

DIE PHILOSOPHISCHEN AUFFASSUNGEN DES MITLEIDS

EINE HISTORISCH-KRITISCHE STUDIE

VON

DR. K. VON ORELLI

PFARRER IN SISSACH



BONN 1912
A. MARCUS & E. WEBERS VERLAG

Die philosophischen Auffassungen des Mitleids¹⁾.

	Seite
I. Historischer Teil:	
1) Das Mitleid in der antiken Philosophie . . .	1
2) Das Mitleid in der Patristik	28
und Scholastik	40
3) Das Mitleid in der neueren Philosophie:	
1. Die Übergangszeit des 16. Jahrhunderts . . .	47
2. Der Absolutismus des 17. Jahrhunderts . . .	50
3. Die Aufklärung im 18. Jahrhundert:	
a) die englische Aufklärung	62
b) die französische Aufklärung	79
c) die deutsche Aufklärung	93
4. Kant und seine Zeitgenossen	108
5. Die Nachfolger Kants:	
a) die spekulativen Ethiker	117
b) die psychologischen Ethiker	125
c) die soziologischen Ethiker	131
d) die voluntaristischen Ethiker	138

1) Von Spezialschriften über das Mitleid habe ich nur folgende ausfindig machen können:

W. Stern Das Wesen des Mitleids, Berlin 1903.

W. Giessler Das Mitleid in der neueren Ethik, Diss. Halle 1903.

G. Pickel Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer, Diss. Erlangen 1908.

W. Böck Das Mitleid bei Kindern. Ergebnisse einer Umfrage, Diss. Giessen 1909.

Bei Groothuysen „Das Mitgefühl“ (Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane Bd. 34, 1904) p. 161 ff. und J. M. Bösch „Das menschliche Mitgefühl“, Zürich 1891, steht die (neutrale) Sympathie im Vordergrund; das Mitleid wird daher nicht eingehend behandelt.

Die Schrift von Giessler kam mir erst in die Hand, als meine Arbeit sich schon ihrem Abschluss näherte; doch bot sie mir eine willkommene Kontrolle für die Vollständigkeit meiner Stoffsammlung.

IV

II. Systematischer Teil:

A. Psychologische Erklärung des Mitleids:

1. Das Mitleid als Gefühl und Vorstellung:
 - a) das Mitleid als Gefühlserlebnis 170
 - b) das Mitleid als Komplex von Vorstellungen . . 172
2. Das Mitleid als Leid und Lust 176
3. Das Mitleid als Mitgefühl und Selbstgefühl.
 - A. Analyse der wesentlichen Elemente des Mitleids:
 - a) das mitleidende Ich 183
 - b) der Gegenstand des Mitleids 187
 - c) das Leiden des Bemitleideten 189
 - B. Synthesis der wesentlichen Elemente im Mitleid 191
4. Die Folgen des Mitleids: das Mitleid als Motiv und
Quietiv 197

B. Ethische Wertung des Mitleids:

- Emotionalisten und Intellektualisten 202—203
- Soziale oder Altruisten und Individualisten oder Ego-
isten 204—205
- Organiker und Mechanisten 206—207
- Pessimisten und Optimisten 206—207
- Passivisten und Aktivisten 208—209
- Dogmatiker, Skeptiker, Hedonisten, Utilitaristen . . 210

C. Verwertung des Mitleids in der Ästhetik 212

D. Metaphysische Deutung des Mitleids 216

Verzeichnis der behandelten Autoren 218

I. Historischer Teil.

1. Das Mitleid in der antiken Philosophie.

Wenn in der antiken Philosophie nur ganz vereinzelte Denker dem Wesen des Mitleids ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, und von diesen wiederum die Mehrzahl in der Frage nach dem Wert des Mitleids zu einem negativen Resultat kommt, so steht diese Tatsache offenbar im Zusammenhang mit der Eigenart des griechischen Geistes. Ehe wir daher die Reihe der antiken Philosophen durchgehen, müssen wir kurz einige Züge des griechischen Geisteslebens hervorheben, die zur Erklärung der genannten Tatsache dienen können:

Dem Mitleid als Gefühl¹⁾ stellt sich der griechische Intellektualismus entgegen. Wohl gab es eine Zeit, wo auch bei den Spitzen des Volkes die Affekte in ihrer ganzen Kraft zutage traten; ihr Bild ist verewigt in den Gesängen Homers, und diese Werke haben das ganze griechische Geistesleben, nicht zum mindesten die griechische Philosophie von ihren ersten Anfängen an beeinflusst. Ist schon bei Homer besonnene Tapferkeit das Kennzeichen griechischer Eigenart, — die *ἀνδρεία* der gewaltigen Helden ist das Thema, das in der Ilias in immer neuen Variationen auftritt, — so fehlen doch die weichen, depressiven²⁾ Affekte keineswegs; man denke an die leidenschaftliche Klage um die Toten³⁾. Es begegnet uns also

1) Vgl. den Abschnitt über das Mitleid als psychologische Funktion im systemtischen Teil; (II. A 1, 'a.).

2) Vgl. über das Mitleid als weiches, depressives Gefühl II A 2.

3) Ausführliches über solche Regungen bei den homerischen Helden vgl. M. Wundt, *Gesch. d. griech. Ethik*, Leipzig 1908.

in dieser Zeit eine grosse Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, wo zwar die männlichen, kräftigen Affekte vorherrschen, die zarten, weichen aber doch nicht fehlen.

Hatte schon bei Homer der schlaue Odysseus nicht nur den plumpen Kyklopen bezwungen, sondern auch da gesiegt, wo heldenhafte Tapferkeit ergebnislos blieb, so wurde in der Folgezeit das Ungestüme, Gefühlsmäßige immer mehr in die Schranken des Intellektuellen gebannt, die *ἀνδρεία* war nicht mehr anders zu denken als gelenkt von der *σωφροσύνη*¹⁾.

Neben dem Intellektualismus bildet der Individualismus ein Hindernis für die Anerkennung des Mitleids. Die *αὐτάρχεια*²⁾ ist das Ideal des Griechen, und aus dem männermordenden Kampf der Ilias ist der Wettkampf geworden, wo jeder den andern zu überflügeln sucht um selbst den Kampfpriis zu erringen³⁾.

