

EINE VORPLATONISCHE KUNSTTHEORIE.

Die mutige Rücksichtslosigkeit, mit der v. Wilamowitz des Aristoteles Staat der Athener zergliedert hat, und in nicht geringerem Maße Finslers Buch über Platon und die aristotelische Poetik hätten eigentlich schon lange auch in der Analyse des letztgenannten Werkes Gesichtspunkte in den Vordergrund treten lassen sollen, die, so gut wie neuerdings in der handschriftlichen Überlieferung der Parisinus A° entthront wurde, auch an Vahlens klassischer Interpretation Correcturen anbrächten. Auch hier muß der Glaube, als wäre dies Werk aus einem Guß philosophisch durchgearbeiteten Denkens entstanden, einer schärfern Prüfung weichen. Es tut not, sich zu merken, daß Aristoteles Quellen verwendet hat, die nicht immer verarbeitet und einander angeglichen sind, daß die Fugen oft gar deutlich sind, wenn auch die groben Methoden, die man an spätere Schriftwerke ruhig anlegen mag, hier natürlich versagen, daß seine Terminologie absolut keine durchgehende und eindeutige ist, wie oft feierlichst verkündet wurde, daß vor allem die Schriften, die systematische Einführungen haben, große Diskrepanzen zwischen diesen und den Specialteilen aufweisen. Die aristotelische Systembildung (in modernem Auge seine größte Schwäche) vollzieht sich allerorten ungefähr nach der gleichen Schablone in äußerst raffinirter, aber völlig skrupelloser Benutzung des jeweiligen specialwissenschaftlichen Materials; nur in sich betrachtet sind diese Systeme aus einem Guß. So bieten die ersten drei Kapitel der Poetik, die eben diesem Zwecke dienen, keine weitem Schwierigkeiten: die platonische Mimesistheorie dient als äußerst praktisches Gerüst für alle musischen Künste inkl. Tanz; nur von der Auletik und Kitharistik fällt ein kleinerer Teil außerhalb des Bereiches der Nachahmung (1447 a 15). Wir werden uns an diese Ausnahme zu erinnern haben. Für diese Lehre ist bezeichnend die Klarlegung durch die bildende Kunst; denn von ihr geht sie ja eigentlich aus (1447 a 18; vgl. 1450 a 26; 1460 b 8; Politik VIII 1340 a 35).

5138 pat
HOWALD, E
1919

EINE VORPLATONISCHE KUNSTTHEORIE.

Die mutige Rücksichtslosigkeit, mit der v. Wilamowitz des Aristoteles Staat der Athener zergliedert hat, und in nicht geringerem Maße Finslers Buch über Platon und die aristotelische Poetik hätten eigentlich schon lange auch in der Analyse des letztgenannten Werkes Gesichtspunkte in den Vordergrund treten lassen sollen, die, so gut wie neuerdings in der handschriftlichen Überlieferung der Parisinus A^c entthront wurde, auch an Vahlens klassischer Interpretation Correcturen anbrächten. Auch hier muß der Glaube, als wäre dies Werk aus einem Guß philosophisch durchgearbeiteten Denkens entstanden, einer schärfern Prüfung weichen. Es tut not, sich zu merken, daß Aristoteles Quellen verwendet hat, die nicht immer verarbeitet und einander angeglichen sind, daß die Fugen oft gar deutlich sind, wenn auch die groben Methoden, die man an spätere Schriftwerke ruhig anlegen mag, hier natürlich versagen, daß seine Terminologie absolut keine durchgehende und eindeutige ist, wie oft feierlichst verkündet wurde, daß vor allem die Schriften, die systematische Einführungen haben, große Diskrepanzen zwischen diesen und den Specialteilen aufweisen. Die aristotelische Systembildung (in modernem Auge seine größte Schwäche) vollzieht sich allerorten ungefähr nach der gleichen Schablone in äußerst raffinirter, aber völlig skrupelloser Benutzung des jeweiligen specialwissenschaftlichen Materials; nur in sich betrachtet sind diese Systeme aus einem Guß. So bieten die ersten drei Kapitel der Poetik, die eben diesem Zwecke dienen, keine weiteren Schwierigkeiten: die platonische Mimesistheorie dient als äußerst praktisches Gerüst für alle musischen Künste inkl. Tanz; nur von der Auletik und Kitharistik fällt ein kleinerer Teil außerhalb des Bereiches der Nachahmung (1447 a 15). Wir werden uns an diese Ausnahme zu erinnern haben. Für diese Lehre ist bezeichnend die Klarlegung durch die bildende Kunst; denn von ihr geht sie ja eigentlich aus (1447 a 18; vgl. 1450 a 26; 1460 b 8; Politik VIII 1340 a 35).

Als wichtigstes Einteilungsprinzip dienen die Mittel der Nachahmung: Harmonie (dafür ohne Unterschied μέλος 1447 b 25), Rhythmus, Wort (λόγος), und zwar letzteres wieder zweigeteilt in ungebundene Rede (λόγοι ψιλοί) und gebundene (μέτρα 1447 a 29) — alles auf platonischen Fundamenten, wie Finsler gezeigt hat. Durchaus folgerichtig wird ferner in cap. 4 die Freude an der Mimesis als angeboren betrachtet; nur ganz nebenbei, als wäre das längst bekannt und selbstverständlich, wird dann auch der Sinn für Harmonie und Rhythmus als ἔμφυτος bezeichnet (1448 b 20), d. h. in seltsamer Weise Unterabteilungen der Mimesis der Gesamtmimesis parallel gestellt, und ein Klammersatz erklärt das μέτρον, das vorher nicht nur als eine Species des λόγος definirt, sondern einmal geradezu für λόγος gebraucht wurde (1447 b 25), als μόριον τῶν ἑνθymῶν. Offensichtlich haben diese neuen Angaben mit den vorhergehenden Aufstellungen nichts zu tun, sie widersprechen ihnen und spiegeln eine andersgeartete Kunsttheorie wider. Der Zwiespalt geht mehr oder weniger durch die ganze Poetik hindurch; seinen eindringlichsten Ausdruck findet er in der Tragödiendefinition 1449 b 24 ff. Ihr Anfang baut auf der Mimesistheorie auf, ja direkt auf cap. 1—3 der Poetik, während ihr letzter, vielumstrittener Satz von der Katharsis aus einer andern Sphäre stammt. Welche immer diese sei, so läßt sie sich doch keinesfalls aus der angeborenen Freude an der Nachahmung herleiten, die mit der Lernbegier identisch sein soll, sondern sie ist ein seelischer Proceß völlig irrationaler Natur. Die Poetik selber bietet uns nachher nicht mehr viel neues Material. Aus den Einzelausführungen, die sich auch nicht sehr überzeugend an die aus der Mimesistheorie resultierenden Abschnitte bis 1452 a 1 anschließen, sehen wir nur, daß ἔλεος und φόβος, die bekannten Erreger der Katharsis, durch ἔλεινά und φοβερά πράγματα, mitleid- und furchterweckende Handlungen¹⁾, erzielt werden sollen²⁾ und daß das Resultat von Mitleid und Furcht eine ἡδονή sein muß (1453 b 12). Ferner läßt sich noch feststellen, daß durch ἔλεος und φόβος der Kreis der παθήματα nur umschrieben, nicht vollständig wiedergegeben ist; so wird er (1452 b 38) durch die dem ἔλεος sehr verwandte φιλανθρωπία erweitert; der Streit um

1) Vgl. Rhetorik II 1382 b 26.

