

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Martin F. Meyer: Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit

Esther Ramharter: Über das Verhältnis von Epagoge, Paradeigma und Galle bei Aristoteles

Eva-Maria Engelen: Eine kurze Geschichte von ›Zorn‹ und ›Scham‹

Dirk Cürsgen: Was ist Erkenntnis? Die Epistemologie des Damaskios und das Begriffsfeld der γνώσις zwischen Spekulation und Skepsis

Gisela Schlüter: Materialien zu einem Libro della Discrezione. Zur historischen Semantik von ›discretion‹ im Sprachvergleich

Pierpaolo Ciccarelli: Zum Begriff des Naturrechts bei Leibniz

Ralf Becker: Anthropomorphismus [II]

Dimitri Ginev: Georg Mischs Umformulierung des Begriffs der transzendentalen Logik

Elena Tatievskaya: Wittgenstein über Sprachspiele

Martin Reisigl: Stereotyp. Ein ambiges Konzept zwischen verfestigter Denkökonomie, sprachlichem Schematismus und gefährlicher Handlungsdetermination [I]

MISZELLEN

Claudio Ferone (†): From ΑΗΣΤΗΣ to ΠΕΙΡΑΤΗΣΙΑ. Note on the Concept of Piracy in Antiquity

Pawel Zaleski: Tocqueville on Civilian Society. A Romantic Vision of the Dichotomic Structure of Social Reality

LITERATURBERICHT

Ulrich Dierse - Ernst Feil: Religio, 4. Bd.: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert

Archiv für Begriffsgeschichte · Band 50

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
ERICH ROTHACKER

herausgegeben
von
CHRISTIAN BERMES, ULRICH DIERSE UND MICHAEL ERLER

Band 50

Jg. 2008

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wissenschaftlicher Beirat

*Tilman Borsche (Hildesheim),
Thomas Buchheim (München),
Ralf Konersmann (Kiel),
Christoph Marksches (Berlin),
Gisela Schlüter (Erlangen-Nürnberg),
Gunter Scholtz (Bochum),
Rolf Schönberger (Regensburg),
Carsten Zelle (Bochum).*

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2008. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/afb

INHALT

Editorial	7
-----------------	---

ABHANDLUNGEN

<i>Martin F. Meyer</i> Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit	9
<i>Esther Ramharter</i> Über das Verhältnis von Epagoge, Paradeigma und Galle bei Aristoteles	29
<i>Eva-Maria Engelen</i> Eine kurze Geschichte von ›Zorn‹ und ›Scham‹	41
<i>Dirk Cürsgen</i> Was ist Erkenntnis? Die Epistemologie des Damaskios und das Begriffsfeld der γνώσις zwischen Spekulation und Skepsis	75
<i>Gisela Schlüter</i> Materialien zu einem <i>Libro della discrezione</i> . Zur historischen Semantik von ›discretion‹ im Sprachvergleich	99
<i>Pierpaolo Ciccarelli</i> Zum Begriff des Naturrechts bei Leibniz	129
<i>Ralf Becker</i> Anthropomorphismus [II]	153
<i>Dimitri Ginev</i> Georg Mischs Umformulierung des Begriffs der transzendentalen Logik	187
<i>Elena Tatievskaya</i> Wittgenstein über Sprachspiele	203
<i>Martin Reisigl</i> Stereotyp. Ein ambiges Konzept zwischen verfestigter Denkökonomie, sprachlichem Schematismus und gefährlicher Handlungsde- termination [I]	231

MISZELLEN

<i>Claudio Ferone</i> (†)	
From ληστής to πειρατής. A Note on the Concept of Piracy in Antiquity	255
<i>Pawel Zaleski</i>	
Tocqueville on Civilian Society. A Romantic Vision of the Dichotomic Structure of Social Reality	260

LITERATURBERICHT

<i>Ulrich Dierse</i>	
Ernst Feil: Religio, Bd. 4 (Göttingen 2007)	267
Abstracts	271
Bibliographie	277
Begriffsregister	283
Adressenverzeichnis	287

EDITORIAL

Mit diesem Jahrgang stellt sich das Herausbergremium des *Archivs für Begriffsgeschichte* in etwas veränderter Zusammensetzung vor: Die Redaktion und damit die Anschrift für die Einsendung von Manuskripten wechselt von Ulrich Dierse (Bochum), der weiter als Herausgeber tätig sein wird, zu Christian Bermes (Trier). Wir freuen uns, Michael Erler, der den Lehrstuhl für Gräzistik an der Universität Würzburg inne hat und als Präsident die *Gesellschaft für antike Philosophie* leitet, im Herausgeberstab des *Archivs* begrüßen zu dürfen. Christof Rapp (Berlin) mußte wegen vielfältiger anderer Verpflichtungen seine Herausgeberschaft aufgeben. Wir danken ihm für seine Mitarbeit an der Redaktion des *Archivs*.