Und doch ist dieser Individualismus nur die eine Seite des griechischen Lebens; der Grieche der klassischen Zeit entwickelt ein Verständnis für die Allgemeinheit, das kaum irgendwo in so ausgesprochener Weise sich wiederfindet; im Mittelpunkt seines Interesses steht der Staat,

I p. 7ff. Starke Gefühlswerte liegen auch in dem Hervortreten jener feinen, weiblichen Gestalten wie Nausikaa und Penelope; die spätere Zeit wird sie kaum in dieser Weise bieten; vgl. J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. IV p. 23ff.; über die spätere Auffassung der Frau ebenda, p. 147, 237ff.

1) Jakob Burckhardt nennt sie „ein volkstümliches Ideal, das die Philosophie als Hauptausgangspunkt benützt und das seither als beständige Mahnung auf ein Mittleres (*μέσον*) durch die Ethik hindurchklingt, ursprünglich freilich der natürliche Niederschlag aus den Erlebnissen der Besonneneren aus dem Volke“ a. a. O. II p. 343; über die Bedeutung des *μηδὲν ἄγαν*, des richtigen Mittelmaasses im Volksbewusstsein bei Dichtern und Schriftstellern vgl. L. Schmidt, Ethik der alten Griechen I p. 313f., II p. 415ff.; K. Köstlin, Gesch. d. Ethik, I p. 208f., 267. Tübingen 1887.

2) Über die Beziehung der *αὐτάρχεια* zur Wertung des Mitleids bei den Stoikern vgl. unten.

3) Vgl. unten die Verwendung des Bildes vom Wettkampf bei Hobbes und bei Smith.

und er ist imstande, in diesem Staate völlig aufzugehen. Nun erhebt sich die Frage, ob nicht diese Solidarität günstig sei für die Entwicklung und Wertung des Mitleids und ähnlicher Affekte sozialer Natur?¹⁾ Wenn die griechische Philosophie im Ganzen diese Vermutung nicht bestätigt, so ist in Betracht zu ziehen, dass für den griechischen Staatsgedanken der Einzelne vollkommen zurücktritt; daher kann das Mitleid mit seinem partikulären²⁾ Charakter nicht auf seine Rechnung kommen. Wie für das Individuum die Unterordnung aller Regungen unter die Leitung des Intellekts, so wird für den Staat Unterordnung aller unter die Gesamtheit gefordert; das willkürliche Übergreifen eines partikulären Gefühls, das den einzelnen in seinem Leiden im Auge hat, findet keinen Raum in dem Idealbild straffer Ordnung, das dem griechischen Bürger als Staatsideal vorschwebt³⁾.

Endlich muss es auffallen, dass auf dem Gebiet der Kunst gegenüber den unerreichbaren Leistungen der Griechen in der Plastik, in der Baukunst und auf dem epischen Gebiet, die Kunst der subjektiven Innerlichkeit, die Musik⁴⁾ nach Seiten der individuellen Schöpfung stark zurücktritt⁵⁾.

Wenn die genannten Grundzüge griechischer Denkweise⁶⁾ ein bewusstes Zurückdrängen des unmittelbaren Gefühls überhaupt und insbesondere die Geringschätzung sympathetischer Gefühle begreiflich erscheinen lassen, so

1) Vgl. im Abschnitt II A 3 „das Mitleid als Mitgefühl“.

2) Vgl. II A 1 b, Über den partikulären Charakter des Mitleids.

3) Aus diesem Zusammenhang sind manche Härten der Antike leichter zu verstehen; so die Aussetzung gebrechlicher Kinder (der bekanntlich auch Nietzsches Individualismus gelegentlich zustimmt), das Verbot der Totenklage um die im Dienst der Vaterstadt gefallenen Söhne usw.

4) Über die Bedeutung des Tones für das Mitleid II A 1 a.

5) Vgl. auch Zeller Philosophie der Griechen, I 1 p. 129 ff., V. Aufl.; M. Wundt a. a. O. p. 2f.

6) Vgl. über die Schranken der griechischen Anlagen nach der Gemütsseite J. Burckhardt a. a. O. IV p. 13f.

liessen sich doch aus Literatur und Geschichte unendlich viele Belege anführen, die für die grosse Verbreitung und gewaltige Leidenschaftlichkeit solcher Affekte im griechischen Volksleben sprechen.

Wir beschränken uns hier auf wenige Stellen aus der Literatur und bestimmte Symptome des Volkslebens, die speziell auf das Mitleid Bezug haben¹⁾.

Das Mitleid erscheint auf dem Gemälde des Parrhasios neben andern als charakteristische Eigenschaft des athenischen Demos²⁾. Für allgemeine Verbreitung und wohl auch eine gewisse Hochschätzung dieses Gefühls spricht die Tatsache, dass dem „Eleos“ in Athen ein Altar errichtet war³⁾. Zeitweise wenigstens muss dabei Eleos auch mehr bedeutet haben wie eine blosse Personifikation eines πάθος; dafür scheint wenigstens zu sprechen die Stelle Demonax II 57, wo dem Peripatetiker Herminos die Worte in den Mund gelegt werden: „Nicht eher dürfen die Athener mit den Korinthern über Gladiatorenspiele beraten, als sie den Altar des Eleos entfernt haben.“

In die Rolle, die das Mitleid als Volksleidenschaft⁴⁾ gespielt haben mag, geben gewisse Vorkommnisse auf dem Gebiet des Gerichtswesens einen Einblick. Stets wird das Erregen des Mitleids vor den Richtern als zweckmässig hingestellt und die Vorführung von Weib und Kind

1) Es sei hier nur kurz auf die Wertung der Freundschaft hingewiesen, die im Volk der Griechen eine so hohe Blüte erreicht hat; vgl. die Stellen bei L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, II p. 337 ff. und vor allem die klassische Darstellung bei Aristoteles, Nik. Eth. 1155a 14ff., wo neben intellektuellen Faktoren auch das Gefühlsmoment in der Freundschaft nicht unerwähnt bleibt; besonders betont Aristoteles das gemeinsame Erleben von Freud und Leid.

2) Genaueres über die Art der Darstellung des Gesamtgemäldes vgl. Schmidt II p. 290, Plinius XXX 69.

3) Paus. I, 17, 1; Apollod. 2, 8; 3, 71; Timon II 10; [zit. bei Schopenhauer ed. Recl. III p. 630].

4) Einen Fall, wo die Menge in Mitleid zerfliesst mit dem Philosophen, da er wegen seines schlechten Gewandes von den Panathenäen ausgeschlossen sein soll, gibt Nigr. I 14. 53.

als Mittel dazu vorausgesetzt; vgl. Platon, Apologie, p. 35 B¹); vgl. d. Abschnitt über Aristoteles, p. 17.

