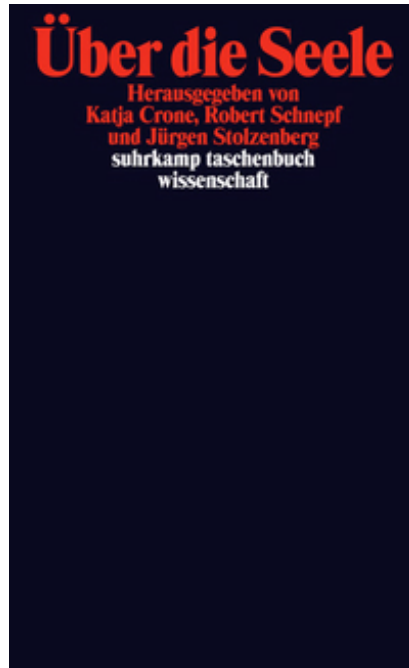


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Crone, Katja / Schnepf, Robert / Stolzenberg, Jürgen
Über die Seele

Herausgegeben von Katja Crone, Robert Schnepf und Jürgen Stolzenberg

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1916
978-3-518-29516-8

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1916

Die philosophische Frage nach der Seele gehört zu den ältesten und zugleich aktuellsten Themen der Philosophie. Bis heute ist keineswegs geklärt, was das Seelische bzw. Geistige ausmacht und wie es sich zum Physischen verhält. Dies belegen die gegenwärtigen Kontroversen zwischen Neurowissenschaft und Philosophie.

Der Band präsentiert die wirkungsmächtigsten Positionen zum Begriff der Seele von der Antike bis zur Neuzeit und diskutiert darüber hinaus aktuelle Problemlagen der Bewußtseinsphilosophie. Alle Beiträge stammen von international renommierten Spezialisten, richten sich aber dezidiert an ein breiteres Publikum. So bietet der Band zugleich einen Beitrag zur aktuellen Debatte um Geist und Gehirn und eine fundierte Einführung in das Thema.

Katja Crone ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin sowie an der Berlin School of Mind and Brain.

Robert Schnepf ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Jürgen Stolzenberg ist Professor für Geschichte der Philosophie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Über die Seele

Herausgegeben von Katja Crone,
Robert Schnepf
und Jürgen Stolzenberg

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1916

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29516-8

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

I. Funktionen der Seele in Antike und Mittelalter

<i>Thomas Alexander Szlezák</i>	
Der Begriff ›Seele‹ als Mitte der Philosophie Platons	13
<i>Dorothea Frede</i>	
Aristoteles und der freie Wille	35
<i>Jens Halfwassen</i>	
Die Seele und ihr Verhältnis zum Geist bei Plotin	56
<i>Christoph Horn</i>	
Seele, Geist und Bewusstsein bei Augustinus	77

II. Transformationen des Seelenbegriffs in Neuzeit und Moderne

<i>Burkhard Mojsisch</i>	
Die Seelenkonzeption Pietro Pomponazzis	97
<i>Eva-Maria Engelen</i>	
Die leidenschaftliche Seele bei René Descartes	111
<i>Ursula Renz</i>	
Seele im Wandel: Geistkonzeption und philosophische Psychologie im 17. Jahrhundert	132
<i>Heiner F. Klemme</i>	
Selbst ohne Seele. Humes Konzeption des Geistes	154
<i>Roderich Barth</i>	
Von Wolffs ›Psychologia empirica‹ zu Herders ›Psychologie aus Bildwörtern‹. Beobachtungen zur Umformung des Seelenbegriffs in der Aufklärung	174
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
Über die Seele bei Platon, Aristoteles und Hegel	210
<i>Robert Schnepf</i>	
Von der Seele zum Geist? Diltheys Versuch einer Grundlegung der Geschichtswissenschaft und seine Probleme	231

<i>Felicitas Krämer</i>	
William James über die Seele	254
<i>Jürgen Stolzenberg</i>	
Zeit und Selbst. Zum Problem der Zeiterfahrung bei Aristoteles, Augustinus, Husserl und Heidegger	275
<i>Uta Eichler</i>	
Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Grundlage seines Seelenbegriffs	302
<i>Michael Hampe</i>	
Innere und äußere Fremdheit. Freuds Theorie seelischer Komplexität	330