2) Die drei wichtigsten Mittel sind ἀναγνώρισις, περιπέτεια und πάθος (= πρᾶξις φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά 1452 b 11), alle drei wie längst bekannte Dinge aufgeführt lange bevor sie definirt werden.

das *τοιούτος* in der Tragödiendefinition ist doch recht unfruchtbar gewesen; so beschaffene Leidenschaften, Leidenschaften, die so beschaffen sind wie Mitleid und Furcht, sind eben die genannten und ähnliche, wie Lessing ganz richtig deutete. Alle diese Dinge sind aber für Aristoteles durchaus in zweite Linie gerückt; das führende Princip ist die aus der Nachahmungslehre heraus aufgestellte Theorie von der Einheit der Handlung im weitesten Sinne. Mitleid und Furcht werden immer wieder in den Zwang des einheitlichen Mythos commandirt (1453 b 12). So bekommt auch ein Wort, das, wie eine Poetikstelle¹⁾ beweist, ebenfalls der fremden Sphäre angehört, bereits einen etwas geringschätzigen Klang, nämlich das Wort *ψυχαγωγία*, so daß Aristoteles vom scenischen Apparat (*ὄψις*) sagen kann: *ψυχαγωγικὸν ἢ ὄψις, ἀτεχνώτατον δέ* (1450 b 17). Ja selbst *τραγικός* gehört einer andern Anschauungsschicht an, da ein Unterschied zwischen der *τέχνη* (hier *οἰκονομία*) und dem *τραγικόν* als möglich angenommen wird, indem von Euripides gesagt wird²⁾: *εἰ καὶ τὰ ἄλλα μὴ εὖ οἰκονομεῖ, ἀλλὰ τραγικώτατός γε τῶν ποιητῶν φαίνεται*; wie überhaupt dieses 13. Kapitel voll Polemik ist gegen irgendeinen Unbekannten, von dem wir nur so viel wissen, daß es nicht Plato ist. Selbst ein Einteilungsprincip nach dieser fremden Methode scheint durch oder, wie wir sehen werden, eines, das sich wenigstens mit ihr abfindet, nämlich das in *παθητικά* und *ἠθικά* *τραγωδία* 1455 b 34³⁾. Im ganzen sehen wir also einzelne, wie uns scheinen will, eingesprengte, fremde Bestandteile, die freilich nicht notwendigerweise unter sich zusammenhängen müssen, ja sicher z. T. weitverbreiteten populären Anschauungen angehören. Doch der Kreis um die Katharsis herum kann diesen nicht zugerechnet werden und verdient eine genauere Verfolgung.

Von jeher hat man das 8. Buch der Politik zu Hilfe gerufen, um mit ihm die Probleme der Poetik zu lösen. Nur ist dieselbe leider noch viel complicirter als die Poetik, noch viel schichten-

1) *τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἢ τραγωδία . . . αἳ τε περιπέτεια καὶ αἱ ἀναγνώσεις* 1450 a 33.

2) 1453 a 29. Wichtig ist auch 1456 a 21 von den Peripetien: *τραγικὸν τοῦτο καὶ φιλόπλοον*. Bei diesem Wort liegt freilich populäre Ausdruckweise vor, vgl. *σεμνὸν καὶ τραγικόν* Rhetor. III 1406 b 8, Metaph. II 353 b 1 (aber *τραγικόν* als Gegensatz von *μιαρόν* 1453 b 39, was seinerseits wieder Gegensatz von *ἐλεεινόν* und *φοβερόν* ist 1452 b 36).

3) Paralleles beim Epos im 24. Kapitel (1459 b 9).

reicher, wobei wir gar nicht recht ansehen können, ob diese Schichten zeitlich auseinanderstehenden Anschauungen des Verfassers entsprechen oder ihren Ursprung verschiedenen Quellen verdanken, also gleichzeitig sind¹⁾. Zuerst treten wir an das 3. Kapitel heran. Erziehungsfragen sind sein Thema. Wozu treibt man *μουσική*? In sehr unscharfer Weise wird freilich in allen diesen Abschnitten Kunstlehre und Erziehungslehre gemischt. Vor allem wird festgestellt, daß die Musik (das Wort Poesie fällt in den erhaltenen Partien nie) jetzt hauptsächlich *ἡδονῆς χάριν* getrieben wird, ursprünglich aber in die Erziehung eingesetzt wurde wegen der *σχολή*. Beide Ausdrücke werden sogleich durch Synonyma begrifflich erweitert, die herzusetzen sehr wertvoll sein kann. Das einstweilen Unwichtigere nehme ich voran, die *σχολή*. Ihr entspricht *τέλος* (wie unendlich häufig), ferner *διαγωγή*, und zwar in den beiden Verbindungen *ἡ ἐν σχολῇ διαγωγή* (1338a 21) und *ἡ ἐν τῇ διαγωγῇ σχολή* (1338a 10). Beide sind correct, vgl. Susemihl, Anm. 921 seiner Politikausgabe. *διαγωγή* = *ἐλευθέριος διαγωγή*²⁾ hat also im zweiten Fall eine Bedeutung, die an *φιλοσοφία* fast herankommt, etwa 'höchste Geistesbefriedigung' (Susemihl). Nun dem *ἡδονῆς χάριν* entspricht 1337b 35 *παίζοντας*, 1337b 38 findet sich dann auch *παιδιαί*, dann *ἀνάπαυσις* für den inneren Proceß³⁾. Wir haben also unzweifelhaft eine Zweiteilung des künstlerischen Genusses, 1. Wirkung auf die *σχολή*, was eben von den Neueren vergessen wird, und 2. eine anapaustische Wirkung. Das Ganze schließt mit der Angabe, daß die *παιδιά* (also die zweite Kategorie) *φαρμακείας χάριν* sei. Alle diese Ausdrücke sind absolut aristotelisch, in seiner Hauptlehre verankert; zum größten Teil braucht sie auch Plato schon ganz ähnlich, was uns hier weiter nicht interessirt. Die Anapausis ist das Correlat zur aristotelischen Energievorstellung⁴⁾, die Lustbetontheit der Anapausis wird auch

1) Vgl. J. Bernays schöne Untersuchungen zu den ersten drei Büchern (1872).

2) 1339b 5. Wie sehr das Wort aber vieldeutig ist, wird gerade in diesem Zusammenhang deutlich, da Aristoteles sogar sagen kann *διαγωγή μετὰ παιδιᾶς* Nic. Eth. IV 1127b 34.

3) *ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν · τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας* 1337b 38.

4) *Περὶ ὕπνου* 455b 18: *τὴν δ' ἀνάπαυσιν παντὶ τῷ πεφυκότι κινεῖσθαι, μὴ δυναμένῳ δ' αἰεὶ καὶ συνεχῶς κινεῖσθαι, μεθ' ἡδονῆς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ὠφέλιμον*; für *κινεῖσθαι* steht in ganz ähnlichem Zusammenhang *ἐνεργεῖν* 458a 29.

Nic. Eth. VIII 1160 a 24 hervorgehoben. Anapausis für *παιδιά* findet sich auch Nic. Eth. X 1176 b 34, auch hier ist die Anapausis dem *τέλος* gegenübergestellt¹⁾. In *περὶ οὐρανοῦ* 284 a 33 wird *ἀνάπαυσις* mit *ἄνεσις* gleichgesetzt; damit kommen wir auch zur *συντονία*; beides, d. h. eben die Auffassung der Seele als einer gewissen Spannungslage, echt aristotelische Begriffe, vgl. *περὶ ζώων γεν.* V 788 a 9. Daß die *συντονία* schmerzbetont ist, im Gegensatz zur *ἄνεσις*, zeigt Rhetorik I 1370 a 12. Auch *φαρμακεία* oder *ιατρεία* als psychischer Vorgang fehlen in andern Werken nicht, sowenig wie übrigens bei Plato. Nach der Nikomachischen Ethik sind die irdischen *ἡδοναί* *ιατρεῖαι* der *λύπαι*²⁾; VIII 1154 b 11 ff. läßt er sich ausführlich über die seelische *ιατρεία* aus. Die stärkeren Einflüsse töten nach seiner Lehre die schwächern, so daß er an einer andern Stelle des gleichen Werkes (II 1104 b 17) geradezu die für uns später noch wichtige Äußerung tun kann: *αἱ δὲ ιατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασιν γενέσθαι*, vgl. VIII 1154 b 13 *ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τ' ἐναντία [καὶ ἡ τυχοῦσα]*. Daß der Gedanke an Medikamente zugrunde liegt, zeigt, neben dem Ausdruck *φαρμακεία*, in dem eben angeführten Abschnitt der Ethik der Satz über die Melancholiker 1154 b 11; daher kann er auch (freilich in gewissem Grade vielleicht vom platonischen Sophistes abhängig) 1104 b 16 die *κολάσεις* als *ιατρεῖαι* bezeichnen. Immerhin, wenn wir einen Augenblick daran denken möchten, die Katharsis der Poetik, deren medizinische Grundbedeutung seit Jacob Bernays ein Gemeinplatz geworden ist, mit den letztgenannten Anschauungen zu identificiren, so hindert uns sogleich die Überlegung, daß die Katharsis ja keineswegs durch die Gegensätze stattfindet, sondern gerade durch *ὁμοία*.

Damit ist das Material des 3. Kapitels vorgelegt. Das 5. nimmt die Sache wieder auf³⁾. Wenn wir es genauer ansehen, so bringt es wohl mancherlei Neues, aber die Frage, die in Kapitel 3 erörtert wurde, wird durchaus von neuem behandelt, auf neuer Basis und durchaus nichts als bekannt vorausgesetzt; auch tritt die Er-

1) Ausnahmsweise ein paar platonische Parallelen: *ἀνάπαυλα τῆς σπουδῆς ἢ παιδιὰ* Phil. 30 E, *παιδιᾶς καὶ μουσικῆς* Polit. 268 B, *παιδιᾶς ἔνεκα καὶ ἡδονῆς* Kritias 115 B.