Auch die Tragödie, die doch im griechischen Volksleben eine so gewaltige Bedeutung hatte²), setzt Fähigkeit zum Mitleid voraus. Über die Bedeutung des Mitleids für die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles vgl. unten³) p. 18 ff.

Endlich werden wir bei Behandlung der einzelnen Philosophen finden, dass — wo das ethische Ziel in der Bekämpfung der *πάθη* gesehen wird — das Mitleid überall als ein gefährlicher Feind erscheint, vor dem ernstlich gewarnt wird und dessen Sophismen ausdrücklich widerlegt werden; ein solches Verfahren scheint doch grosse Verbreitung des Mitleids und starke Neigung zu diesem Affekt vorauszusetzen⁴).

In der nun folgenden Einzeldarstellung werden wir versuchen, neben der Wiedergabe von Beschreibung und Beurteilung des Mitleids bei dem einzelnen Philosophen

1) Während Platon solche Beeinflussung des Richters verwirft, wurde sie z. B. von Thrasymachos (nach Phaedr. 267C) ausdrücklich empfohlen; über Thrasymachos vgl. unten p. 9.

2) Platon spricht öfter von der starken Anziehungskraft der Tragödie für jung und alt; Leg. II 658 A sagt er: „bei einer Abstimmung über Vorführungen würden Knäblein für Drahtpuppen, Knaben für Lustspiele, gebildete Frauen, Jünglinge und vielleicht die Mehrzahl aller für die Tragödie stimmen“; ähnlich Aristoteles; vgl. den Abschnitt über Aristoteles, p. 18 f.

3) Wie gegen das Übermass sympathetischer Regungen von Staatswegen eingeschritten werden konnte, zeigt Herodot VI 2, 1. Der Dichter Phrynichos wird zu einer Geldbusse verurteilt, weil bei der Aufführung seiner *Μιλήτου άλωσις* das Theater in Tränen ausgebrochen ist. Vgl. dazu W. Christ, Gesch. d. griech. Literat., I p. 269, München 1908.

4) Ohne eine gewisse Fähigkeit, zuweilen vielleicht sogar Vorliebe für sympathetische Trauer liesse sich auch die zeitweise sehr beliebte „Trostliteratur“ nicht verstehen. Allerdings zeigt dieselbe häufig einen sachlichen, abhandlungsmässigen Ton, der uns heute in seiner Unpersönlichkeit seltsam berühren mag; vgl. dazu Schneidewin, Die antike Humanität, p. 145 ff., Berlin 1897.

zugleich den Zusammenhang derselben mit seiner spezifischen Philosophie anzudeuten.

Die ältesten jonischen Naturphilosophen sind zu sehr Kosmologen, um beim Menschen und seinen Gefühlen stehen zu bleiben¹⁾. Von Heraklit mit seinem *πόλεμος πατήρ πάντων* wird man eine eingehende Berücksichtigung des Mitleids nicht erwarten. Die Pythagoreer zeigen mit ihrer mathematisch aufgebauten Weltanschauung eher eine mechanistische Tendenz; doch finden sich Spuren¹⁾ davon, dass ihnen die biologische Denkweise, wie sie später etwa bei Empedokles zutage tritt, nicht fremd war (Seelenwanderung); vgl. p. 7.

Der erste Philosoph, in dessen Weltanschauung nach seinen Fragmenten das Mitgefühl einen tieferen Ausdruck gefunden hat, ist Empedokles. Seine ganze Philosophie macht den Eindruck eines gewaltigen Gefühlserlebnisses; und dieser Eigenart entspricht ihr Ausdruck. Nicht Stoffe wie bei den ältesten Joniern, sondern menschliche Gefühle: „Liebe und Hass“ dienen ihm zum Ausdruck seiner weltbewegenden kosmischen Kräfte. Frgm. 16, 17, 21²⁾. In seinem Gefühlsleben wiederum herrscht der weiche Zug vor; der „Hass“ ist nur notwendig, um aus seinem Antagonismus mit der Liebe die Mischung und Entmischung der Elemente zu erklären, wird aber nicht parallel gewertet, oder gar im Sinne des heraklitischen *„πόλεμος πατήρ πάντων“* (Frgm. 53); vielmehr ist die Liebe³⁾ das höher gewertete Grundgefühl; darum fühlt er sich selbst allen Lebewesen

1) Natürlich ist dabei immer die Spärlichkeit unserer Fragmente in Rücksicht zu ziehen; Anaximander mit seiner Biologie z. B. kann interessante Äusserungen getan haben, die uns verloren gegangen sind. Dasselbe gilt von den Pythagoreern, die so stark sozialetisch gerichtet sind.

2) Zit. nach Diels, Fragmente d. Vorsokratiker, 2. Aufl., Bd. 1.

3) Hat man doch Empedokles geradezu den Philosophen der Liebe genannt; vgl. Joel, Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geist d. Mystik, p. 107, Jena 1906.

verwandt und kann von sich sagen: „Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel, und flutentauchender stummer Fisch“ Frgm. 117; unter diesen Organismen scheinen dem Menschen gewisse besonders nahezustehen: „Bei der Seelenwanderung werden die Menschen unter den Tieren am besten zu bergbewohnenden . . . Löwen, unter den schön belaubten Bäumen zum Lorbeer.“ Frgm. 127.

Diese allgemeine Sympathie trägt besonders im „Sühnelied“, Frgm. 112 ff., einen melancholischen Zug, das Mitgefühl wird zum Mitleid. Als Biologe¹⁾ sieht Empedokles die Lösung des Rätsels beim Untergang des Individuums in der Metempsychose, die ihm durch die erwähnte nahe Verwandtschaft aller Lebewesen nahegelegt ist.

Von tiefem Mitleid aber wird er ergriffen angesichts der unsäglichen Leiden, die menschlicher Unverstand ahnungslos den eigenen Verwandten zufügt, und flammenden Protest erhebt er gegen die grausame Sitte des Tieropfers. Im goldenen Zeitalter der Liebe war es anders: „Die alleinregierende Aphrodite suchten sie mit frommen Weihgaben zu versöhnen, mit gemalten Bildern und köstlich duftenden Salben, mit Opfern von lauter Myrrhe; . . . doch mit lauterm Stierblut ward kein Altar benetzt, sondern dies galt bei den Menschen als grösster Frevel, Leben zu rauben und edle Glieder hineinschlingen.“ Frgm. 128. „Wollt ihr nicht aufhören mit dem misstönenden Morden? Seht ihr denn nicht wie ihr einander zerfleischt in der Unbedachtheit eures Sinnes?“ Frgm. 136. „Und seinen eignen Sohn, der die Gestalt gewandelt hat, hebt der Vater [zum Todesstreich] empor, schlachtet ihn und spricht noch ein Gebet dazu, der arge Tor! Die Opfer aber drängen sich hinzu und flehen die Schlächter an. . . . Ebenso ergreifen der Sohn seinen Vater und die Kinder ihre Mutter, rauben ihnen das Leben und schlingen das blutsverwandte Fleisch hinunter!“ Frgm. 137. Auch auf die Pflanzen erstreckt sich dieses sympathetische Gefühl, und damit die

1) Vgl. die „organische“ Bildersprache in Frgm. 79, 54, 82 usw.