III. Seele, Geist und Bewusstsein in der aktuellen Diskussion

<i>Konrad Cramer und Jürgen Stolzenberg</i>	
Geist und Materie. Ein Dialog	353
<i>Uwe Meixner</i>	
Die Seele als natürliche Instanz der Freiheit	371
<i>Michael Pauen</i>	
Kein Rätsel des Bewusstseins. Grenzen und Bedingungen einer naturalistischen Erklärung des Geistes	390
<i>Katja Crone</i>	
Bewusstsein – äußere Beobachtung und innere Erfahrung .	410
<i>Monika Betzler</i>	
Willensschwäche als schleichende Irrationalität	430
<i>Ansgar Beckermann</i>	
Die Rede von dem Ich und dem Selbst. Sprachwidrig und philosophisch höchst problematisch	458
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	474

Vorwort

Die Rede von der Seele ist in der Philosophie aus der Mode gekommen. So mag sich auch der Titel »Über die Seele« überholt anhören. Nachfolgebegriffe wie ›Geist‹, das ›Subjektive‹ oder das ›Mentale‹ sind an seine Stelle getreten. Überlebt hat der Ausdruck ›Seele‹ am ehesten noch in der Rede vom ›Psychischen‹. Der Titel greift indes weit zurück in die Geschichte der Philosophie. Bereits Aristoteles verfasste eine Abhandlung unter dem Titel *Peri Psyches* (*Über die Seele*), und dem platonischen Dialog *Phaidon* wurde schon in der Antike der gleichlautende Beiname gegeben. Der Titel des vorliegenden Bandes spielt daher auf eine wechselvolle Geschichte der Begriffe an, mit deren Hilfe Menschen sich selbst und ihr Erleben zu verstehen suchten.

Selbstverständlichkeiten, die unseren heutigen Redeweisen zugrunde liegen, müssen sich in Konkurrenz mit philosophischen Theorien bewähren. In Wahrheit, so zeigt sich, sind es gar keine Selbstverständlichkeiten. Dass sich das ›Mind-Body-Problem‹ nur in bestimmten Problem- und Theoriekonstellationen so stellt, wie es heute diskutiert wird, lehrt ein kurzer Blick in die Geschichte der Philosophie. Eines der Ziele des vorliegenden Bandes ist es daher, diese Zusammenhänge dadurch deutlich zu machen, dass bedeutende und wirkungsmächtige Positionen aus der Philosophiegeschichte – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zur vergleichenden Diskussion vorgestellt werden. Und hierbei zeigt sich einmal mehr, dass die Geschichte der Philosophie von systematischer Relevanz ist.

Die Geschichte von Ausdrücken wie ›Seele‹, ›Subjekt‹, ›Geist‹ und anderen hängt jedoch nicht nur von den jeweiligen philosophischen Konjunkturen ab. Die Stellung der Philosophie selbst hat sich durch die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften nachhaltig verändert. Wurden beispielsweise die Voraussetzungen der platonischen Seelenlehre in der Philosophie selbst entwickelt und war es lange Zeit die Philosophie, von der man Auskunft über die Art und Weise erwarten konnte, in der wir uns selbst verstehen sollten, so sieht man sich heute an eine Fülle von Einzelwissenschaften verwiesen – von der Biologie und Physik über die Psychologie und

Soziologie bis hin zu den Geschichtswissenschaften und der Ethnologie, um nur einige zu nennen. Die Voraussetzungen unserer Vorlieben für die Verwendung von Begriffen sind damit nicht mehr allein in der Philosophie zu suchen, und es kann vorkommen, dass ein Begriff in einem Kontext als veraltet gilt, der in anderen Einzelwissenschaften nach wie vor funktionsfähig ist. So ist von ›Seele‹ in Teilen der Psychologie und Psychiatrie immer noch die Rede, und zwar durchaus mit Erfolg. Unterschiedliche Einzelwissenschaften arbeiten jedoch mit unterschiedlichen Hintergrundannahmen, ein einheitlicher, verbindender und verbindlicher Begriffsrahmen ist verloren gegangen. Von der Philosophie sollte man sich in dieser Situation keine einheitsstiftende Lösung erwarten, die ungeteilte Akzeptanz finden könnte. Nicht zu übersehen ist, dass es philosophische Positionen gibt, deren Voraussetzungen gerade auf Annahmen und Resultaten der Einzelwissenschaften beruhen, wie es unter anderem an der aktuellen Tendenz erkennbar ist, bewusste mentale Prozesse einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich zu machen.