2) VII 1154 a 26 ff. Im Gegensatz zu den *ἡδοναί* der Philosophie kann er diese irdischen geradezu nennen *ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ιατρείας ἔνεκα*.

3) Ausdrücklich 1339 a 12 *περὶ δὲ μουσικῆς ἕνα διηπορήσαμεν*; während anderseits der Vorverweis Ende Kap. 3 seine Erfüllung im Erhaltenen nicht zu finden scheint.

ziehungsfrage, die nach modernen Erklärern das 5. Kapitel beherrschen soll, bald wieder in den Rahmen der allgemeinen Kunsttheorie ein ¹⁾, wenn auch einzelne Abschnitte (wie 1339 a 29 ff.) mehr an dieses pädagogische Ziel zu denken scheinen. Während Kapitel 3 gar keine Beziehungen zu Plato aufweist, außer in den Termini (Finsler irrt mit *παιδιά* S. 103, das ist echt aristotelische Anschauung), so gibt jetzt die Anlehnung an die platonischen Gesetze und zugleich die Polemik gegen sie ein neues Einteilungsprinzip; diesmal handelt es sich um eine Dreiteilung. Neben *παιδιά* und seine Synonyma einerseits und die *διαγωγή* (jetzt wird direkt dieser Ausdruck verwendet) andererseits treten die *ἡθικὰ μέλη*. Da diese allein für die Erziehung in Betracht kommen, heißt dieser dritte Vorgang künstlerischer Beeinflussung gegen Ende unseres Abschnittes einfach *παιδεία*. Die ersten beiden sind unzweifelhaft identisch mit denen von Kapitel 3. 1339 a 16 heißt es: soll man sich mit Musik beschäftigen *παιδιᾶς ἔνεκα καὶ ἀναπαύσεως* ²⁾ oder *πρὸς διαγωγὴν καὶ πρὸς φρόνησιν* (26); dazu kommt später (1339 b 4) noch der Ausdruck *εὐημερία*. *φρόνησις* ist in der platonischen Bedeutung verwendet ³⁾ wie Topik 163 b 9 (vgl. *Analyt. post.* 141a 7) = *φρόνησις κατὰ φιλοσοφίαν*. In der eben genannten Stelle 1339 a 26 liest man nach *πρὸς φρόνησιν* noch die seltsame Bemerkung: *καὶ γὰρ τοῦτο . . . θετέον τῶν εἰρημένων*, als ob Kapitel 3 nicht existierte. Zwischen den beiden uns bekannten Theorien drin steht nun aber als Neues: *ἢ πρὸς ἀρετὴν τι τείνειν τὴν μουσικὴν, ὥς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποίον τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποίον τι ποιεῖν*. Hierauf wird für alle diese drei Wege die Frage aufgeworfen, ob zu dem jeweiligen Ziel eigene Ausübung der Musik zu empfehlen sei oder nicht. Diese Frage wird nachher nur für die ethische Musik bejaht, für die übrigen Zweige verneint. In einem dazwischentretenden Abschnitt stehen wir wieder vor der Hauptfrage (1339 b 13): *τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγὴν*, worauf die Antwort lautet: alle drei. Mit deutlicher Polemik gegen Plato wird besonders die

1) Gleich am Anfang: *τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς* (1339 a 15), nachher dann ganz deutlich.

2) Auf gleiche Stufe gestellt mit *ἔπος* und *μέθη*, alle drei *μέριμναν παύουσιν*.

3) Vgl. *Phaedon* 69 B.

Anapausis unterstrichen. Die Begründung ist aber zu bemerken: *ἡδονή*, die ja in der Musik liegt, gehört sowohl zur *ἀνάπαυσις* (die ja eine *ιατρεία τῆς διὰ τῶν πόνων λύπης* ist) als zur *διαγωγή*; zu beiden tritt die Musik also mehr als ein Aggrediens dazu, vor allem zur *διαγωγή*, die ihre eigene *ἡδονή* schon in sich hat. Sodann spricht er ausführlich über den ethischen Einfluß — das ist ja neu —, alles in Anlehnung an Plato. Daß es einen solchen gibt, erweisen die Tatsachen: die Mele des Olympos enthusiastmiren die Menschen, bringen sie außer sich. Auch das hat mit der Katharsis nichts zu tun, wo ja im Gegenteil Ruhe eintreten müßte (*κατάστασις* 1342 a 10), während durch Olympos geradezu ein *πάθος* der Seele erzeugt wird, wie Aristoteles ausdrücklich dazu bemerkt¹⁾. Überhaupt wirken in diesem Zusammenhang die Melodien ansteckend, nicht kathartisch (1340 a 10). Diese ethische Wirkung, zu deren Beweis er den Enthusiasmus angeführt hat, beruhen nun ganz auf der Mimesislehre, deren Spuren wir in der Politik damit zum ersten Male entdecken. Die *μέλη* und *ἁρμονίαι* sind Nachahmungen der menschlichen Charaktere; zwar braucht er nur das allgemeine Wort *δμοιωματα*²⁾, aber sofort tritt wieder der Vergleich mit der bildenden Kunst ein (1340 a 25); doch stehen auch diese in weitem Abstand von den Anschauungen von Kapitel 4 der Poetik, da hier behauptet wird, daß auch das Original angenehm sein müsse, wenn die Abbildung es sei.

Das 6. Kapitel bringt uns dann weiter. In der Untersuchung, welche Instrumente für die Erziehung passend seien, d. h. ethische Rhythmen und Melodien erzeugen können, gelangt Aristoteles zur Ablehnung der Flöte, wie übrigens einiger anderer *ὄργανα* (1341 a 40), die er als *τὰ πρὸς ἡδονὴν συντείνοντα* bezeichnet. Die Flöte speziell wird als nicht *ἡθικόν*, sondern als *ὀργιαστικόν* bezeichnet (1341 a 22), ein Ausdruck, der später noch erweitert wird durch *παθητικόν* (1342 b 3). Davon ist das erstere kein platonischer, noch ein aristo-

1) Freilich ist Olympos identisch mit den kathartischen „phrygischen Melodien“, die Aristoteles nachher anführt (1342 b 1); doch darf man trotzdem die beiden Stellen nicht combinieren; es liegen ihnen ganz verschiedene Anschauungen zugrunde (vgl. Plato Symp. 215 C ff.; *κατέχεσθαι* = *κατακώχιμος* 1342 a 8).

2) 1340 a 18 und 32. *Μίμησις* kommt auch einmal vor, aber in ganz dunklem Zusammenhang 1340 a 12 — eine Erwähnung des Dramas mitten in diesen die Musik betreffenden Partien.

telischer Ausdruck, das letztere dient, wie oft mit *καί* verbundene Ausdrücke¹⁾, zur Erklärung des ersteren und ist vor allem als rhetorischer Begriff verbreitet, bezeichnet aber überhaupt den Zustand einer Seele, die *πάθη* hat, oder, wie hier, etwas, was in einer Seele *πάθη* erregt²⁾. Dann fährt er fort, die Flöte soll eher angewendet werden, wenn *κάθαρσις* erzielt werden soll, als wenn man auf *μάθησις* ausgehe. Damit sind wir endlich bei dem gesuchten Wort angelangt; wir ersehen einstweilen, daß es einen Gegensatz ausdrückt zur ethischen Beeinflussung.

Im 7. Kapitel, das nunmehr die Untersuchung bringt oder bringen soll (1341b 20), welche Rhythmen und Melodien in die Erziehung aufzunehmen seien, also auf Ähnliches hinauswill wie das 6. für die Instrumente (im übrigen spricht hier Aristoteles mehrmals von Fachquellen, die er benutze, 1341b 22. 28. 33), wird die Einteilung der *μέλη* in *ῥηθικά*, *πρακτικά* und *ἐνθουσιαστικά*, die *τινές* aufgebracht hätten, angenommen und dieselbe als Grundlage gebraucht für die drei Musikwirkungen; vorsorglich wiederholt er diese noch einmal: *καὶ γὰρ παιδείας ἔνεκεν καὶ καθάρσεως τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν*. Alles ist bekannt; niemand wird bezweifeln dürfen, daß *κάθαρσις* jetzt an Stelle jener Ausdrücke wie *παιδιά*, *ἀνάπανσις* etc. getreten ist — niemand, sage ich, der diese vielumstrittene Stelle im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden interpretiert. Ebenso wird es einleuchten, wenn ich den Sachverhalt so ausdrücke, daß Aristoteles den ihm eigentlich fremden Ausdruck Katharsis jenen genannten Termini seiner Kunstsprache, daß er den Vorgang der Katharsis den Vorgängen seiner einen Kategorie gleichsetzt. Das wird noch ausdrücklich bestätigt, obgleich es eigentlich gar keiner Bestätigung mehr bedarf, durch 1342a 10, wo *ἰατρεία* und *κάθαρσις* parallel gestellt sind. Doch sind wir damit erst am Anfang aller Schwierigkeiten. Nach dem Wort Katharsis schiebt Aristoteles ein: *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἀπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον* und nach *διαγωγὴν*: *πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπανσιν*. Dieser letzte Satz ist nun einfach falsch; wir können Freiheiten in der Terminologie für Aristoteles annehmen, soviel wir wollen — *διαγωγὴ* hier in einem andern Sinne zu fassen als in allen den

1) Vgl. Vahlen in der Mantissa zur Poetik³ p. 113.