Scheu vor ihrer Verwendung zu Opferzwecken¹⁾; immerhin wird die Myrrhe gelegentlich als Opfermittel anerkannt.

So zieht sich durch die ganze Philosophie des Empedokles eine Stimmung, die dem Mitleid günstig ist, und es ist nicht zuviel gesagt, wenn L. Schmidt bemerkt: „Ihm schwebt etwas vor, das sonst dem Griechentum fehlt, die Idee des Mitleids, der Liebe aller Wesen untereinander, wie sie in unsern Tagen Schopenhauer ausgesprochen hat²⁾.“

So verschieden die Kosmologie des Mechanistikers Demokrit von der des Organikers Empedokles sein mag, in der Schätzung des Mitleids als Bindeglied der Individuen treffen sie zusammen. Demokrit, der in seiner Ethik — wenn Stob. Floril. V 24³⁾ echt ist — einen praktischen Optimismus postuliert, sieht das ethische Ideal in der allgemeinen Glückseligkeit; zu ihrer Förderung ist ihm das Mitleid als Motiv willkommen: Stob. II 146, Frgm. 255. „Wenn die Vermögenden es über sich gewinnen, den Unvermögenden vorzustrecken und beizuspringen und wohlzutun⁴⁾, *ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ τὸ μὴ ἐργήμους εἶναι.*“

Die Sophisten haben die Verwandtschaft aller Menschen im Gegensatz zum Partikularismus der griechischen Einzelstaaten betont⁵⁾; Alkidamas bekämpft nach Aristot.

1) Frgm. 140: „sich gänzlich der [Phoibos] geweihten Lorbeerblätter enthalten“; ähnlich Frgm. 141: „Unselige, ganz unselige! Haltet eure Hände zurück von den Bohnen!“ Dabei wird man an das angebliche Bohnenverbot der Pythagoreer erinnert; überhaupt findet sich bei Empedokles eine der pythagoreischen verwandte Stimmung; seine Bilder zeigen oft einen gewissen Feminismus; über dieselbe Erscheinung bei den Pythagoreern vgl. z. B. Joel a. a. O. p. 97f.

2) In der Tat wird man z. B. durch die Polemik gegen das Rinderopfer an die bis in die Ausdrucksweise ähnlichen Proteste Schopenhauers gegen die grossen „Schlächtereien“ erinnert.

3) „Das beste für den Menschen ist, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben.“ (Zit. nach Überweg.)

4) Übersetzung nach Diels a. a. O.

5) Vgl. Hippias in Platons Protagoras 337d.

Rhetor. I 13, 1373b¹⁸ die Sklaverei, da Gott alle frei geschaffen habe.

Thrasymachos, der nach Platon (vgl. p. 5 Anm. 1) die Erregung des Mitleids vor Gericht empfiehlt, scheint nach Aristot. Rhetor. III 1. p. 1404a 1, 3 neben andern Sammlungen rhetorischer Wendungen eine solche unter dem Titel *ἔλεου* hinterlassen zu haben; Blass (Attische Beredsamkeit, p. 249, 2. Aufl.) versteht darunter „Gemeinplätze zur Erregung des Mitleids“. Für Thrasymachos handelt es sich dabei nur um die „Technik des Mitleids“ im Dienst der Rhetorik; wenigstens scheint er nach der Darstellung Platons in Rep. I p. 330ff., V 450 A. B. einen eben so schroffen Individualismus vertreten zu haben wie Polos und Kallikles im Gorgias.

Von Sokrates ist uns keine Äusserung über das Mitleid bekannt¹⁾.

Von allen sokratischen Schulen haben sich die Kyniker in ihren ethischen Erörterungen wohl am meisten mit den sozialen Beziehungen der Menschen untereinander befasst und dabei die Gedanken jener Sophisten von der Verwandtschaft und Gleichberechtigung aller Menschen im Sinne der *φιλανθρωπία* weiterentwickelt; doch scheint sich der Kynismus mit depressiv-sympathetischen Neigungen wie das Mitleid nicht näher befasst zu haben²⁾.

In Platons Philosophie treten die zu Anfang erwähnten, echt griechischen Züge stark hervor; es ist daher nicht zu verwundern, dass das Mitleid (und verwandte Regungen) hier eigentlich keine Rolle spielen, wo sie aber Erwähnung finden, abgewiesen werden. Als *πάθος* droht nach Platon das Mitleid der Herrschaft der Vernunft gefährlich zu werden, und besonders verhängnisvoll erscheint ihm der depressive Charakter dieses Affekts.

1) An den p. 11 ff. erwähnten Stellen erscheint er nur als der Sprecher platonischer Gedanken.

2) Über den Hass der vom Kynismus abhängigen Stoa gegen das Mitleid vgl. unten.

Darum will er in der Erziehung seines Wächterstandes (für den Staat) jeden Anlass zu depressiver Sympathie vermeiden. Rep. III 398 D: die Tonweisen, welche Tränen und Wehklagen rufen, fallen weg; um ihnen selbst nicht Furcht vor dem Hades einzupflanzen, ist aus ihrer Erziehung das „Wehklagen des homerischen Helden“ zu verbannen (386 A). Auch wo das Leben des Wächters selbst Anlass bietet, soll jede Hingabe an sympathetische Gefühle unterdrückt werden: „über den Verlust des Sohnes oder Bruders . . . soll er nicht klagen dürfen“; dies ist den Weibern zu überlassen, und selbst unter diesen dürfen es die Tüchtigen (*σπουδαῖος*) nicht tun (Rep. III 387 E.)¹. Weniger schroff lautet die Stelle Rep. X 603 f., wo es als unmöglich hingestellt wird, sich bei Unglücksfällen gar nicht zu betrüben. Auf diese Stelle scheint sich Krantor zu berufen, wo er in seiner Schrift *περὶ πένθους* die Abweisung der natürlichen Gefühle von seiten der Stoiker bekämpft².