Umso provozierender muss der Titel des vorliegenden Sammelbandes und seine Konzeption anmuten: Er versammelt ausschließlich Texte von Philosophinnen und Philosophen, die sich zum Teil mit aktuellen bewusstseinstheoretischen Fragestellungen, überwiegend aber mit Positionen der Philosophiegeschichte befassen. Dabei war es nicht die Absicht, der Philosophie eine Rolle im Konzert der Wissenschaften zuzusprechen, die ihr nicht mehr zukommt, vielmehr soll über die engen Fachgrenzen hinaus das Anregungspotential zur Beurteilung vorgelegt werden, das die Philosophie bereitstellt. Es ist zu erwarten, dass die Phänomene, die unter den diversen Titeln wie ›Seele‹, ›Geist‹, ›Subjekt‹ usf. angesprochen werden, angemessener in den Blick geraten, wenn man die Vielfalt von Ansätzen und Fragestellungen der verschiedenen Wissenschaften nicht vorschnell in einen einheitlichen Begriffsrahmen einzupassen versucht, sondern nach den Gründen dieser Zersplitterung sucht.

Doch worin kann das Anregungspotential dieser zum Teil aus dem öffentlichen Bewusstsein wie dem fachwissenschaftlichen Diskurs verschwundenen Theorien liegen? Mindestens drei Punkte sind zu nennen: Zum einen illustrieren die hier versammelten Beiträge, wie unterschiedliche Konzeptualisierungen eines Phänomenbereichs möglich sind, der uns der nächste und vertrauteste zu

sein scheint: wir selbst und unser Erleben. Die alltägliche Gewissheit, wer wir sind und wie wir unser Erleben zu begreifen haben, scheint dadurch auf grundlegende und irritierende Weise in Zweifel gezogen zu werden. Gerade das erleichtert es aber, sich nicht auf vermeintlich Sicheres zu fixieren, sondern sich für andere Weisen des Selbstverständnisses offen zu halten. Zum anderen illustrieren die Beiträge in ganz verschiedener Weise, in welchem engem Zusammenhang die Frage nach der Seele, dem Geistigen, der Subjektivität mit ganz anderen Problembereichen steht, die für unser Selbstverständnis leitend sind: Gerade weil die Philosophie von alters her als eine allgemeine Wissenschaft angelegt war, hat sie in aller Regel die Seelenehre nie isoliert betrachtet, sondern von vornherein in ihrem Zusammenhang mit Fragen wie der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Geschichtsphilosophie und der Religionsphilosophie. Die antike Lehre von der Weltseele oder der Panpsychismus mögen dafür Extrembeispiele sein. So fruchtbar sich die Konzentration auf eng umgrenzte Phänomenbereiche innerhalb verschiedener philosophischer Disziplinen erwiesen hat, so wichtig erscheint es, diese Problemzusammenhänge wieder in die heutige Diskussion systematisch einzubringen.

Schließlich zeigen alle Beiträge – explizit oder in Form philosophiegeschichtlicher Spezialabhandlungen –, welcher begrifflichen Anstrengung es bedarf, angesichts der Ausdifferenzierung der Wissenschaften, ihrer Forschungsprogramme und der leitenden Begriffsrahmen, nicht in vornehmer skeptische Zurückhaltung zu verfallen. Vielmehr gilt es, an der Frage festzuhalten, wie die Dinge denn nun wirklich liegen. Die Wahrheitsfrage angesichts der Fülle von Theorieangeboten weiter zu verfolgen, ohne die Hintergrundannahmen eines besonderen Kontexts als selbstverständlich zu akzeptieren, scheint uns nach wie vor das zentrale und nicht preisgebende *Movens* der Philosophie zu sein. So präsentieren die Texte des vorliegenden Bandes nicht nur ein breites Spektrum verschiedener Konzeptionen des Psychischen, sie vermitteln zugleich einen Eindruck der vielfältigen divergierenden Traditionen und Methoden, denen sie jeweils verpflichtet sind.