2) Vgl. Theophrast Frgm. 91 W.: *τὴν ἀκουστικὴν αἰσθησιν Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησιν πασῶν*.

damit zusammenhängenden Abschnitten vorher, geht nicht an, jene *διαγωγή* kann aber doch unmöglich mit *ἀνάπαυσις* und *ἄνεσις* auf eine Stufe gestellt werden, diese ganze Bemerkung muß vielmehr zu *κάθαρσιν* gehören; er darf zu *κάθαρσις* dieses *ἀπλῶς* (= *ἀδιαρίστως*, vgl. Bonitz, Ind. Arist. p. 77) hinzufügen, wenn er schon noch diese zwei Parallelausdrücke dazusetzt, ja im Grunde ist eine bescheidene Erklärung des Wortes *κάθαρσις* dringend vonnöten. Was ich also fordere, ist eine Umstellung, in der es am Schlusse des Satzes hieße: *τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν*; vorher würde dann Aristoteles den neuen, in einer ganz begrenzten Bedeutung gebrauchten Ausdruck *κάθαρσις* durch gewöhnliche, außerdem am Anfang seiner Untersuchung gebrauchte Termini erklären. Damit sind aber auch nur die Schwierigkeiten, die für uns wichtig sind, noch lange nicht erledigt. Aristoteles fährt fort: alle Harmonien muß man gebrauchen, aber nicht alle auf dieselbe Weise, sondern *πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἡθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασις ἐτέρων χειρουργούντων*¹⁾ *καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς*. Von diesen scheinen die ersteren im folgenden nicht weiter mehr erwähnt zu werden²⁾ — doch ist das alles wirklich sehr fraglich. Genau spricht er nur von den *ἐνθουσιαστικαῖς*. Alle Menschen leiden an *πάθη* ihrer Seele, die einen mehr, die anderen weniger; solche *πάθη* sind *ἔλκος* und *φόβος*, auch Enthusiasmus. *ἔλκος* und *φόβος* sind die typischsten Eigenschaften, der Enthusiasmus wird nur angeführt, um den Namen *ἐνθουσιαστικαῖς* zu erklären³⁾. Alle diese *παθητικοί*, alle *κατακώχιμοι* werden durch diese *μέλη ἐξοργιάζοντα* gereinigt und erleichtert⁴⁾ *μεθ' ἡδονῆς*. Im übrigen fallen für Aristoteles in diesem Abschnitt zwar *μέλος* und *ἁρμονία* meist zusammen, aber doch nicht ganz⁵⁾, deshalb wird auch noch (1342a 15) ausdrücklich

1) Unzweifelhaft richtig; für *διαγωγή* und *ἀνάπαυσις* ist Selbstbetätigung ja abgelehnt worden.

2) Sie scheinen an und für sich klar zu sein, z. B. kriegerische Musik.

3) Schon dieser Sachverhalt spricht gegen die Behauptung Rohdes, *Psyche* II S. 48 Anm.

4) *κουφίζειν* 1342a 14 ein gewöhnliches aristotelisches Wort für psychische Vorgänge (vgl. Nic. Eth. IX 1171a 29), dient also zur Erklärung des *καθαίρειν*.

5) Vgl. 1341b 35 *καὶ τῶν ἁρμονιῶν τὴν φύσιν πρὸς ἕκαστα τούτων οἰκείαν ἄλλην πρὸς ἄλλο μέρος* (Unterabteilung der *μέλη*) *τιθέασιν*. *Melos*

bemerkt, daß auch τὰ μέλη τὰ καθαρτικά, nicht nur die entsprechenden ἁρμονίαι eine unschädliche Freude bereiten; ähnlich auch 1342 a 29. Daß eine Anzahl Melodien also nicht ethisch sind, daran mag sich Aristoteles in jenen Worten am Anfang der Poetik erinnert haben, wo nur ἡ πλείστη der Instrumentalmusik unter die nachahmenden Künste gerechnet wurde.

So hat sich als das Centrum dieser fremdartigen Begriffe doch wohl deutlich das Wort Katharsis erwiesen. In ihm haben wir das Neue, das, was von der sonstigen Lehre des Aristoteles abweicht und nur obenhin in sie hineingearbeitet ist. Unzweifelhaft stehen die beiden Stellen über Katharsis im Zusammenhang miteinander, aber sie sind nicht Zeugen einer internen Weiterentwicklung, sie stehen nicht so miteinander in Verbindung, daß die eine die Conceptionsstufe dieser Idee repräsentirte, die andere ihre Ausbildung, sondern sie stehen auf gleicher Stufe und leiten sich irgendwo anders her. Fassen wir noch einmal zusammen, wie diese Theorie lautet, bevor wir uns auf die Suche nach der Herkunft machen. Es sollen nach ihr die Musik und gewisse poetische Kunsttypen derartig auf die Seele einwirken, daß sie durch die Erweckung gewisser Leidenschaften, deren Vertreter Mitleid und Furcht sind, die Menschen von ebendiesen Leidenschaften reinigen, d. h. der Vorgang läßt sich kaum anders denken, als daß durch künstliches, beschleunigtes Herbeiführen dieser παθήματα diese in unschädlicher Weise zur Entladung gebracht und dadurch der Mensch für einige Zeit von ihnen befreit wird. Doch sind das einstweilen nur Arbeitshypothesen, die uns die Möglichkeit geben sollen, den Herkunftsort dieser These zu ermitteln. Zuerst werden wir natürlich an Plato denken und, wie Finsler es getan, platonische Anfänge in der aristotelischen Theorie ausgebildet sehen. Drei Möglichkeiten können uns, wenn wir uns nun zu Plato wenden, entgegenreten, entweder 1. hat Plato die Katharsislehre selber bis zu einem gewissen Grade verarbeitet oder 2. er hat sie wenigstens gekannt oder 3. er hat sie nicht gekannt oder wenigstens nimmt er keine Notiz von ihr und ein Dritter nach Plato und vor Aristoteles (schematisch gesprochen) ist ihr Urheber. Punkt 1 kommt nach unserer Auffassung der Stellung des Aristoteles außer Betracht;

und Harmonia, bald das eine, bald das andere Wort auch Poetik Kap. 1—3; im 6. Kapitel, gerade nach der Tragödiendefinition, findet sich aber einmal ὁρθὸς καὶ ἁρμονία καὶ μέλος 1449 b 29.

im Falle von 2 wird die Stellungnahme Platos natürlich rein ablehnend sein, da die Katharsis ja vernunftwidrig ist — wir müssen also auf reine Polemik gefaßt sein; auf alle Fälle wird die Untersuchung hier viel complicirter als bei Aristoteles, weil die Durcharbeitung eine intensivere ist; ist ja doch, dem Stilcharakter entsprechend, auch die Polemik gegen bekannte Größen wie Antisthenes und Isokrates äußerst schwierig zu umgrenzen.

Halten wir uns zuerst an das Wort Katharsis¹⁾. Da zeigt sich uns gleich die Schwierigkeit, daß das Wort ja gar nicht eindeutig ist. Der Begriff der körperlichen Säuberung hat in der religiösen Sprache (sowohl im gewöhnlichen Götterdienst als speciell in den Mysterien) zu einer Bedeutung geführt, die das Lateinische mit *lustratio* wiedergibt²⁾. Diese Bedeutung ist die absolut herrschende in allen Dialogen der Früh- und Mittelzeit, wo ja überhaupt Anspielungen auf die Mysterien sehr häufig sind. Deutlich wird dies vor allem Phaedon 69 BC, wo *καθαρός* und *κάθαρσις* nebeneinander gebraucht sind³⁾; mit diesem *καθαίρεσθαι* geht parallel *ἀφοσιοῦσθαι*⁴⁾. Daneben ist Plato natürlich der rein medicinische Gebrauch des Wortes bekannt, wo *καθαίρεσθαι* von allen Evakuationen gebraucht wird, vom Ausscheiden aller *περιττώματα*, *ἃ τοῦ νοσεῖν αἴτια τοῖς σώμασιν*⁵⁾, seien diese Ausscheidungen natürlicher Art oder künstlich herbeigeführt⁶⁾ (Erbrechen, Stuhl, Urin, Schröpfen, Menstruation). Daß ihm die Doppelfunktion des Ausdruckes bewußt ist, zeigt er im Kratylos 405 A: *ἡ κάθαρσις καὶ*

1) *ψυχαγωγία* im Sinne einer irrationalen Beeinflussung (von der Rhetorik) findet sich Phaedrus 261 A. 271 C; natürlich auch mit einer spöttischen Nuance. Ganz in diesem Geiste weitergebildet ist die Verwendung bei Strabo I 3 p. 16: *οὐ ψυχαγωγίας χάριν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφροτισμοῦ*.