Weil alle weichen, schmelzenden Gefühle die Herrschaft der Vernunft untergraben und die mutige, heitere Standhaftigkeit gefährden, sieht Platon in der Tragödie eine Gefahr und will nicht nur für den Wächterstand, sondern in der Erziehung überhaupt die Dichtungen Homers mit ihrem oft tragischen Inhalt ausgeschaltet wissen. Besonders deutlich zeigt diesen Gedankengang Rep. X, 606 A ff. Durch die Klagen homerischer Helden und angesichts ihrer Leiden werden in uns traurige Mitgefühle wachgerufen, und dafür loben wir jene Dichter. Im eignen Leiden da-

1) Köstlin sagt anlässlich dieser Stelle: „Das Gefühl, das den Menschen zum Wohlwollen und zur Teilnahme an andern treibt, fehlt in der anthropologischen Grundlegung, und es wird sogar an einer Stelle, wo es sich gleichsam hervorwagen will (III 387), schroff zurückgewiesen durch den Satz: »der Tod ist nichts Schreckliches (*δεινόν*)«, insbesondere nicht der Tod von Angehörigen . . .; der tüchtige Mann (*ἀνὴρ ἐπιεικής*) ist sich selbst genug um glücklich zu leben (*αὐτὸς ἑαυτῷ αὐτάρακτος πρὸς τὸ εὖ ζῆν*) und bedarf am wenigsten eines andern.«“

2) Vgl. Überweg I p. 188.

gegen erwarten wir schweigende Standhaftigkeit. Darin liegt die Ironie, dass Dichter das, was bei eignen Unglücksfällen durch die Vernunft überwunden werden muss, stärken und nähren; sie erwecken Freude in uns an Männern, deren Benehmen wir im eignen Leben als schimpflich ansehen würden; wenn man im eignen Herzen das Mitleid mit andern so stark werden lässt, so ist es nicht leicht, es im eignen Leiden im Zaume zu halten.

Platons Staat gibt ein Bild straffer Ordnung; die einzelnen sind in die für sie passenden Stände eingeordnet, alle Stände dem höchsten der *φύλοσοφοι* untergeordnet. Keine gefühlsmässige Rücksicht auf den einzelnen darf diese Einordnung zum Wohl des Ganzen beeinflussen, darum heisst es Rep. III 415 C: ohne Mitleid sollen die Herrscher einreihen die Erz-, Gold- und Silber-geborenen, je nach ihrem Wesen.

Das Mitleid bleibt beim einzelnen stehen, es kommt daher in Konflikt mit der Allgemeinheit und gefährdet die Gerechtigkeit im Staate: Von der *ἐλεεωλογία*, der Kunst des Rhetors, „durch das Rührende Seelen zu gewinnen“, redet Platon Phädrus 272; Apol. 35 B setzt voraus, dass die weibische Art, das Mitleid der Richter durch rührende Vorführungen zu erregen, nur die entgegengesetzte Wirkung haben muss. Die Weiber freilich haben die Neigung, auf solche Weise Eindruck zu machen, weil sie selbst dem Mitleid sehr zugänglich sind.

Interessant sind diejenigen Fälle, wo Platon auf Grund eines Mangels auf seiten des Gegenstandes Mitleid gestattet oder gar empfiehlt; der Mangel, der solches Mitleid berechtigt erscheinen lässt, ist in allen Fällen ein ethischer: der Anblick, wie die Seelen in ihrer Hilflosigkeit und Torheit ihre verschiedenen „Leben“ wählen, ist mitleid-erweckend; Rep. X 620 A¹⁾. Verzeihung und Mitleid sind am Platz gegenüber denen, die durch Dialektik verwirrt den Boden unter den Füßen verloren haben; Rep. IX

1) Über die Bedeutung dieser Stelle vgl. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens p. 20f. (Leipzig 1887).

539 A—B. Den Tyrannen, der nach eigener Willkür töten und lebenlassen kann, nennt Sokrates bemitleidenswert statt beneidenswert; Gorg. 469 A. Der Frevler, der noch Besserung erwarten lässt, verdient durchaus Mitleid (statt Hass nach Art der Weiber), da doch keiner aus freiem Willen frevelt; Leg. 731 C. Eine positive Wertung erhält das Mitleid auch hier nicht; bald soll die Armseligkeit des Bemitleideten veranschaulicht, bald das Gefühl des Mitleids ändern, bedenklicheren, wie Hass und Neid, vorgezogen werden.

Da beim echten Philosophen von solchen ethischen Defekten nicht die Rede sein kann, wird er auch nicht Gegenstand des Mitleids werden¹⁾, selbst wo es sich um Unglück schwerster Art nach dem sonstigen Urteil der Menschen handelt²⁾. Bemitleiden und sich bemitleiden lassen ist beides ein Zeichen von Schwäche, wie sie der Weise nicht kennt.

Im Vergleich zu den bisher genannten, meist dem „Staat“ entnommenen Stellen scheint Platon in den Gesetzen dem Mitleid wohlwollender gegenüberzustehn; vielleicht weil in den Gesetzen überhaupt die psychologische Beschreibung einen breiteren Raum einnimmt (vgl. z. B. die Schilderung der Abstimmung, p. 5 Anm. 2), und damit auch die Berücksichtigung solcher Gefühle; ob aber Platon wirklich seine ethische Stellung in den Gesetzen weniger rigoros vertritt und darum auch dem Mitleid mehr Konzessionen macht, mag dahingestellt bleiben³⁾. Jedenfalls ist ihm auch jetzt nicht das äussere Elend an sich, sondern der ethische Wert der leidenden Person die Bedingung zum verdienten

1) Vgl. unten die neuplatonische Stelle.

2) So erzählt Echekrates vom Tode des Sokrates (Phäd. 586, 59 A): „Wunderbares erlebte ich“; denn *οὐδὲν ἡλεεινὸν εἶσῆς*; kein Mitleidsgefühl überkam ihn, wie etwa einen bei schwerem Leiden oder beim Tod eines Freundes Anwesenden; im Gegenteil: „*ἐν δαίμων γὰρ ἐμοὶ ἐφαίνετο εἶναι*“.

3) Gomperz ist der Ansicht, Platon habe sich im Gegenteil in den Gesetzen in manchen ethischen Fragen schroffer geäussert als im Staat; vgl. Griech. Denker Bd. II p. 519 ff. 2. Aufl.

Mitleid: mitleidswürdig ist nicht, wer Hunger oder etwas Ähnliches leidet, sondern wenn etwa einem Besonnenen (oder durch eine andere Tugend Ausgezeichneten) ein Missgeschick begegnet. Leg. 936 A.