Der vorliegende Band geht auf eine Ringvorlesung zurück, die im Sommersemester 2007 anlässlich des Jahres der Geisteswissenschaften vom Seminar für Philosophie an der Martin-Luther-Uni-

versität Halle-Wittenberg organisiert und durchgeführt wurde. Die Veranstaltungsreihe ist gerade in ihrer Konzentration auf die Philosophie und ihre Geschichte über die engeren Fachgrenzen hinaus auf reges Interesse gestoßen. Diese Resonanz hat uns dazu bewogen, die Vorträge – um einige Beiträge ergänzt – zu publizieren. Wir danken allen Beiträgerinnen und Beiträgern für ihre Bereitschaft, ihre Arbeiten in diesem Band zu veröffentlichen. Sigrun Rößler, Christiane Straub und Stefan Knauß danken wir für die Mitwirkung bei der Vorbereitung der Beiträge für den Druck. Andreas Gelhard, Eva Gilmer und Elke Habicht vom Suhrkamp Verlag gilt unser herzlicher Dank für ihr Engagement, ihr Entgegenkommen und ihre Geduld.

Halle (Saale), im September 2009

Katja Crone
Robert Schnepf
Jürgen Stolzenberg

I. Funktionen der Seele in Antike und Mittelalter

Thomas Alexander Szlezák
Der Begriff ›Seele‹
als Mitte der Philosophie Platons

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat sich eine Einsicht allgemein durchgesetzt, der vor 100 oder 150 Jahren wenige zugestimmt hätten, nämlich dass Platon der eigentliche Gründer dessen ist, was im Abendland ›Philosophie‹ genannt wurde und wird – wobei unter ›Philosophie‹ etwas qualitativ anderes zu verstehen ist als unter ›Weisheit‹ in Indien, China oder sonstigen außereuropäischen Kulturen –, und dass Platons Werk, Platons Frageweise und Art der Theoriebildung das tragende Fundament der gesamten philosophischen Entwicklung bis zum Ende des metaphysischen Zeitalters gewesen ist.

Diese Aussage ist nicht etwa identisch mit dem Urteil, dass Platon der größte Denker aller Zeiten war. Auch das wurde immer wieder behauptet, und zwar vorwiegend von Interpreten von Rang, so von dem durchaus platonkritischen, ja platonfeindlichen Karl Popper, der mitten in einem seiner Angriffe auf den platonischen Gerechtigkeitsbegriff ebendies versichert, dass Platon der größte aller Philosophen war.¹ Doch für philosophische Größe gibt es nun einmal kein anerkanntes Maß, so dass Urteile dieser Art notwendig subjektiv bleiben müssen. Überdies ist es fraglich, was wir davon haben sollen, wenn wir uns eine Rangfolge von der Art zurechtlegen, dass dieser Denker der größte, jener der zweitgrößte, wieder ein anderer der drittgrößte war – wenn wir uns bestimmten philosophischen Fragen zuwenden, ist das ziemlich irrelevant, weil ja auch der dritt- oder viertgrößte im gegebenen Fall das Richtige gegen den Größten gesehen haben kann.

Die Feststellung, von der ich ausging, betrifft hingegen den Einfluss, die bestimmende Wirkung, die Festlegung der Richtung für die Folgezeit. Das Urteil darüber muss weder rein subjektiv bleiben, noch ist es irrelevant für das, was wir jeweils konkret betreiben, denn wenn wir von einem Denker wissen, dass er alles Nachfolgende dominiert hat, so ist das ein Grund, bei ihm besonders aufmerksam

1 Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, S. 141.

hinzuschauen – vielleicht determiniert er auch unser Denken noch, ohne dass wir uns dessen hinreichend bewusst sind.

1. Platons Weichenstellung

Platon hat die griechische Philosophie, die am Ende des 5. Jahrhunderts mit Anaxagoras, Protagoras, Demokrit und Sokrates (um nur einige zu nennen) bereits eine bemerkenswerte Höhe erreicht hatte, nochmals auf eine neue Stufe gehoben: *Einmal* durch die von ihm zuerst erarbeitete kategoriale Unterscheidung zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren, Veränderlichen und Kontingenten einerseits und dem, was allein durch das Denken zu erfassen ist, dem νοητόν oder Intelligiblen andererseits, das er als ›Idee‹ auslegte, die notwendig so ist, wie sie ist, und sich nie ändern kann; *zweitens* durch die Etablierung einer philosophischen Methode, die er ›Dialektik‹ nannte und von einer bloß fachwissenschaftlichen Methodik scharf unterschied; und *drittens* durch die durchgehende Beziehung aller Bereiche des Denkens – des theoretischen wie des praktischen Denkens – auf die Spitze des Reichs des Intelligiblen, auf die ›Idee des Guten‹, die er auch als transzendent gegenüber den Ideen begriff. Durch diese drei Neuerungen wurde er zum maßgeblichen Denker für die Folgezeit und zum Begründer der abendländischen Metaphysik, deren Ende erst 2300 Jahre später von Nietzsche und Heidegger sowie von der analytischen Philosophie und anderen Richtungen verkündet wurde.

