: seiner Erklärer) gewandt, daß die Tragödie mit Schrecken und Mitleid »zwei deprimierende Affekte« erregen solle, während die Kunst doch »das größte Stimulanz des Lebens« sei, und kurz, klar und entschieden festgestellt: »daß man durch Erregung dieser Affekte sich von ihnen 'purgiere', *sei einfach nicht wahr*⁴«. — Daß der wahre Aristoteles mit seiner mit Lust verbundenen Katharsis eben eines der größten »Stimulanzien des Lebens« vor Augen hatte, sah NIETZSCHE damals noch nicht. — Auch Praktiker des Theaters, wie etwa SCHILLER, kamen auf nichts anderes hinaus. Unbeschadet seiner Grundauffassung der Bühne als einer 'moralischen Anstalt', hat dieser dort, wo er als dramatischer Dichter praktisch zu Werke ging, mit LESSINGS 'Mitleid' wenig anfangen können. Er sprach vorzugsweise von 'Rührung' und, wenn er seine Tragödien vor allem auf die 'Furcht' gründete, so sagte er auch dazu vorzugsweise 'Schrecken'⁵.

¹ Über die Frage, wie weit die frühen griechischen Dichter sich als Belehrer und Erzieher gefühlt haben, vgl. jetzt die besonnen abwägende Betrachtung von WALTHER KRAUS: 'Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum', Wiener Studien 68, 1955, 65ff. — Über die *τέλεις* als Hauptzweck, Hauptwirkung des Gesanges bei Homer: Von Homers Welt und Werk² 1951, 83ff.

² Hamburgische Dramaturgie, 77. Stück Ende: »Bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie; es ist kläglich, wenn man dieses erst beweisen muß; noch kläglich ist es, wenn es Dichter gibt, die selbst daran zweifeln«. — GOETHE war ein solcher — Dichter.

³ Nachlese zur Poetik des Aristoteles, Jub. Ausg. 38, 84. Dazu der Brief vom 29. I. 1830 an ZELTER. — Daß GOETHE im übrigen mit seiner Verlegung des *κάθαρσις*-Vorgangs in den objektiven Ablauf der Handlung — *κάθαρσις* als schließlich erreichter Ausgleich — geirrt hat, ist bekannt. Es war, wie so manche seiner Irrtümer, z. B. auch in der Farbenlehre, ein Irrtum auf gesunden Voraussetzungen.

⁴ Wille zur Macht 851.

⁵ Vgl. jetzt FLORIAN PRADER, Schiller und Sophokles, Zürich 1954, 16ff.

Noch manches ließe sich hierzu beibringen, woraus hervorgehen könnte, daß jeder unmittelbare moralische Effekt der Tragödie nun einmal der klaren Erfahrung widerspricht¹.

Weiterzuspinnen wäre ferner die bereits berührte Frage², ob die Tragödie, wenn auch *in ihrem Wesen* nicht auf Moral gerichtet, nicht doch moralische *Auswirkungen* haben könnte. Auch hier hat GOETHE mit einer an Aristoteles' Art gemahnenden Treffsicherheit unterschieden: »Ein gutes Kunstwerk kann und wird zwar *moralische Folgen* haben, aber *moralische Zwecke* vom Künstler fordern, heißt ihm sein Handwerk verderben³.« — Aristoteles freilich hat in