Einen besonderen Anspruch auf Mitleid (aus äusseren Gründen) hat allerdings der Fremdling; seine Hilflosigkeit erweckt das Mitleid nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter; darum ruft Vernachlässigung der Gastfreundschaft den Hass des Zeus ξένιος hervor. Leg. 729 E.

Ein merkwürdiges Zurücksetzen des ethischen Gesichtspunktes bringt dagegen die mystische Stelle Leg. 87, A; die strafende Gerechtigkeit wird durch das Mitleid einer transzendenten Macht gehemmt gedacht: „Wer einen verwundet, dagegen die Absicht hatte, ihn zu töten, verdient [von den Menschen] kein Mitleid; mit heiliger Scheu aber ist anzuerkennen, dass . . . sein Schutzgeist aus Mitleid mit dem Delinquenten und seinem Opfer es abgewendet hat. Aus Dankbarkeit gegen diesen Schutzgeist ist von Todesstrafe abzusehen.“

An den wenigen Stellen, wo Platon das Mitleid behandelt, treffen wir also durchweg auf eine bald schroffere, bald mildere Herabsetzung desselben.

Wenn Platon das Mitleid nur selten erwähnt und vor allem für dessen ethische Beurteilung Interesse zeigt, hat Aristoteles sich eingehender mit diesem Gefühl beschäftigt und besonders seine psychologische Eigenart festzustellen gesucht.

Er nennt das Mitleid *λύπη τις ἐπὶ φαινόμενῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινά· καὶ τοῦτο, διὰ πλῆσιον φαίνεται*. Rhetor. 1385 gibt eine genauere Analyse des Mitleids, und zwar untersucht er:

1. ¹⁾ Welche Dinge Mitleid erregen (*ποῖα ἐλεεινά*).

1) NB. Die einteilenden Ziffern und Buchstaben finden sich natürlich bei Aristoteles nicht; sie sind eingesetzt, um das Verweisen auf die einzelnen Punkte zu erleichtern.

2. Wen man bemitleidet (*τίνα ἐλεοῦσιν*).
3. Unter welchen Umständen wir diesem Affekt zugänglich sind (*πῶς αὐτοὶ ἔχοντες ἐλεεινοῦμεν*).

Diese drei Punkte entsprechen den in der Definition genannten Grössen:

1. „Mitleid ist Unlust über ein offenbar verderben- und schmerzdrohendes Übel;
2. von dem man selbst auch erwarten muss, dass es uns oder einen der Unsrigen treffen könnte [diese Möglichkeit hängt eben mit der Eigenart der zu bemitleidenden Person zusammen; die Frage deckt sich also mit der oben unter 2. genannten: *τίνας ἐλεοῦσιν*];
3. und zwar, wenn uns ein solches Übel nahe erscheint.“

Ad 1: Übel dieser Art sind nach Aristoteles:

Körperliche Misshandlungen, Leiden aller Art, Tod ¹⁾,... ferner die vom Schicksal ²⁾ verhängten wie Entbehrungen, Mangel an Freunden, Kränklichkeit, Gebrechlichkeit. . . .

Ad 2: A. Als Personen, mit denen man leicht Mitleid empfindet, werden genannt:

- a) Bekannte, die uns nicht allzu nahe stehen. Erwähnt wird das Beispiel des Amasis; er weint ³⁾ über den Freund, den er betteln sieht; nicht aber über den Sohn, der zum Tode geführt wird. (Der Anblick des Freundes war mitleiderregend, *ἐλεεινόν*; der Anblick des Sohnes entsetzlich, *δεινόν*).

[Das Entsetzliche (*δεινόν*) und das Mitleiderweckende (*ἐλεεινόν*) sind einander entgegengesetzt; daher kann das *ἐλεεινόν* durch das *δεινόν* aufgehoben werden, so dass der Gegner vor Gericht z. B. aus der auf die Erzeugung von Mitleid berechneten Rede des feindlichen Partners Nutzen ziehen kann.]

1) Sympathie mit Verstorbenen wird also hier unter das Mitleid gerechnet.

2) Die bereits aufgezählten Übel sind offenbar hier als durch Menschen zugefügt gedacht.

3) Über die Tränen als charakteristische Begleiterscheinung des Mitleids vgl. II, 2.

- b) Personen, in denen das Unglück uns selbst nahetritt, da sie uns an Alter, Stellung, Grundsätzen . . . gleichen.

Überhaupt erweckt alles, was wir für uns selbst fürchten, wenn es andern geschieht, Mitleid.

Bedingung zum Mitleid ist demnach die Möglichkeit, selbst einmal in die Lage des Opfers zu kommen¹⁾.

Unfähig zum Mitleid sind daher: „ganz Verlorene“ (*παντελῶς ἀπολωλότες*), denn sie meinen, ihnen könne nichts mehr widerfahren, da sie schon so viel erlitten hätten; anderseits die „Überglücklichen“ (*οἱ ὑπερβαλλόμενοι*), die alle Güter zu besitzen meinen; auch sie glauben, ihnen könne nichts Schlimmes widerfahren, da ja auch diese Immunität gegen alle Schicksalsschläge zu den [ihnen gewohnten] Glücksgütern gehört.

B. Zum Mitleid geneigt in der Überzeugung, dass auch ihnen Ähnliches widerfahren könne, sind:

- a) solche, die schon Unglück erlitten haben²⁾;
- b) ältere Leute, aus Einsicht und Erfahrung;
- c) Schwächliche, und noch mehr Feige;
- d) solche, die Familie haben, da diese zugleich die Möglichkeit ähnlicher Übel für ihre Angehörigen vor sich sehen³⁾;
- e) solche, die sich weder in einem das Selbstbewusstsein erhöhenden Affekt (Zorn u. a. m.) befinden, noch in einem niederdrückenden (Angst u. a. m.); da sie sonst zu sehr in die eigne Gemütsbewegung vertieft sind;
- f) wer die andern für gut hält und daher das Übel für unverdient⁴⁾ ansieht; ob es nun bloss für den Zuschauer unverdient scheint oder faktisch unverdient ist (Rhetor. 1386 b⁸); denn während man sich betrübt

1) Vgl. unten die Darstellung des Mitleids in der Tragödie p. 18 ff.

2) Allerdings nicht völlig Niedergeschmettete wie die *ἀπολωλότες*.

3) Vgl. unten den ähnlichen Gedankengang der Stoa.