Im Zuge dieser Neubegründung der griechischen Philosophie wurde der Begriff ›Seele‹ zu einem zentralen Begriff für alle künftigen philosophischen Bemühungen. Durch Platon lernten die Griechen, die Seele als Substanz zu verstehen. Es mag paradox wirken, wenn zur Kennzeichnung des *platonischen* Seelenbegriffs gerade der Zentralbegriff der *aristotelischen* Ontologie, die ›Substanz‹, bemüht wird. Doch es dürfte klar sein, was gemeint ist: ›Seele‹ nicht als ein bloßes Vermögen des Körpers, eine δύναμις (*dynamis*), sowie nicht als eine Eigenschaft von etwas anderem oder als eine Relation zwischen Dingen, z. B. als Harmonie der Bestandteile des Körpers – die ›Psyche-Harmonia-Theorie‹ wird ja im *Phaidon* diskutiert und verworfen² –,

2 Platon, *Phaidon*, 92a-95a.

sondern Seele als ein ›an sich‹ und ›von sich‹ her existierendes Etwas, dessen Wesen klar bestimmt und nicht von anderem abhängig ist, d. h. die ›Seele‹ als selbständige Substanz.³ Und diese Substanz ist das, was den Menschen ausmacht: Der Mensch *ist* seine Seele, nicht sein Körper und auch nicht die Verbindung von Körper und Seele. Die entscheidende Bestimmung aber lautet: Dieses substantielle Selbst des Menschen, die Seele, ist unsterblich, weil der intelligiblen Ideenwelt ontologisch verwandt. Dadurch wird Platons Seelenlehre zu einem Teil seiner Metaphysik.

Diese philosophische Weichenstellung Platons, die Begründung einer *metaphysischen* Seelenlehre, blieb in Kraft bis zur *Kritik der reinen Vernunft*, in deren erster Auflage von 1781 Kant den Satz »Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz« als »ersten Paralogismus« der reinen oder rationalen, d. h. nichtempirischen Seelenlehre entlarvte.⁴

Wer aber nun meinen würde, dass mit Kants einschneidender Kritik die Fortwirkung der platonischen Seelenauffassung beendet gewesen wäre, der sei an Sigmund Freud erinnert, der gewiss antimetaphysisch dachte, aber gleichwohl die platonische Strukturierung der Seele in drei Grundkräfte in seine wirkungsmächtige Theorie übernahm – die Seele besteht nun aus dem Es, dem Ich und dem Über-Ich (statt platonisch aus Begierden, Affekten und Vernunft) –, oder an die Forderung der Existenzphilosophie, dass der Mensch in wacher Sorge um seine ›Eigentlichkeit‹ frei wählend seine Existenzform selbst bestimmen müsse – was ist das anderes als die metaphysikfreie Version der platonischen ›Sorge um die Seele‹, der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, mit ihrer Forderung zur Formung seiner selbst, dem εαυτὸν πλάττειν (*Pol.* 500d6)?

2. Worauf Platon zurückgreifen konnte

Platon hat also die Seele, die ψυχή, zu einem Zentralbegriff der Philosophie gemacht. Aber er hat den Begriff nicht neu eingeführt.

3 Die Verwendung dieses Wortes der lateinischen Aristoteles-Tradition bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Ontologie der aristotelischen Substanzbücher (*Metaphysik Z-Θ*) Anwendung auf die platonische Seelenauffassung finden müsse.

4 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 348.