2) Vgl. z. B. bei Aristoteles selber Poetik 1455 b 15.

3) Vgl. Phaedrus 244 E, Staat II 364 E. Weiterbildungen aus dieser religiösen Verwendung übertragen auf seine Philosophie sind Stellen wie Phaedon 67 B *κάθαρσις τὸ χωρίζειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος* und 82 D *λύσις καὶ καθαρός τῆς φιλοσοφίας*; siehe die Neuplatoniker.

4) Phaedrus 242 C; vgl. die Spätern.

5) Aristot. *π. ζῶων γεν.* II 738 a 29; über den bei *κάθαρσις* stehenden Genetiv des Stoffes siehe Bernays, *Zwei Abh.* S. 92.

6) Galen, *Epid.* 498, 22 (XVII 167) *καθάρσεις γὰρ εἶωθεν* (Hippokrates) *ὀνομάζειν οὐ μόνον τὰς ἐπὶ φαρμάκου γιγνομένας, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ τῆς φύσεως*.

*οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν*¹⁾. Nicht uninteressant ist für uns auch die Definition, die er von der medicinischen Katharsis im Staat gibt (567 C): anschließend an das Wort *καθαρός* sagt er dort von den Ärzten: *τὸ χείριστον ἀφαιροῦντες λείπουνσι τὸ βέλτιστον*, eine Definition, die sich mit der im Sophistes deckt (226 D, vgl. 227 D): *τῆς δὲ καταλειπούσης μὲν τὸ βέλτιον διακρίσεως, τὸ δὲ χεῖρον ἀποβαλλούσης*. Doch ist dieser letzterwähnte Abschnitt nun freilich ganz anders als die vorher citirten. Um die Sache von vornherein mit dem rechten Namen zu benennen, so bemerke ich zum voraus, daß er Anschauungen verrät, die wir als pythagoreisch zu bezeichnen pflegen. Schon 226 E wird die *κάθαρσις τοῦ σώματος* als durch Medicin und Gymnastik erzielt aufgeführt. Nun ist ja bekannt, wie sehr die Diätetik und damit in Verbindung die Gymnastik (das Wort Gymnastik dient im ältern Griechisch überhaupt oft für das erstere) der wichtigste Teil der medicinischen Behandlung der Pythagoreer war²⁾. 227 C werden als etwas ganz Bekanntes die *καθάρσεις τῆς ψυχῆς* angeführt, die freilich noch im religiösen Sinn verstanden werden könnten, wenn nicht Plato selber nachher genauer beschreibe, aus welcher Sphäre dieser Ausdruck stamme. Es handelt sich (227 D) um Reinigung von zwei Arten von *κακία* (dies wäre ja durchaus der Lustration auch möglich); aber der Vergleich zwischen *νόσος* und *αἷσχος* auf der einen Seite mit *πονηρία* und *ἄγνοια* andererseits weist auf medicinische Auffassung hin, auf Pythagoras aber die Erklärung der letzteren durch *ἀμετρία*, ihres Gegenteils durch *συμμετρία* (228 C)³⁾, um so deutlicher, je mehr damit rein platonische Vorstellungen (*πᾶς ἄκων πονηρός*) verbunden sind. Die anschließenden Ausführungen interessiren uns nicht, obwohl sich vielleicht auch über den Namen *κολαστική* für diejenige Heilmethode, die gegen die *πονηρία* angewendet wird, etwas sagen ließe; denn

1) Vgl. Gesetze 735 A. 628 C. Übrigens haben auch die Neuplatoniker in ihrer noch zu besprechenden reichen Katharsisliteratur diese Unterschiede wohl erkannt, Proclus zum Alcib. p. 174 Cr. erklärt, es gäbe bei Plato drei Katharseis, 1. *τελεστική*, 2. durch Philosophie (ursprünglich aus 1 hergeleitet), 3. *ἡ διὰ τῆς ἐπιστήμης ταύτης τῆς διαλεκτικῆς εἰς ἀντίφασιν περιάγουσα καὶ τὴν ἀνωμαλίαν ἀπελέγχουσα τῶν δογμάτων*. Sehr wichtig!

2) Vgl. Iamblich. v. Pyth. 97.

3) Vgl. Iamblich. v. Pyth. 163 = Diels, Fragm. d. Vorsokratiker I³ 287 (Aristoxenos).

aristotelische Sätze wie *ἡ φαρμακεία κόλασις ἰατρική*¹⁾ passen sehr gut in pythagoreische Gedankenkreise, vgl. Iambl. (Aristox.) vit. Pyth. 197 (= Diels, Fragm. d. Vorsokr. I³ 285, 21)²⁾. Erst mit Seite 230 beginnen neue wichtige Dinge für uns. Die eine der beiden psychischen Heilmethoden, die *διδασκαλική*, wird wieder in zwei Unterabteilungen geteilt, die *δημιουργική* und die *παιδευτική*; die letztere wieder in zwei, die *νουθετητική* und die *ἐλεγκτική*³⁾. Diese besteht darin, daß man den „Patienten“ seine Meinung sagen läßt (230 B) und dann durch Gegenüberstellung der verschiedenen von ihm geäußerten Ansichten und den Nachweis, daß sie sich widersprechen, diesen zum Geständnis seiner Unwissenheit bringt: *οἱ δὲ ὁρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσιν, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται*. Daß dies ein kathartischer Vorgang ist im Sinne des aristotelischen⁴⁾, freilich übertragen in die platonische Überzeugung, daß die einzige Möglichkeit der Beeinflussung auf dem Boden des Lernens sei, wird sich ohne weiteres aufdrängen. Dies wird zur Gewißheit durch den folgenden Satz, der wieder auf den Oberbegriff Katharsis zurückgreift (230 C): *νομίζοντες γὰρ οἱ καθαιρόντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομικασιν μὴ πρότερον ἢ τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἢ τὰ ἐμποδίζοντα ἐν αὐτῷ τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἢ ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσας δόξας ἐξελὼν, καθαρὸν ἀποφύγῃ*. Zusammenfassend wird dann (230 D) der *ἐλεγχος* als *μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων* bezeichnet.

Eine zweite Stelle Platos ist nicht so aufschlußreich wie die eben behandelte, indem sie nicht von seelischer Katharsis redet, ergänzt sie aber in aufschlußreicher Weise und gibt uns Gewähr, daß wir das ominöse Wort: Pythagoreisch nicht leichtsinnig ein-

1) 1214 b 33; auch 1104 b 17, wonach auch die *κολάσις ἰατρεῖαι* sind.

2) Vgl. auch das Wort *νουθετέω* Iambl. vit. Pyth. 197 (= Diels a. a. O. 285, 10) mit dem oben Folgenden.

3) Darnach Plutarch Moral. 999 F *ἐλεγκτικὸν λόγον ὥσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον*.

4) Die „Krankheit“ wird zuerst gleichsam gesteigert, um dann um so besser gepackt werden zu können.

geführt haben. Es ist Timaeus 87 C ff., eine der am ausgesprochensten pythagoreischen Stellen dieses Dialoges. Die Symmetrie von Seele und Körper wird postuliert: der Geistesarbeiter muß Gymnastik treiben, der körperlich Tätige Musik und Philosophie (vgl. den Ausspruch des Aristoxenos weiter unten). Ebenso müssen auch die einzelnen Körperteile in Bewegung und Übung erhalten werden (88 E), indem man *μετρίως σείων τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ (τὰ) μέρη κατὰ ξυγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμεῖ πρὸς ἄλληλα*. Dann tritt er in die Behandlung der zweckdienlichsten Bewegungen ein und erklärt (89 A), von allen *καθάρσεις* und *ξυστάσεις* des Körpers sei die Gymnastik das beste, an zweiter Stelle kommt die *αἰώρησης*, die dritte solle man nur im Notfall anwenden, sonst aber nie, falls man vernünftig sei: *τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον ἱατρικόν. τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις*. Es schließt eine Warnung vor gewaltsamer Behandlung an und eine Empfehlung des *παιδαγωγεῖν διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα* (das durch *φαρμακεία* verdorben ist), die ausgesprochene Parallelen zu Hippokrates enthalten¹⁾, aber auch zu Pythagoreischem²⁾. Auch der Gedanke, daß eine Krankheit ihre Reife hat, ist durchaus im Geiste der koischen Ärzte, deren enge Beziehungen zur Lehre des Pythagoras ja zutage liegen³⁾.