4) Über die Unschuld als Mitleid fördernd vgl. II, 3.

über solche, die unverdient Missgeschick leiden, wird man sich freuen oder doch teilnahmslos bleiben, wenn „Vatermörder und Mordgesellen“ die verdiente Strafe trifft.

[Der Grund für das Fehlen des Mitleids gegenüber diesen letzteren liegt nach Aristoteles darin, dass wir schwerlich je in ihre Lage kommen werden.]

Ad 3: Das Übel muss dem Mitleidenden nahe erscheinen: alles, was örtlich und zeitlich nahe ist, erweckt leicht Mitleid; was soeben geschah oder unmittelbar bevorsteht, nicht aber was vor 1000 Jahren geschah. . . . Mitleiderregend wirkt die Erzählung vom kürzlichen Hinsterven des Ermordeten, ebenso der Hinweis auf seine da liegenden Kleider usw.; Mitleid wird begünstigt, wenn überhaupt durch solche „örtliche und zeitliche Annäherung“¹⁾ das Übel anschaulich gemacht wird; denn dadurch wird für die Phantasie²⁾ des Hörers der Eindruck von der Grösse des Unheils erhöht und der Gedanke an ein eignes, ähnliches Geschick nahegelegt.

Auffallend ist an dieser psychologischen Analyse des Aristoteles der ausgesprochen egozentrische Standpunkt.

Das Mitleid wird in seiner Entstehung ausschliesslich vom Standpunkt des „Ich“ aus erklärt. Diese eigentümliche Betrachtungsweise springt bei jedem einzelnen Punkt sofort in die Augen; am meisten wird sie uns da auffallen, wo wir doch wohl am ehesten einen Hinweis auf die soziale Funktion des Mitleids erwarten würden; es ist die Stelle, wo Aristoteles vom Einfluss der Schuld oder Unschuld auf die Entstehung des Mitleids spricht (p. 15 „f“). Wir würden dort „schuldig oder unschuldig“ als objektives Attribut des leidenden „Du“ irgendwie in Beziehung setzen zu unsern subjektiven Gefühlen und Vorstellungen (z. B. von Recht, Vergeltung usw.). Nicht so Aristoteles. Er sieht die Erklärung einzig und allein in der für die beiden Fälle (der Schuld oder Unschuld) verschiedenen „Ich“-Beziehung:

1) Vgl. zu der örtlichen und zeitlichen Nähe II 1. b.

2) Über die Tätigkeit der Phantasie vgl. II 1. b.

in die Lage des unschuldig Leidenden werden wir leicht geraten, in die des Mordgesellen — schwerlich.

An Feinheit der psychologischen Beobachtung steht diese Analyse des Mitleids bei Aristoteles unerreicht da, und es ist auch später meines Wissens nie wieder eine so vollständige Aufzählung der egozentrischen Momente im Mitleid gegeben worden.

Seine ausführliche Besprechung in der Rhetorik soll nach Aristoteles offenbar dazu dienen, den Redner in die Technik dieses vor Gericht so bedeutungsvollen πάθος einzuführen; denn es galt durch Erweckung der richtigen Stimmung bei den Geschworenen die Wirkung des Plaidoyers zu erhöhen; vgl. Rhetor. 1356a¹⁵ ff. Von der Entstehung geeigneter Affekte am Ende der Gerichtsrede handelt besonders Rhetor. 1419b²⁵. Angesichts der eben wiedergegebenen ausführlichen Beschreibung der Technik des Mitleids zur Anwendung in der Gerichtsrede darf man auf die Stelle Rhetor. 1354a¹⁵ nicht allzu grosses Gewicht legen. Aristoteles begründet dort seine Zustimmung zu der Vorschrift, dass man in den Gerichtsreden auf dem Areopag über den Rahmen der Sache nicht hinausgehen soll, mit den Worten: „denn es ist unrecht, den Richter abzulenken durch Erregung von Zorn, Mitleid . . . (ὅθ' γὰρ δεῖ διαστρέφειν πρὸς ἔλεον . . .).“

Eine wirkliche ethische Beurteilung des Mitleids findet sich bei Aristoteles nirgends. In der Nikomach. Ethik (1105b ff.) wird ἔλεος ganz summarisch in der Reihe der πάθη (neben ὀργή, μῖσος, ζῆλος usw.) aufgezählt, ebenso ἐλεῆσαι (neben ὀργισθῆναι. . .).

Dagegen wird dem Mitleid auf ästhetischem Gebiet eine eigenartige, wichtige Funktion übertragen: Aristoteles sieht in der Erregung von Furcht und Mitleid¹⁾

1) Die Anlage zu Furcht und Mitleid wird von Aristoteles als allgemein menschlich vorausgesetzt in Poetik 1453b¹², 1448b⁷. Polit. 1324a. Die besondere Erregbarkeit junger Leute zum Mitleid (ἐλεητικοί werden sie genannt) soll davon herrühren, dass sie (aus Mangel an Erfahrung und Menschenkenntnis) die Leute für besser und rechtschaffener ansehen als sie sind und daher

durch die Tragödie das Mittel, um die Wirkung der „Katharsis“¹⁾ herbeizuführen.

Seine Definition der Tragödie lautet: *ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας . . . δι' ἑλέου καὶ φόβου περλαίνοσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Poet. C. 6, § 2; p. 90—91²⁾.

Bei aller Unsicherheit, die über die Bedeutung dieser Definition herrscht, lässt sich doch so viel sagen, dass die Wirkung der Katharsis mit der Erregung von Furcht und Mitleid irgendwie in Zusammenhang steht.

Zunächst erhebt sich hier die Frage nach dem Verhältnis von Furcht und Mitleid³⁾. Man findet in dieser Zusammenstellung von Furcht und Mitleid eine Schwierigkeit, da Aristoteles in der Rhetorik anlässlich jenes Beispiels von Amasis (vgl. p. 14 ad 2 Aa) sagt: der φόβος sei „ἐκκρουστικὸς τοῦ ἑλέου“.

Um diese Schwierigkeit zu heben, dass dort Mitleid und Furcht sich ausschliessen, hier zusammengehen sollen, will Döring von der gewöhnlichen Furcht (die in der Rhe-

die Neigung haben, jedes Leiden als unverdient zu betrachten, 1389b⁵; vgl. dazu p. 15 „f“; p. 16. Auch die Greise sind zum Mitleid aufgelegt; aber nicht aus *φιλανθρωπία* wie die Jünglinge, sondern aus dem Gefühl der Schwäche (*δι' ἀσθενείαν*), weil sie alles Widerwärtige als ihnen selbst drohend sich vorstellen. 1389¹⁵; vgl. dazu p. 15b,c.