Es gab vor ihm bereits eine Vielzahl von entwicklungsfähigen Vorstellungen von der Seele. Seit den frühesten geschriebenen Texten – der *Ilias* und der *Odyssee* – spielt die ›Psyche‹ eine Rolle im Denken der Griechen. Bei Homer ist sie die Totenseele, die im Augenblick des Todes den Körper verlässt und als bloßes Schattenbild des Verstorbenen kraftlos und freudlos im Hades weiterexistiert.⁵ Natürlich blieb es nicht bei dieser archaischen Seelenvorstellung. Was alles dazukam, hat Erwin Rohde umfassend in seinem klassischen, heute noch lesenswerten Werk *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*⁶ untersucht. Aus der Vielzahl der Seelenvorstellungen der vorplatonischen Zeit, die wir heute noch, trotz des Verlustes des größten Teils der älteren Literatur, rekonstruieren können, seien folgende sechs Punkte als für Platon unmittelbar relevant herausgehoben:

1. Heraklit, dessen Philosophie Platon als erste kennenlernte,⁷ hatte bereits eine Philosophie des Selbst und der Seele.⁸
2. Die Seele gehört zum göttlichen Feuer oder zum göttlichen Äther.⁹
3. Nach dem Tod lebt die Seele weiter, und zwar in einer höheren Existenzform (im Gegensatz zur homerischen Auffassung).¹⁰
4. Die Seele ist nicht zum ersten Mal auf Erden und wird nach dem Tod noch unendliche Male in anderen Körpern wiederkehren. Das ist der orphisch-pythagoreische Glaube an die Seelenwanderung, der auch von Empedokles thematisiert wird und von dem auch Pindar berichtet.¹¹ Auf unser nächstes Leben müssen

5 Beispielsweise Homer, *Odyssee*, 10.495: »Totenseelen als Schatten«; 11.205/207: »die Psychê im Hades einem Schatten gleich«; 11.602: »Abbild, Schattenbild des Herakles im Hades« = εἰδῶλον (*eidôlon*).

6 Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Aus der neueren Literatur, die Rohde in Einzelheiten zu ergänzen, gelegentlich zu korrigieren, aber als Ganzes nicht zu ersetzen vermochte, seien genannt: Claus, *Toward the Soul*; Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*.

7 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 3,5; vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, A 6, 987a32-33.

8 Diels/Kranz (im Folgenden DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 101, 45, 115.

9 Heraklit, DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 76/77; IG (= Inscriptiones Graecae) I 945.

10 Heraklit, DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 77; Euripides fr. 638, 833 Nauck.

11 Empedokles, DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 31 B 115, 117, 146, 147; Pindar, *Olympische Oden*, 2.68 ff.

wir uns durch ethisches Verhalten vorbereiten. Hierher gehören auch die Mysterienreligionen, die den Mysten als Spross der Gottheit ansehen, der aufgrund der Initiation in den Mysterienkult wieder göttlich werden wird.¹²

5. Anaxagoras lehrte, dass die göttliche Vernunft, der νοῦς, den Kosmos und alles andere lenke und beherrsche; ausdrücklich auch alles, was Psyche habe.¹³
6. Die stete Mahnung des Sokrates, dass ohne die ›Sorge um die eigene Seele‹, die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, das Leben nichts wert sei, bestimmte Platons Denken von frühen Jahren an.

Was hat nun Platon aus diesem vielfältigen und faszinierenden Erbe gemacht? Bevor ich das zusammenfassend und mehr oder weniger systematisch darzustellen versuche, möchte ich einige Kostproben platonischer Texte über ›Psyche‹ geben, die die Vielfalt der Frageweisen, Darstellungsarten, Stilhöhen und inhaltlichen Aspekte illustrieren sollen.

3. Zehn kurze Beispiele platonischen Redens von der Psyche

1. *Theaitetos*, 184b-186e: Sokrates fragt den jungen Theaitetos, womit wir Weiß und Schwarz und hohe und tiefe Töne wahrnehmen. Die Antwort ist: natürlich mit den Augen und Ohren. Dann wird gefragt, ob es nicht richtiger wäre zu sagen, dass wir diese Wahrnehmungen nicht *mit* den Augen und Ohren, sondern *mit ihrer Hilfe* oder *durch* sie wie durch Werkzeuge wahrnehmen (διὰ τούτων οἷον ὀργάνων, *Theait.* 184d4). Was ist der Unterschied? Bei der ersten Ausdrucksweise entsteht der Eindruck, dass viele Wahrnehmungen in uns sitzen wie in einem Trojanischen Pferd (*Theait.* 184d2). Was soll aber dieser Vergleich? Der Punkt, auf den es ankommt, ist, dass im Trojanischen Pferd viele Subjekte sitzen, lauter selbstän-

12 Diesen Glauben bezeugen die in Gräbern orphischer Mysten gefundenen sogenannten ›Totenpässe‹, auf Goldblättchen (»Lamellae aureae«) geschriebene Texte, die dem Verstorbenen die Orientierung und einen günstigen Empfang im Jenseits sichern sollten. Abgedruckt als Anhang (S. 389-398) zu: Riedweg, »Initiation – Tod – Unterwelt«, S. 359-398. Relevant sind vor allem die Texte A 1-5, B 1, 3-8, 11 Zuntz.