¹ Hier wäre vor allem auf JACOB BERNAYS und INGRAM BYWATER zu verweisen, denen ich mich am meisten verpflichtet fühle. Ich folge BERNAYS vor allem in seiner und H. WEILS entscheidender Entdeckung der *κάθαρσις* als eines in Analogie zu der Purgierung der Medizin von dort auf die Tragödienwirkung angewendeten Begriffs. Sodann darin, daß er mit GOETHE jede unmittelbare ethische Wirkung der Tragödie leugnet. — Ich weiche darin von ihm ab, daß er die *παθήματα* als »Dispositionen« (*διαθέσεις*) zu den Affekten Furcht und Mitleid faßt; daß er die *κάθαρσις* auf diese Dispositionen, das *φοβητικόν* und *ἐλεητικόν*, nicht auf die Affekte selbst sich erstrecken läßt; daß *κάθαρσις* ihm, pathologisch (S. 10), ein Vorgang ist, bei dem nach vorheriger Anregung (solicitation) jener Dispositionen eine »Entladung« (Ausbruch; S. 21, 57. 62. 64) erfolgt; daß *κάθαρσις*, als »Entladung«, selbst bei ihm schließlich doch einen »normierenden« Gehalt haben soll (S. 63); daß er die Neuplatonischen Weiterbildungen der Aristotelischen *κάθαρσις* bei Porphyrius und Jamblich zu unmittelbar auf Aristoteles zurück überträgt — daß eine dieser Weiterbildungen sogar wieder bis zur *παιδεία* zurückgelangt (BERNAYS 47), davon nimmt er keine Notiz —; daß er im allgemeinen bei den Begriffen der Furcht und des Mitleids bleibt, diese Affekte, ganz wie LESSING, sogar »innerlich verschlungen« sein läßt (72 ff.) und, wieder wie LESSING, dem Mitleid sogar, wenn auch in etwas anderem Sinne, eine zentrale Bedeutung zuspricht (wodurch die klare aristotelische Parität der beiden Begriffe nicht gewahrt wird), und endlich, daß er die tragische Furcht entgegen der eindeutigen Bestimmung des Aristoteles als die Vorstellung eines kommenden Übels über alle Maßen bis zu einer Art Welt-Angst ausweitet (»ekstatischer Schauer vor dem All« . . . , »die von dem All her auf ihn drückende Empfindung«, bes. S. 74. 78). — Mit unbeirrbarem Wirklichkeitssinn, stets den Blick auf die 'facts' und die 'experience' gerichtet, hat BYWATER in seinem Kommentar (bes. S. 151—161) die Frage behandelt, jede ethisch-moralische Deutung zurückgewiesen und vor allem die *ἡδονή* als das Ziel erkannt, das der Dichter mit der Erregung der beiden Affekte des *φόβος* und des *ἔλεος* zu erreichen sucht. Allein, er verkennet die Einheit des Gesamtablaufs der Erregungskurve durch *φόβος* und *ἔλεος* bis zur erleichternden *κάθαρσις* und meint, daß, soviel den Dichter angeht, die Erregung von Furcht und Mitleid (pity and fear) das Ziel der Tragödie sei, und daß die *κάθαρσις*, die die Menschen von Zeit zu Zeit für die Gesundheit und Ausgeglichenheit ihrer Seelen brauchen, in den Kompetenzbereich des Staatsmanns fällt (S. 152, 161). Das einheitliche Auftreten der drei Begriffe *φόβος*, *ἔλεος*, *κάθαρσις* in der aristotelischen Poetik und hier sogar innerhalb des *ὅρος τῆς οὐσίας* widerspricht dem.

² Vgl. oben S. 162f.

³ Dichtung und Wahrheit 12, Jub. Ausg. 24, 111f., vgl. auch Dichtung und Wahrheit 13, Jub. Ausg. 24, 172: »... das alte Vorurteil . . . , daß das geistige Werk einen didaktischen Zweck haben müsse. Die wahre Darstellung aber hat keinen. Sie billigt nicht, sie tadelt nicht, sondern sie *entwickelt* die Gesinnungen und Handlungen *in ihrer Folge*, und dadurch erleuchtet und belehrt sie.« ('Entwickeln' 'in der Folge' heißt bei GOETHE soviel wie 'naturgemäß' darstellen: 'so wie dem inneren, eingeschriebenen Wesensgesetz zufolge eins

der Poetik — dem Grundcharakter dieser Schrift entsprechend — mögliche moralische Folgen der Tragödie nicht in Betracht gezogen. In der Politik räumt er, wie wir sahen, gewissen ἡθικαὶ ἀρμονίαι und wohl auch den dazu gehörigen Dichtungen charakterbildende Funktion im Selbstausbüben ein. Er unterteilte also wohl den Gesamtbereich der Poesie entsprechend dem Horazischen, aus peripatetischer Tradition stammenden *‘aut prodesse volunt aut delectare poetae’*¹, wie es ja in der Tat das Lehrgedicht und die Spruchdichtung gibt. Was aber die Tragödie angeht, so hat Aristoteles bei ihr auch nicht einmal *partiell* belehrende Wirkungen, etwa in ihren ἐήσεις oder im Bereich ihres gedanklichen Rüstzeugs, der διάνοια, in Betracht gezogen. Wenn er jedoch bei der μίμησις (auf der alle Dichtung beruhe) ein Element der μάθησις herausstellt, so nicht weil diese ein Ziel der Kunst, sondern weil sie ein Ingredienz der naturgegebenen Freude des Menschen an der μίμησις ist; denn Freude empfindet der Mensch, von μάθησις unterstützt, beim Betrachten von Nachbildungen, so wie auch die Tätigkeit des Nachbildens ein dem Menschen von Kind auf eigentümliches σύμφωτον ist². κατὰ φύσιν sind ihm die beiden αἰτίαι der Dichtung: μίμησις und, auf der anderen Seite, ἐνθμός und ἀρμονία. Von dieser Naturbetrachtung der Dichtung aus führt sein Weg ihn denn auch eben zu jener ‘Freude’, als dem ἔργον der Dichtung, das er zu Anfang seiner Schrift für jede einzelne Kunstart zu behandeln in Aussicht stellt und die er für die Tragödie in der ihr spezifischen Lustform der aus φόβος und ἔλεος mit dem Ausscheiden hauptsächlich dieser Affekte schließlich erwachsenen kathartischen Lust der Erleichterung erkennt.