Auf alle Fälle ist jetzt der Beweis angetreten, daß das Wort Katharsis in dem bei Aristoteles gemeinten Vorgang sich völlig aus der Medizin herleitet und nichts mit Korybantismus, wie Rohde (Psyche II 48 Anm.) meinte, zu tun hat. Vielleicht ist überhaupt *κάθαρσις* für diese Seelenprozesse eine spätere Bezeichnung; denn Plato gebraucht an der klassischen Stelle⁴⁾ diesen Ausdruck nicht. Für einen solchen Proceß, die Besiegung eines innern Affektes durch einen stärkern äußern (vgl. *καταυλοῦσι τῶν παιδίων* Ges. 790 E), kam Plato das Wort Katharsis gar nicht in den Sinn. Die Ausgangssphäre ist

1) Schon das Wort *ἐρεθίζω*; dann vgl. Aphorism. II 9 (Kühn III 713, 3).

2) *Τὰ δὲ περὶ τὰς φαρμακείας ἤττον δοκιμάζειν τοὺς Πυθαγορείους* (Iamblich. v. Pyth. 163 ff. = Diels a. a. O. 282, 10 Aristoxenos).

3) Hippokrates: *πέποντα φαρμακεύειν καὶ κινεῖν μὴ ὥμῃ καταπέττειν τε καὶ ἱατρούειν* ein Leiden auch bei Iamblichus 196 (= Diels a. a. O. 285, 7 f.); vgl. ebenda 224.

4) Gesetze 790 D (Phaedrus 244 DE hat mit Korybantismus nichts zu tun), einfache Ansteckung liegt vor im Ion 533 E.

also ganz gegeben. Aber auch das scheint wahrscheinlich gemacht worden zu sein, daß Plato die seelische Katharsis im Sinne eines heftigen Auslebens der Leidenschaften und einer dadurch herbeigeführten Erledigung derselben schon kannte und darauf, freilich nicht in einem die Kunst behandelnden Abschnitt, anspielte. Doch, bevor wir weitergehen, möchte es jetzt wohl an der Zeit sein, den Zusammenhang der körperlichen und seelischen Katharsis etwas genauer anzusehen¹⁾. Ist das Wort Katharsis nur in bildlicher Weise auf diese psychischen Vorgänge übertragen worden oder liegt ein Grund vor, das körperliche *καθαίρεσθαι* auf das psychische Gebiet zu übertragen? Schon als Bild wäre die Sache völlig klar; wie auf körperlichem Gebiet Säfte, die von sich aus abgehen sollten, in ihrem Ausscheiden durch die künstliche Katharsis beschleunigt werden²⁾, so halten es auch die Kunstwerke mit den seelischen *παθήματα: καταπέττουσιν τὸ πάθος*³⁾. Nun sind aber *ἔλεος* und *φόβος* Affekte, die auf körperlicher Basis beruhen⁴⁾: ja über *φόβος* empfangen wir in dieser Richtung reichliche Aufschlüsse aus des Aristoteles naturwissenschaftlichen Schriften; aber *ἔλεος* ist ihm äußerst nahe verwandt⁵⁾. In der Schrift *περὶ ζώων μορίων* IV 692 a 21 heißt es vom Chamaeleon: *ὀλιγαίμοτατον γὰρ ἐστι πάντων. τούτου δ' αἴτιον τὸ ἦθος τοῦ ζώου τὸ τῆς ψυχῆς πολυμορφον γὰρ γίνεται διὰ τὸν φόβον, ὃ δὲ φόβος κατάρνυς δι' ὀλιγαίμοτήτά ἐστι καὶ ἔνδειαν θερμότητος*⁶⁾ und in der gleichen Schrift II 650 b 27 *δειλότερα δὲ τὰ λίαν ὑδατώδη. ὃ γὰρ φόβος καταρύνει· προωδοποιῆται οὖν τῷ πάθει τὰ τοιαύτην ἔχοντα τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ κραῖν· τὸ γὰρ ὕδωρ τῷ ψυχρῷ πηκτόν ἐστιν.* Die richtige Terminologie und zugleich die absolute Parallelsetzung eines körperlichen Leidens mit dem *φόβος* bietet uns eine weitere

1) Ausgezeichnet und erschöpfend durchgeführt von Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles S. 319 ff.

2) Hippokr. Aphorism. IV 2 (III 727) *ἐν τῇσι φαρμακίῃσι τοιαῦτα ἄγειν ἐκ τοῦ σώματος, ὁκόσα καὶ αὐτόματα ἰόντα χρήσιμα*; der Vorgang heißt später *ἀπέρσεις* (besonders deutlich Theophr. de sudoribus 19; C. pl. II 8, 4); was ausgeschieden wird, sind die *περιττώματα* (Ps.-Arist. Probl. XIII 7 p. 908 b 15).

3) Iambl. v. Pyth. (aus Aristoxenos) 196 (Diels 285, 8).

4) Vgl. Ps.-Arist. Physiogn. 808 b 21.

5) *φοβερά ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἐτέρων γινόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστὶν* Rhetor. II 1382 b 26.

6) Vgl. Rhetor. II 1389 b 32; Ps.-Arist. Probl. 889 a 15.

aristotelische Angabe (περὶ ἀναπνοῆς 479 b 19) von Herzleiden: *πήδησις μὲν οὖν ἐστὶ σύνωσις τοῦ θερμοῦ τοῦ ἐν αὐτῇ (τῇ καρδίᾳ) διὰ κατάψυξιν περιπτωματικὴν¹⁾ ἢ συντηκτικὴν, οἷον ἐν τῇ νόσῳ τῇ καλουμένῃ παλμῶ, καὶ ἐν ἄλλαις δὲ νόσοις, καὶ ἐν τοῖς φόβοις δέ· καὶ γὰρ οἱ φοβούμενοι καταψύχονται τὰ ἄνω, τὸ δὲ θερμὸν ὑποφεῦγον καὶ συστελλόμενον ποιεῖ τὴν πήδησιν.* Also bei Furcht ist die *κρᾶσις λόγον ἐχόντων ἐναντίων* πρὸς ἄλληλα gestört, die Symmetrie zwischen den Elementen und zwischen den Wärmeextremen ist nicht mehr vorhanden: *ὑγίαν καὶ εὐεξίαν ἐν κρᾶσει καὶ συμμετρίᾳ θερμῶν καὶ ψυχρῶν τίθεμεν* (Phys. VII 246 b 5). Daß dies nicht spezifisch aristotelisch ist, ist, ganz abgesehen von der Selbstverständlichkeit dieser Aufstellungen, bekannt; auch die Pythagoreer (wie die alten Mediciner) standen dieser Wärmelehre nahe²⁾.

Bevor wir zum Ausgangspunkt dieser Kunstauffassung zurückkehren, wollen wir noch einen Blick auf weitere Zeugnisse aus dem 4. Jahrhundert werfen. Das Wort Katharsis in nicht religiösem oder nicht gewöhnlich medizinischem Sinne taucht nirgends mehr auf. Die sehr häufige irrationale Kunstauffassung knüpft sonst an das Wort *ψυχαγωγία* an. Über den Verlauf dieser *ψυχαγωγία* ist nichts gesagt; Mittel ist in allen Beispielen bis auf eines die Rhetorik. Bedeutungslos ist Xenophon Mem. III 10, 6, wichtig aber Isokrates (ad Nicocl. 24 D); merkwürdigerweise ist auch da die Parallele *νουθετεῖν* (und allerdings nicht *κολάζειν*, sondern *συμβουλεύειν*) wie bei Iambl. 198 und bei Plato, so daß man einen gemeinsamen Grundgedanken vermuten kann. Ebenso weist im Euagoras 191 AB *συμμετρίαι* in jener Richtung; das Versmaß muß in der Psychagogiatheorie natürlich eine Rolle spielen, die es in der Mimesislehre nicht mehr spielen kann. Noch anzuführen wäre eine Stelle der Lykurgusrede gegen Leokrates (33): *τίνας δὲ δυνατόν εἶναι δοκεῖ τοῖς λόγοις ψυχαγωγῆσαι καὶ τὴν ὑγρότητα αὐτῶν τοῦ ἡθους τοῖς δακρύοις εἰς ἔλεον προαγαγέσθαι*; der Ausdruck *ὑγρότης* ist ja bezeichnend für die Vorstellungen, die sich an

1) Parallelausdrücke Plutarch Moralia 130 C: *ὑγρότης περιπτωματική*, vgl. 892 A.