13 DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 B 12 (Band II, S. 38, 4-5).

dige Einzelkämpfer. Die Wahrnehmungen hingegen müssen alle gemeinsam auf eine Gestalt hinzielen, d. h. zu ihr hin tendieren (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν [...] συντείνει) – und dies ist die *psyche* (*Theait.* 184d3-4). Die Seele ist demnach die Instanz, die die Einheit des Bewusstseins¹⁴ garantiert und ohne die die Wahrnehmungen auseinanderfallen würden. Wir nehmen also mit der Seele wahr, zwar *mit Hilfe* der Organe Auge und Ohr usw., aber nicht mit ihnen als Subjekten der Wahrnehmung.

Sodann wird Theaitetos weiter gefragt: Wenn wir über zwei Wahrnehmungen – etwa einen Ton und eine Farbe – etwas denken, dass sie *zwei* Wahrnehmungen sind und dass sie *sind*, weiter z. B., dass jede mit sich *identisch*, aber von der anderen *verschieden* ist –, mit Hilfe welchen Organs stellt die Seele so etwas fest? Mit gar keinem Organ, sagt Theaitetos, denn solche gemeinsamen Prädikate, die mehrere Wahrnehmungen betreffen, erfasst »die Seele selbst durch sich selbst« (*Theait.* 185e1). Sokrates ist geradezu entzückt über diese Antwort (*Theait.* 185e3-8), und es ist auch klar, warum: Der junge Gesprächspartner hat die von Sokrates' Gesprächsführung suggerierte Abkehr vom sinnlichen und die Hinwendung zum nichtempirischen, dem ›seelischen‹ Anteil an der Erkenntnis sofort mitvollzogen. Zu den gemeinsamen Bestimmungen, den κοινά, gehört aber auch das Sein und das Nichtsein. Auch das erfasst nicht die Wahrnehmung, sondern die Seele selbst. Wenn die Wahrnehmung aber das Sein als solches nicht erfasst, dann ebensowenig die Wahrheit – denn ›sein‹ ist im Griechischen in der sogenannten veritativen Bedeutung so viel wie ›wahr sein‹ – und wenn sie die Wahrheit nicht hat, dann kann die Wahrnehmung nicht sicheres Wissen, nicht ἐπιστήμη, sein. Genau das aber war die Frage des Dialoges: Was ist Wissen? Und die Antwort des Theaitetos lautete: Wissen ist Wahrnehmung (*Theait.* 151e) – diese Annahme muss nach dem Verlauf des Dialoges nun verneint werden (*Theait.* 186e9-12). Wahrheit und gesichertes Wissen ist nur in dem Bereich möglich, in dem die Seele ohne Hilfe eines körperlichen Organs urteilt.

2. *Phaidros*, 246a-b: Die wahre Gestalt der Seele anzugeben wäre etwas für eine göttliche und lange Darlegung. Sokrates begnügt

14 Vgl. zu dieser Stelle: Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. III: »Man muß sich hierbei erinnern, daß ψυχή sehr oft bei Plato [...] als Ersatz für das fehlende Wort eintritt, welches unserm ›Bewusstsein‹ entspräche.«

sich mit einer menschlichen und kürzeren, die nur angibt, was der Seele gleicht. Sie gleiche also, sagt er, der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespannes und eines Wagenlenkers. Bei den Seelen der Götter sind beide Pferde untadelig; bei den Menschen ist das eine Pferd gut und schön, das andere hässlich und schlecht (*Phaid.* 253d-e). Das ist das berühmte platonische Bild von der Seele als Gespann aus gänzlich heterogenen Komponenten, wobei das schlechte und das gute Pferd noch irgendwie – *qua* Pferde – vergleichbar sind, während der Lenker als Mensch klarerweise auf einer anderen Stufe steht. Mit diesem Wagen erfolgt die Auffahrt zum Rand des Himmels, wo man hinausschaut auf den jenseitigen, den überhimmlischen Ort, wo die Ideen sind. Man beachte, dass Menschen und Götter dieselbe Seelenstruktur haben, wenn auch in ungleicher Qualität, und dass sie dasselbe Ziel verfolgen: das Hinausschauen über den sinnlichen Bereich hinaus auf das Intelligible.