Es scheint, jede weitere Umschau führt von neuem darauf, daß Aristoteles die Dichtung als eine umfassende natürliche Lebenserscheinung, als elementare, natürlich-geistige Vitalpotenz betrachtet hat, und wieder geht mit ihm hier GOETHE gleich, der in seiner während seines ganzen Lebens vielfach bezeugten Auffassung des ‘Schönen’, ganz anders als der Klassizismus um ihn her, in der ‘Schönheit’ die höchste Potenz der sich ständig potenzierenden Natur erkannt hat³. Und so weist nach allem Aristoteles mit seiner Art, die Dichtung ganz an der Wurzel als ein φυσικόν zu fassen, in weiterer Entfernung auf eine Kunst-auffassung hin, nach der Kunst und Dichtung weder einen ‘Zweck’ noch eine ‘Aufgabe’ außerhalb ihrer selbst besitzen. Kunst und Dichtung ‘dienen’ nicht

aus dem andern hervorgeht’). — ‘Zeigen’ der ‘Wahrheit’ nach ihrer ‘Natur’ ist auch der ‘Endzweck’ des Schauspiels für SHAKESPEARE gewesen, Hamlet III 2, Vers 19 ff.: »... the purpose of playing, whose end, both at the first and now, was and is, to hold, as ‘twere, the mirror up to nature; to show virtue her own feature, scorn her own image, and the very age and body of the time his form and pressure.«

¹ Das *aut* . . . *aut* ist entscheidend und sollte lieber nicht zitierenderweise in *et* . . . *et* . . . umgewandelt werden: WILAMOWITZ, Einleitung in die Tragödie, Berlin 1921, 112.

² Poetik 1448b 4 ff.

³ Wird näher entwickelt in meinem Aufsatz ‘Faust und Helena. Zu Goethes Auffassung vom Schönen und der Realität des Realen im Zweiten Teil des Faust’, der demnächst in der Deutschen Vierteljahrsschrift erscheinen wird.

zu irgend etwas. Sie *sind*, *ereignen sich*, *geschehen*: nicht, im Sinne des *l'art pour l'art*, sich isolierend, sondern als umgreifendste Lebensmächte. Als eine solche Lebensmacht ist die Tragödie in ihrem Ursprungsbereich, dem Kult, hervorgetreten. Auch Kult hat nicht zu bessern, zu erziehen, moralisch zu wirken und zu läutern. Er *geschieht* und *wird vollzogen* und macht auf diese Weise etwas (das nicht näher beschrieben zu werden braucht) in das Leben der Menschen hinein offenbar. Als Kultspiel, das jede echte Tragödie ist, hat auch sie nichts zu bessern, zu läutern, zu erziehen. Es geht darum, daß auch die Tragödie *geschieht*, in das Leben der Menschen hinein geschieht und etwas in dieses Leben hinein offenbar macht (was man zu eng als 'lehren' mißversteht¹). Die Tragödie führt den von Lebenszwecken und Konventionen eingehegten Menschen an die Wahrheit des Wirklichen heran, die Tragödie *erschüttert*. Und indem sie mit der Urlust am Schrecklichen, das das Antlitz jener Wahrheit ist, und der Lust an der Klage schließlich auf die kathartische Lust der erleichternden Befreiung hinausgelangt, führt sie, mit ihrem Wesen ganz anderswohin gerichtet, um so mehr die Möglichkeit mit sich, daß sie dann und wann mit ihren Erschütterungen den Kern eines Menschen trifft, der aus diesem Angefaßtsein von der Wahrheit des Wirklichen in der Folge, vielleicht, verändert hervorgeht.