2) Galen XIX 344: *Πυθαγόρας φησὶ τὰς νόσους γίνεσθαι τοῦ σώματος διὰ τὸ θερμότερον ἢ κρυμωδέστερον γίνεσθαι τὸ σῶμα*, vgl. Alkmaion (Stob. flor. V p. 877 Hense): *ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ* Diog. Laërt. VIII 29.

ἔλεος knüpfen und die eben die Entstehung der Katharsistheorie bedingen. Außerdem darf noch ein Fragment aus den *Διονυσιάζουσαι* des Timokles (6 K.; bei Ath. VI 223 B) angeführt werden:

ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν
πρὸς ἄλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα.

Es braucht nun wohl nicht mehr gesagt zu werden, daß ich den Ausgangspunkt der Katharsislehre bei den Pythagoreern suche, d. h. in ihr eine Variante der allgemeinen Theorien dieser Schule sehe; einen bestimmten Namen zu nennen, wie z. B. Damon¹⁾, geht natürlich nicht an. Ebenso wenig läßt sich genau feststellen, für welche Zweige der Kunst sie geschaffen war. Das kann aber ruhig behauptet werden, daß die pythagoreischen Anschauungen der gegebene Nährboden für eine solche Doktrin waren. Von Aristoxenos stammt der Ausspruch: *κάθαρσις σώματος διὰ τῆς ἱατρικῆς, ψυχῆς δὲ διὰ μουσικῆς*²⁾. Es ist das ein Leitmotiv der Pythagoreer. Medizin und Musik waren ihre wissenschaftlichen Hauptinteressen, und die Parallelisierung zwischen Musik und Seele einerseits und Arzneykunde und Körper andererseits war ihnen geläufig — beide Wissenschaften haben das gestörte Gleichgewicht wieder zu heben, wieder die Symmetrie herzustellen. Der Stellen, die ein solches seelisches Heilvermögen der Pythagoreer verkünden, sind sehr viele; doch geben sie nur allgemeine Angaben; wenigstens schrieben aber die Neuplatoniker dem Pythagoras das medizinische Wort *κάθαρσις* für eine musikalische Wirkung zu³⁾. Es fehlt auch nicht an Heilungsgeschichten, die aber nichts mit homöopathischer Einwirkung zu tun haben⁴⁾. Auch die Objekte des Vertreibens, *οἴκτοι* und *δάκρυα*, sind diejenigen, die wir suchen⁵⁾.

1) Nichts spricht auf alle Fälle gegen ihn, vgl. Athen. XIV 628 C; Galen, De Hipp. et Plat. dogm. V 473 K.

2) Cramer, Anecd. Par. I 172 = Diels a. a. O. I³ 282, 44; die Parallele Seele — Musik, Körper — Gymnastik Porphy. vit. Pyth. 32.

3) Iambl. vit. Pyth. 64: *τὴν διὰ μουσικῆς παιδευσιν πρώτην κατεστήσατο διὰ τε μελῶν τιμῶν καὶ ῥυθμῶν ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγένοντο ἁρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς συνήγοντο.* 110 *ὑπελάμβανε δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μέγιστα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγίαν . . . εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει. τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἱατρειάν.* Andere Stellen wurden oben angeführt, vgl. Töpfer, Z. f. ö. Gy. 1911 S. 966.

4) Iambl. vit. Pythagor. 164.

5) Iambl. vit. Pythagor. 234 (aus Aristoxenos).

Nach Aristoteles hört meines Wissens für längere Zeit eine Besprechung dieser Katharsis in der Literatur auf. Die beiden bekannten Beispiele aus Theophrasts Schrift *περὶ ἐνθουσιασμοῦ* (fr. 87. 88 W.) sprechen von einfachen Heilprocessen für körperliche und seelische Krankheiten durch das Mittel der Musik oder dann von Angewöhnung an lärmendes Geräusch durch langsame Steigerung desselben einem überempfindlichen Menschen gegenüber. Überhaupt wird die Frage nach der seelischen Beeinflussung durch die Musik hin und her diskutirt; ganz im allgemeinen wird sie bejaht, wie uns deutlich wird, in der Schrift des Diogenes von Babylon *περὶ μουσικῆς*; nach ihm veranlaßt die Musik zur Liebe, zur Freundschaft usw.¹⁾. Erstmalig bei Plutarch haben wir dann Bemerkungen, die eine unzweifelhafte Kenntnis der Katharsislehre widerspiegeln. Weniger wichtig sind die beiden Stellen de musica 1146D und conv. sept. sap. 156C²⁾; ganz eindeutig aber ist das 8. Problem des 3. Buches der Quaest. conviv., wo die musikalische Katharsis dazu verwendet wird, die Wirkungen des Alcohols zu illustriren, der zuerst bewirkt, daß die Vernunft *παροξύνεται*, dann aber *ἀνίεται* und *καθίσταται* (656F). Gleich steht es mit der Flöte und ihren Trauermelodien; *ἐν ἀρχῇ πάθος κινεῖ καὶ δάκρυον ἐκβάλλει, προάγων δὲ τὴν ψυχὴν εἰς οἶκτον οὕτω κατὰ μικρὸν ἐξαιρεῖ καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν* (657A). Die Verwandtschaft mit den in den folgenden Abschnitten behandelten Beispielen wird sogleich auffallen. Es sind dies, wie fast zu erwarten war, die pythagorisirenden Neuplatoniker, die eine reiche Fundgrube von Angaben über die Katharsis bieten — es ist ja allgemein bekannt, wie J. Bernays daher seine Kronzeugen holte. Es ist klar, daß dieser irrationale Begriff gerade ihnen besonders paßte; sie vermengten im allgemeinen die kirchliche und medicinische Katharsis völlig³⁾; d. h. das eigentlich Be-

1) Frgm. 69 (Arnim III p. 227) = Philodem p. 15 K.

2) *τὸ τῆς ψυχῆς καθάρσιον σύστημα* und *τὸ παιδεύειν τὰ ἥθη καὶ παραγορεῖν τὰ πάθη τῶν χρωμένων μέλεσι καὶ ἁρμονίαις*, vgl. De Isid. et Osir. 384A: *τὰ κρούματα τῆς λύρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὑπῶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθεῖς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπῶντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες*.

3) Vgl. vor allem Iambl. De myst. p. 121 (Parthey), Anfang des Hierokles bei Mullach I p. 415; *ἀφοσίωσις* wird beliebig für *κάθαρσις* (oder auch *ἀποκάθαρσις*) verwendet: Proclus in Pol. I 42, 12 (Kroll). 50, 7; Iambl. De myst. 118, 3. Die Abhandlung über die Flöte (Proclus in Alcibiad 196 Cr.) hat überhaupt nichts mit der Katharsis zu tun, vgl. Spengel Abh. d. bayr. Akad. 1863. Rein platonisch sind Zusammen-

herrschende ist die erstere, die als Loslösung vom Diesseitigen eine zentrale Rolle in ihrem Denken spielt¹⁾. An einigen Orten ist aber eine Schilderung der medicinischen Katharsis, eines Auslebens der *πάθη* zum Zwecke der Befreiung von ihnen, nicht zu verkennen, nur dürfen wir dann nicht durch ein paar ursprünglich aristotelische Ausdrücke wie *ἐνέργεια*, *δύναμις* etc. uns in Versuchung bringen lassen, verlorenes aristotelisches Gut dahinter zu wittern²⁾. Diese Abschnitte haben mit der „verlorenen Abhandlung“ des Aristoteles so wenig zu tun wie der Auctor de comoedia mit den Ansichten des Aristoteles über die Komödie. Hören wir nun einmal die Hauptstelle an, im Iamblichus de mysteriis; es handelt sich im Grunde gar nicht um eine künstlerische Frage, sondern um eine Verteidigung gegen Vorwürfe, die man gegen allerlei Unanständigkeiten des heidnischen Kultes, vor allem phallische Lieder erhoben hatte. Diese Verteidigung führt Iamblichus nun, indem er auch diesen Dingen kathartische Wirkung zuschreibt (39, 13 P.): *αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντα μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι. εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖαν καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαίρονται πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀποπαύονται. διὰ δὲ τοῦτο ἐν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἄλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν³⁾* (das Folgende gehört nicht mehr hierher). Unzweifelhaft lag dem Autor eine der aristotelischen gleichkommende Theorie vor; daß sie weit verbreitet war, zeigen ihre vielen Erwähnungen. Selten freilich paßt sie den Schriftstellern in ihren Beweisapparat hinein, meistens wird gegen sie opponiert. So handelt derselbe Iamblichus in derselben Schrift noch einmal über sie (119, 14): *ἀπερ- ρασιν δὲ καὶ ἀποκάθαρσιν ἰατρείαν τε οὐδαμῶς αὐτὸ* (sc. das Verhalten der Seele) *κλητέον, οὔτε γὰρ κατὰ νόσημά τι ἢ πλεο-*

stellungen wie *κόλασις* und *κάθαρσις* (Proclus zur Polit. I 122, 3. II 340, 2 K.).