1) Aus der grossen Menge von Schriften über diesen Gegenstand wurden näher berücksichtigt: Ed. Müller, *Theorie d. Kunst bei den Alten*, Breslau 1834—37; Spengel, *Über die Katharsis τῶν παθημάτων*, Abhandl. d. bayr. Akademie, 1863, 1. Kl., Bd. 2, 9; Döring, *Frage nach d. Katharsis bei Aristoteles*, *Philologus* Bd. 21, 1864, p. 496ff.; Reinkens, *Aristoteles über Kunst*, Wien 1870; Susemihl, (Einleitung zur) *Übersetzung von Aristot. Poetik*, Leipzig 1874; Zeller, *Philos. d. Griechen*, II. T., 2. Abt., III. Aufl., 1879, p. 772ff.; J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Theorie des Dramas*, Berlin 1880; Baumgart, *Handbuch d. Poetik*, Stuttg. 1887; H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philos. d. Griechen*, p. 168ff., II. Aufl., Freiburg i. B. 1888; Finsler, *Platon nach d. aristotel. Poetik*, Leipzig 1900; Siebeck, *Aristoteles*, Stuttgart 1902.

2) Zit. nach Susemihl a. a. O.

3) Am ausführlichsten behandelt von Döring a. a. O. p. 507ff.

torik gemeint sei) die tragische unterscheiden, die mit dem Mitleid verwandt sei. Eine so umständliche Unterscheidung ist kaum notwendig. Aristoteles sagt über das Verhältnis der beiden Affekte 1382 b²⁶ ff.: *φοβερὰ ἔστιν ὅσα ἐφ' ἑτερον γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἔλκεινά ἔστιν*. Dieselben Gegenstände können demnach die Veranlassung sein zu Furcht oder Mitleid, verschieden ist nur die Beziehung des Übels, zu der eignen Person in der Furcht, zu der fremden im Mitleid. Das Beispiel von Amasis und seinem Sohn nun bildet einen Spezialfall, wo der Stoff des Mythos so beschaffen ist, dass nur Furcht entstehen kann, da der Anblick des hinzurichtenden Sohnes *δενόν* ist. Dass in diesem Fall der φόβος „ἐκκρουστικὸς ἐλέου“ sein kann, leuchtet ein; ihn jedoch zu verallgemeinern, widerspricht durchaus der Bestimmung des Aristoteles über das Verhältnis der beiden Affekte.

Dass für Aristoteles Furcht und Mitleid nahe zusammengehen müssen, wird leicht verständlich beim Blick auf seine durchaus egozentrische Fassung des Mitleides¹⁾; vgl. p. 17. Furcht ist es auch, die z. B. Schwache und Greise zum Mitleid führt; vgl. p. 17 Anm. 1.

In unserm Zusammenhang wäre es von Interesse, die eigentliche Funktion des Mitleids in der Tragödie nach Aristoteles festzustellen; dazu wäre aber eine genaue Bestimmung des Begriffs der Katharsis, die ja nach Aristoteles die endgültige Wirkung sein soll, erforderlich. An Hand der vorhandenen Schriften des Aristoteles scheint eine genaue, übereinstimmende Erklärung der Katharsis unmöglich²⁾ (man vgl. die Kontroversen in der genannten Literatur), um so mehr als sehr wahrscheinlich die Haupt-

1) Döring selbst zieht auch gelegentlich dieses Moment zur Erklärung bei; ähnlich Bernays a. a. O. p. 23f.; besonders p. 72ff. Reinkens a. a. O. p. 161ff. sagt in diesem Zusammenhang: Furcht und Mitleid haben nach Aristoteles einen gemeinsamen Ursprung, denn „Mitleid ist nicht selbstlose Betätigung der Liebe um der andern willen, sondern Mitleidenschaft auf dem dunkeln Grunde ähnlicher Leidensmöglichkeit aus Egoismus“.

2) Vgl. Ed. Müller a. a. O. p. 176; Reinkens a. a. O. p. 79.

stelle über die Katharsis (von den einen, wie Susemihl, Spengel u. a. in der Poetik, von andern, z. B. Finsler a. a. O. p. 7 ff., in der Politik gesucht) verloren gegangen ist.

Wenn somit eine genauere Bestimmung dieser Funktion des Mitleids nicht möglich ist, so können wir doch aus den vorhandenen Abhandlungen des Aristoteles einen allgemeinen Eindruck gewinnen über die Eingliederung dieses Affektes.

Platon hatte im Mitleid und ähnlichen Affekten eine Gefahr gesehen, und daher jeden Anlass für solche Regungen aus seinem Staat zu verbannen gesucht; Aristoteles macht sich solche Affekte dienstbar¹⁾; das Mitleid soll erregt werden, freilich in dem richtigen Mass, wie es der Dichter durch Auswahl des Stoffes und Beachtung andrer Kunstregeln (im Aufbau der Tragödie u. s. w.) bestimmt; dann trägt gerade das Mitleid dazu bei, die gewollte, heilsame Erleichterung herbeizuführen²⁾.

In der nacharistotelischen Zeit hat sich die Stoa mit der Erscheinung des Mitleids wieder näher beschäftigt³⁾.

In der Stoa steht die Ethik im Vordergrund⁴⁾, daher wird uns hier nicht eine psychologisch eingehende Be-

1) Die Rhetorik hat uns das Mitleid im Dienst des Gerichtsredners gezeigt, die Poetik zeigt es im Dienst des tragischen Dichters.

2) Vgl. die *laxela* und das *κωφίζεσθαι* in der Katharsisstelle, Polit. VIII 7; dazu Zeller a. a. O. p. 773 Anm. 2.

3) Annikeris, ein Epigone der kyrenäischen Schule fand zwar eine reiche Quelle der Lust in den altruistischen Gefühlen der „wohlwollenden Zuneigung, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, Vaterlandsliebe“; vgl. Clemens, Strom. 2, 130; D. L. 2, 96. Dass jedoch bei diesem Hedoniker, der in jenen sozialen Neigungen nur die Lust schätzt, vom Mitleid nicht die Rede ist, ist leicht verständlich. (Über die Unlust als Grundzug des Mitleids vgl. II 2. Zur Ethik des Annikeris vgl. Köstlin a. a. O. p. 332 ff.)

4) Vgl. A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892. P. Barth, Stoa, Fromm. Klass. d. Philos. Bd. 16, Stuttgart. 1908.