3. *Politeia*, 611c-d: Was wir in diesem Leben erblicken, ist nicht die wahre, alte Natur der Seele, sagt Sokrates, sondern eher vergleichbar mit einer Statue des Meergottes Glaukos, die unter Wasser vielfach beschädigt wurde und zudem überwachsen ist von Muscheln, Algen und Steinen, so dass die ursprüngliche Gestalt kaum noch zu erkennen ist. Die Entstellung durch den wesensfremden Zuwachs komme bei der Seele von der Gemeinschaft mit dem Körper.

4. *Phaidon*, 115c-116a: Sokrates' alter Freund Kriton fragt am Ende des Dialoges, wie man ihn begraben solle. Sokrates tadelt ihn mit sanftem, ruhigem Lachen: Diesen Kriton konnte ich nicht überzeugen, dass ich nach Eintritt des Todes gar nicht mehr da sein werde (*Phaid.* 115c3-d3). Nur Sokrates' Körper wird bleiben, und den mag man begraben, wie man will; er selbst wird längst weg sein zum glücklichen Leben der Seligen (*Phaid.* 115d4). Das wahre Selbst des Menschen hat mit dem Körper nichts zu tun: Es besteht allein in der unsterblichen Seele. So sagt es auch der Gesprächsführer, der ›Athener‹, in Platons letztem Werk, den *Nomoi* (*Leg.* 959a4-b5).

5. *Politeia*, 588b-e: Auch bei Betrachtung der Seele selbst stellt sich dasselbe Problem, was zum Menschen gehört und was nicht. Pla-

ton arbeitet wieder mit einem Bild: Man stelle sich ein Wesen vor, das äußerlich von einer Hülle umfasst wird, die aussieht wie ein Mensch. Innerlich aber besteht es aus einem riesigen, vielköpfigen und gierigen Ungeheuer, einem nicht so großen Löwen und einem sehr viel kleineren Menschen. Die Seele hat also tierhafte Elemente in sich – edle und unedle –, aber die Vernunft in ihm heißt »des Menschen innerer Mensch« (τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, *Pol.* 589a7), d. h. der wahre Mensch ist *nur* die Vernunftseele.

6. *Phaidon*, 81c-d: Dieser Passus bringt eine Überraschung: Hier lesen wir, dass die ihrem Wesen nach unsichtbare Seele doch sichtbar wird, wenn unreine Menschen sterben, deren Seele im Leben so sehr am Körperlichen hing, dass sie sich im Tode nicht wirklich von ihm lösen konnte. Solche Seelen, die dem Körperlichen noch verhaftet sind, sind dann sichtbar als Gespenster, die um die Gräber flattern.

7. *Politeia*, 549c-550b: Ein Beispiel für Platons psychologisierende Charakterkonstruktion ist die Schilderung der Entstehung des timokratischen Charakters im 8. Buch der *Politeia*. Ein philosophisch gesinnter Mann, der in einer nicht gut regierten Stadt lebt, wird Ämter und Ehren meiden, ebenso Prozesse und Händel und lieber Zurücksetzungen in Kauf nehmen, als sich in Konkurrenz und Streit verwickeln zu lassen. Seine ehrgeizige Frau aber wird spüren, dass ihr friedliebender Mann und durch ihn auch sie selbst zu wenig Beachtung und Anerkennung finden. Auf den Sohn beider wird sich das so auswirken: Mutter und Freunde werden den Vater unmännlich schimpfen und den Sohn anstacheln, männlicher, d. h. egoistischer und kämpferischer, zu werden. Sie werden also den Ehrgeiz und die Begierden in ihm stärken, während das Vorbild des Vaters die Vernunft in ihm fördert. Von beiden Seiten gezogen, stabilisiert sich der Charakter des jungen Mannes in der Mitte: Die Herrschaft in seiner Seele erhält der ehrgeizige Seelenteil, er wird zum timokratischen Charakter statt zum philosophischen wie der Vater. Analog dann der Ablauf anderer Charakterveränderungen: Die ganze Bandbreite empirisch möglicher Charaktertypen ist erklärbar aus der Verschiebung des Kräfteverhältnisses zwischen den drei ›Teilen‹ der in sich nicht stabilen Seele.