1) *καθαίρειν τὰς ψυχὰς τῶν περιεχυμένων αὐτὰς ἐκ τῆς γενέσεως κακῶν* (Procl. in Alcib. 43, 2 Cr.) und Iamblich. de myst. 41, 15 P., wo nebeneinanderstehen *κάθαρσις τῶν παθῶν, ἀπαλλαγὴ γενέσεως, ἔνωσις πρὸς τὴν θείαν ἀρχήν*, vgl. weiter oben (Z. 8): *ἐν ἐν σώματι οὔσας ἀφίστασθαι τῶν σωμάτων*.

2) Jede Seite eines Neuplatonikers enthält diese allgemeinen Termini.

3) Vgl. auch Arist. Quint. III 6 (43, 25 Jahn); eine zweite Stelle des Aristides III 25 (93, 13 ff.) verstehe ich nicht ganz trotz Bernays, Zwei Abh. S. 128.

νασμόν ἢ περίττωμα πρότως ἐν ἡμῖν ἐμφύεται, sondern die Seele ist göttlichen Ursprungs. Die medicinische Sphäre ist durch die vielen Fachausdrücke genügend gekennzeichnet¹⁾. Die zweite wichtige Stelle, auf die J. Bernays aufmerksam gemacht hat, ist Procl. zur Polit. I 42 K. im Abschnitt *περὶ ποιητικῆς*. Es wird die Frage untersucht, warum Plato die Poesie nicht in den Staat aufnimmt; als zweites heißt es da (Z. 10): *τί δῆποτε μάλιστα τὴν τραγωδίαν καὶ τὴν κωμικὴν οὐ παραδέχεται, καὶ ταῦτα συντελοῦσας*²⁾ *πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν, ἃ μήτε παντάπασιν ἀποκλείειν δυνατόν μήτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές, δεόμενα δὴ τινος ἐν καιρῷ κινήσεως ἣν ἐν ταῖς τούτων ἀκροάσεσιν ἐκπληρουμένην ἀνενοχλήτους ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ ποιεῖν*. In der Beantwortung dieses 2. Punktes (p. 49, 13 ff.) fügt er ausdrücklich hinzu *τοῦτο δ' οὖν πολλὴν καὶ τῷ Ἀριστοτέλει παρασχὼν αἰτιάσεως ἀφορμὴν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῶν ποιήσεων τούτων ἀγωνισταῖς τῶν πρὸς Πλάτωνα λόγων* usw. Nun fühlte ja der platonkundige Leser aus den behandelten Partien der Politik deutlich genug den Widerspruch zu Plato heraus, so daß hier gar nicht auf eine verlorene Schrift hingewiesen sein muß. Im übrigen bietet die Antwort nur noch soweit Interesse, als daraus ersehen werden kann, daß man für die Komödie dem *ἔλεος* und *φόβος* (: *φιλόλυπον*) entsprechend das *φιλήδονον* einsetzte³⁾. Überhaupt Neues bringen uns diese bekannten Stellen nicht. Viel wichtiger ist für uns ein Abschnitt dieser Literatur, den L. Spengel in seinem wundervollen, trotz der falschen Schlußfolgerung der Sophistik J. Bernays' weit überlegenen Artikel⁴⁾, ohne ihm völlig gerecht zu werden, beigezogen hat; er stammt aus dem Commentar des Olympiodor zum Alkibiades. Dort tritt er in zwei (resp. drei) Fassungen auf, die untereinander aber sehr verwandt sind. Er handelt von den verschiedenen *καθάρσεις*; die erste (zwei Formulierungen p. 6 u. 54 Cr.) spricht von drei Arten (Aristoteles resp. Stoa, Pythagoreer, Sokrates), die zweite (45 Cr.) von fünf, d. h. es

1) Vgl. Procl. in Polit. II 186, 14: *καὶ οὐ διὰ ζωῆς κάθαρσιν τούτων τυγχάνουσιν, ἀλλὰ δύναμιν φυσικὴν ἐντεθεῖσαι ἐκκαθαίρουσαν τὸ ὀπτικὸν φῶς ἀπὸ τῆς παχείας ὑγρότητος τῆς ἀναμεμυγμένης καὶ τῶν ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου περιτωμάτων*. Zu *περίττωμα* vgl. noch Iamblichus De myst. 122, 12.

2) Für *συντελοῦσαν* J. Bernays.

3) *ἡ μὲν τὸ φιλήδονον ἐρεθίζουσα καὶ εἰς γέλωτας ἀλύπους ἐξάγουσα, ἡ δὲ τὸ φιλόλυπον παιδοτριβοῦσα καὶ εἰς θρήνους ἀγερνεῖς καθέλκουσα*.

4) Abh. der bayr. Akad. 1863.

treten zu den vorhergenannten drei noch zwei gar nicht hierhergehörende dazu. Uns interessiren bloß die pythagoreische und die aristotelisch-stoische. Von der ersteren heißt es: *ὁ Πυθαγόρειος* (sc. *τρόπος*) *ἄκρῳ δακτύλῳ ποιῶν ἀπογεύεσθαι τῶν παθῶν, ὃ καὶ οἱ ἰατροὶ χρῶνται, τὸ σμικρῷ χεῖρον παραλαμβάνοντες*, wofür 54 *σμικρῷ ἔλαττον* steht. Dieses Zeugnis darf jetzt wohl der überzeugendste Schlußstein unseres Gebäudes sein, den wir uns wünschen können. Diejenige Methode, die wir suchen und die wir von den Pythagoreern hergeleitet haben, heißt in dieser Zeit, die diese Dinge dankbar ausbaute, die pythagoreische. Im speciellen ist dazu noch zu bemerken: die einzelnen *καθάρσεις* sind durch Beispiele aus dem Alkibiades belegt. Das zur pythagoreischen ist eine *ἐλεγκτικὴ καθάρσις* ganz im Sinne des platonischen Sophistes. Das *μικρῷ ἔλαττον*, über das ich weiter nichts beizubringen weiß, findet sich übrigens in gleicher Bedeutung auch bei Arist. Quint. II 9 (49, 26ff.) wieder. Die *ἡθικὴ παιδείσις* zerfällt hier in 1. *θεραπευτικόν*, 2. *ὠφελητικόν*, 3. *προσθετικόν*. Davon 1 wieder in *ἀναιρετικόν* und *μειωτικόν*, welches bedeutet *ἡνίκα πείθειν ἀθρόως ἀδυνατοῦντες κατὰ μικρὸν ἐλαττώσειν εἰς ἀπάθειαν ἄγομεν*¹⁾.

Nun noch ein Wort zur aristotelischen Katharsis in dieser Aufzählung. Von ihr heißt es (p. 146): *τέταρτος δ' Ἀριστοτελικὸς ὁ κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενος καὶ τῇ διαμάχῃ τῶν ἐναντίων εἰς συμμετρίαν ἄγων*; erweitert p. 54: *ὁ μὲν στωϊκὸς διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰᾶται, τὸν μὲν θυμὸν τῇ ἐπιθυμίᾳ ἐπάγων καὶ οὕτω μαλάσσων αὐτήν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν τῷ θυμῷ καὶ οὕτω ῥωννύων αὐτὸν καὶ ἀνάγων πρὸς τὸ ἀνδρικώτερον*. Das ist doch wohl nur eine Erweiterung des Satzes des Aristoteles, den wir aus der Nic. Eth. II 1104b 17 schon oben angeführt haben: *αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασιν γενέσθαι*; neuplatonische Zugabe sind die ihrer Terminologie angehörenden *ἐπιθυμίαι* und *θυμοί*, die nach Aristoteles ja gar keine *ἐναντία* wären. Also auch hier bietet sich keine Schwierigkeit des Verständnisses.

Zürich.

ERNST HOWALD.

1) *μείωσις* ist offenbar aus der Rhetorik entnommen; vgl. Syrian. in Hermog. II 110, 24 Rabe, Apsines 366, 17 Sp.: *κατὰ μείωσιν γίνεται λύσις ἐπὶ ἀνελεῖν μὲν μὴ δυνώμεθα πάντα τὸ ὑπὸ τοῦ κατηγοροῦ λεγόμενον, ἀλλὰ συγχωρήσαντες ἐλαττώσωμεν αὐτό*.