Die tragische Erschütterung ist es, die Aristoteles in der Dreiheit seiner Hauptbegriffe *φόβος*, *ἔλεος*, *κάθαρσις* umfaßt: Begriffe von schwer ausschöpfbarer Bedeutung — wie so viele seiner scheinbar nur empirischen Regeln entworfen »unter stiller Voraussetzung eines höheren Grundes²« und deshalb ebenso fähig wie darauf angewiesen, daß man sie 'suppliere'. Sie weisen, wie wir sahen, einerseits in den elementaren Vitalgrund der Menschennatur hinab, und sie sind eben darum andererseits den größten 'Realitäten' des Geschehens zugeordnet. GOETHE wußte darum, wenn er seinen Faust vor Gretchens Kerker-türe von einem »längst entwohnten *Schauer*«, von »der Menschheit ganzem *Jammer* angefaßt« sein läßt, und so nennt er auch im Zweiten Teil des Dramas das 'Schaudern', das er vom 'Erstarren' (*τὸ τάφος*) unterscheidet, »der Menschheit bestes Teil« und deutet es als das 'tiefe Gefühl des *Ungeheuren*'. Es scheint, dem *φόβος* als der Ur-Furcht ist als größte 'Realität' das Bedrohende, überwältigend Nahende, 'das Ungeheure' des Schicksals (*Daimon*) zugeordnet, dem

¹ Entsprechend werden auch die Dichter und Tragiker des fünften Jahrhunderts, die, wie der *σοφός* Pindar sagt, *Μοισῶν προφῆται* waren, in dieser ihrer religiösen Funktion mißverständlich als »Lehrer und Erzieher ihres Volkes« gedeutet: POHLENZ, NGG. 1920, 178, WILAMOWITZ, Griechische Tragödien XIV, Berlin 1923, 63 ff. — In dem Bilde, das WERNER JAEGER in der 'Paideia' vom Erziehertum der Dichter entwirft, ist der Begriff des Erzieherischen sehr weit gefaßt und zudem bei den Tragikern die Bedeutung der religiösen Verkündigung stark betont, z. B. Paideia I³, Berlin 1954, 323. 346 und sonst.

² So die vortreffliche Formulierung SOLGERS, Schriften 2, 546, mir bekannt durch BERNAYS a. O. 77.

ἔλεος, als dem elementar aufrührenden Jammer, die Übergewalt des Leidens, das 'vernichtet' (φθαρτικόν), und damit zugleich — sofern dies Leid den ἀνάξιος betrifft — jenes tragisch notwendige *Mißverhältnis* der 'Kakodaimonie'¹, in welcher sich die tragische Amphibolie des Weltwesens, der 'tragische Gegensatz' — 'nil contra deum nisi deus ipse' — erst eigentlich darstellt. Jener Lust jedoch, die sich als Lebensstimulanz der höchsten Art aus Schauder und Jammer mit der *κάθαρσις* erhebt, ist schließlich der in allen Vernichtungen und durch sie hindurch sich erweisende Bestand eines unerschütterlichen Horizonts des Göttlichen zugeordnet: jenes 'Und in diesem ist nichts, was nicht Zeus ist!' des Sophokles. — Auch eine Art Maßstab, scheint es, ist mit dem Letzten gegeben, eine strenge Linie gezogen zwischen echter Tragik und jeglicher Schauerdramatik: der alten handfesten wie der neueren, sich 'existenziell' gebärdenden, jenen bloß teuflischen Irrwahn und 'Höllenmaschinen', die, wenn sie auf der Bühne ihr Vernichtungswerk getan haben, auch den Zuschauer in einer Art Vernichtung, lediglich 'deprimiert' aus dem Theater entlassen.

Allein auf all dieses sei hier nur hingewiesen, wo es um die Klärung der Grundlagen ging. Doch mögen diese Andeutungen dem Mißverständnis der Lessinge unter uns und des Lessings in uns vorbeugen: wir hätten dem Aristoteles einen Rückfall ins Roh-Primitive oder 'Philisterhafte' zugemutet² oder seien selbst, indem wir jenen Ethizismus der Kunstbetrachtung ablehnten, nur wieder in reinen Ästhetizismus zurückgefallen. Unser Anliegen war, erneut zu zeigen, daß das nun einmal immer wieder dem Aristoteles unterlegte Begriffssystem der Ethik und Moral, auch wenn man diese weit faßt, immer noch viel zu eng ist, um die Erscheinung der Tragödie und ihre Wirkungsmacht zu fassen. Mit seiner Betrachtung der Dichtung *κατὰ φύσιν* hat Aristoteles vielmehr die Dichtung als genuine Lebenserscheinung auf das Total-Humane gegründet und vorgreifend den Hinweis darauf gegeben, daß irgendeine dualistisch aufgespaltene, humanitär-moralisierende, geschmäckerliche ('interesseloses Genießen'), spekulativ vergeistigende oder sensualistische Ästhetik das

¹ Der Begriff bei Aristoteles in der Poetik 1450a 18.

² Dies gegen WILAMOWITZ, Einleitung in die griechische Tragödie, Berlin 1921, 111 und nach vielen Jahren ähnlich: Griechische Tragödien XIV, Berlin 1923, 63. WILAMOWITZ hat das Weittragende der von ihm selbst als Schrecken und Rührung richtig erkannten Begriffe φόβος und ἔλεος (Gr. Tragödien XIV 61) doch wohl nicht voll ermesen und hing, was die *κάθαρσις* angeht, zu sehr an BERNAYS' 'pathologischer' Deutung als einer 'Entladung'. Seine Reserve gegen die 'Reinigung' ist deutlich spürbar. — Wie nah (und wie fern) LESSING dem Richtigen war, geht hervor aus seiner Bemerkung im 79. Stück der Hamb. Dramaturgie: »Wer wird leugnen, daß sie (die Opfer Richards III. von Weiße) unsern ganzen Jammer verdienen— Aber ist dieser *Jammer*, der mich mit *Schauern* an die Schicksale der Menschen denken läßt, dem Murren wider die Vorsehung sich zugesellt und Verzweiflung von weitem nachschleicht, ist dieser Jammer — ich will nicht fragen, Mitleid? — Er heiße, wie er wolle — Aber ist er das, was eine nachahmende Kunst erwecken sollte?«. — Man sieht, wie hier auch LESSINGS 'Laokoon' nachwirkt.

Wesen der Kunst und Dichtung gar nicht wirklich trifft, sondern daß die Kunst in wunderbarer Weise dasjenige Geistige ist, das, das Elementare mit umfassend und in ihm gründend, als eine ungeheure Macht des Lebens das ganze menschliche Gesamtgefüge: Leib-Seele-Geist in Einem betrifft und angreift. Es scheint, wir stoßen damit erst in den Bereich vor, in dem für die Griechen Kunst Kunst, Dichtung Dichtung und Tragödie Tragödie war — und auch uns vielleicht wieder erst ist (oder wird), wie verschiedene Anzeichen in den verschiedensten Teilen der Erde und den verschiedensten Zweigen der Kunst zu lehren scheinen. Und so mag es vielleicht auch für diese Dinge an der Zeit sein, wieder erkannt, anerkannt und womöglich sogar befolgt zu werden.

Tübingen

WOLFGANG SCHADEWALDT

PROBLEME DES PLATONISCHEN ION

Seitdem GOETHE in seinem gegen F. L. STOLBERG gerichteten Aufsatz »Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung« 1795 den Ion einer aristophanischen Szene verglich und SCHLEIERMACHER¹ seine Echtheit anzweifelte, ist das Urteil über die Stellung des Dialogs im Gesamtwerk Platons unsicher geblieben. Die von BEKKER, AST und ZELLER aufgenommenen Zweifel an der Echtheit verstummten allmählich. Aber auch dort, wo man sie nicht mehr teilte, blieb der Ion am Rande des platonischen Gesamtwerks stehen: wie schon GOETHE sah man in ihm Spott und Ironie ohne ernste denkerische Absichten wirksam. Bezeichnend für diese Entwicklung ist vor allem das Urteil von WILAMOWITZ, der zunächst den Ion für unecht erklärte², ihn dann aber im Platonbuch³ unter die Werke des »Jugendübermuts« stellte, in denen der frisch gewonnene Sokrates-Jünger noch zu Lebzeiten des Meisters dessen Gegenspieler verspottete. Mehr psychologisch als sachlich, als Abreaktion des Zwiespalts zwischen Dichter und Denker in Platon selbst, deutete auch P. FRIEDLÄNDER⁴ den Ion.

Der Ansatz als Jugendwerk, der gedankliche Schwierigkeiten des Textes ins Unverbindliche zu entrücken erlaubte, ließ sich auch durch äußere Indizien stützen. Anspielungen am Schluß des Dialogs über das Verhältnis von Ions Heimat Ephesos zu Athen und auf den Klazomenier Herakleides, der in Athen Stratege wurde (541 CD), wahrscheinlich auch auf die Einführung des Asklepieen-Agons in Epidauros in der Einleitung (530 A), weisen auf die Jahre

¹ Platons Werke I 2, 1805, 265.

² Herakles I¹ 12 Anm. 17. Aristoteles und Athen I 188 Anm. 4.

³ Platon I 130 ff. II 32 ff.

⁴ Platon II 1930, 128 ff.