In Konzeption und Aufbau der Zeitschrift treten keine Veränderung ein. Wir glauben, daß die Grundsätze des *Archivs* – bei manchen Veränderungen im Detail – sich in den mehr als 50 Jahren seit seinem Bestehen bewährt haben und die Zeitschrift auf neue wissenschaftliche Fragestellungen reagieren, diese aufnehmen und mit den bisherigen Forschungsergebnissen verbinden konnte. Das *Archiv* wird neben der fortlaufenden Publikation von aktuellen Forschungsbeiträgen über Tagungen und Konferenzen, die sich den Aufgaben der Begriffs- und Metapherngeschichte in letzter Zeit gewidmet haben oder noch widmen werden, berichten bzw. ihre Ergebnisse im Druck zugänglich machen. Ferner wird anlässlich des Erscheinens des 50. Bandes ein Sonderheft mit dem Titel *Schlüsselbegriffe des 20. Jahrhunderts* davon Zeugnis ablegen, wie sehr gerade das zu Ende gegangene Jahrhundert von Begriffen geprägt wurde und wie diese in der Gegenwart fortwirken.

Herausgeber und Verlag

ABHANDLUNGEN

Martin F. Meyer

DER WANDEL DES PSYCHE-BEGRIFFS IM FRÜHGRIECHISCHEN DENKEN VON HOMER BIS HERAKLIT

Die folgenden Überlegungen gelten dem Wandel des Psychebegriffs im frühgriechischen Denken. Hierzu werden Beobachtungen in fünf Etappen vorgetragen: Die Ausgangsthese lautet, daß dem Begriff ›Psyche‹ im Epos ursprünglich eine rein substitutive Funktion zukam: Die Psyche bot dem mythischen Denken einen Ersatz für einen bestimmten gestorbenen Menschen (I). In der archaischen Lyrik wurde ›Psyche‹ dann erstmals synonym mit ›Leben‹ verwandt (II). Die milesischen Naturphilosophen begriffen die Psyche als Bewegungsprinzip, sie gingen v.a. der Frage nach, aus welchem Stoff die Psyche besteht (III). Erst bei Pythagoras und Heraklit wurde die Psyche als etwas verstanden, das sich wandelt und eine bestimmte (dem Menschen innewohnende) Struktur hat. Die Psyche wird hier dasjenige, was den Menschen als das auszeichnet, was er wesentlich ist und worum er sich zu kümmern hat. Kurzum: Erst hier wird die Psyche zu dem, was fortan als ›Seele‹ oder ›Bewußtsein‹ (im weitesten Sinne) begriffen wurde. Die Beobachtungen zu Pythagoras und den Pythagoreern machen den vierten Teil meiner Überlegungen aus (IV). Die Interpretation der entsprechenden Fragmente des Heraklit bildet den Abschluß der Ausführungen (V).

Vorab eine kurze Vorbemerkung: Die folgenden Gedanken korrespondieren mit einer breiter angelegten Untersuchung zur Genese des Lebensbegriffs im frühgriechischen Denken. Deshalb liegt der Fokus der hier vorgelegten Untersuchung auf der verwickelten terminologischen Beziehung von ›Psyche‹ und ›Leben‹. Insofern ist ein kurzer Seitenblick auf Homers Verständnis von ›Leben‹ unerläßlich. Ohne daß dies hier vertieft werden kann, ergibt eine umfassende Analyse der entsprechenden Termini, daß der ursprüngliche Wortsinn des Ausdrucks ›leben‹ (ζῶειν, später ζῆν) sich der strikten antithetischen Entgegensetzung von aktuell Lebenden und verschwundenen Toten verdankt. In dieser, im mythischen Denken geradezu absoluten Contraposition liegen die Gründe dafür, daß a) ›Leben‹ im mythischen Denken primär ›Noch-Leben‹ bedeutet; b) deshalb der adjektivische bzw. partizipiale Gebrauch (›lebend/lebendig-sein‹) weitaus häufiger ist als der verbale, die aktivische Bedeutung des Lebens also strenggenommen eine nur derivative Verwendung der primären attributiven Prädikation darstellt; c) da die toten Tiere *nicht* als Tote vorgestellt werden, das Prädikat ›Leben‹ (von einer Ausnahme abgesehen) nirgends von Tieren und überhaupt nie von Pflanzen ausgesagt wird; d) Leben nirgends in einem vitali-

stischen Sinne (als ›organic life‹), also als Bedingung leiblicher Funktionen gedacht, durchaus aber (wenn auch nur ausnahmsweise) mit ›bewußtem Dasein‹ (dem Sehen des Sonnenlichtes) assoziiert wird; e) sich bereits bei Homer die folgenreiche Differenz von bloßem Leben (ζῶειν) und bewußter, vom Menschen selbst verantworteter Lebensführung (βίος) ankündigt.

I. Die ursprünglich rein substitutive Funktion von ›Psyche‹ bei Homer

Wendet man sich dem Terminus ψυχή bei Homer zu, so bedarf dies zunächst einer Analyse jener fundamentalen Antithese von Leben und Tot-Sein.¹ Es wird sich zeigen, daß diese statische Begriffsrelation, indem sie selbst einerseits das Resultat der Erfahrung eines dynamischen Übergangs vom Leben zum Tot-Sein ist, andererseits zu eben dieser Dynamik in Widerspruch gerät, auf eine komplexe gedankliche Operation verweist, welche, um die strikte Begriffsopposition von Lebenden und Toten zu stabilisieren, den Terminus ψυχή im mythischen Denken etabliert. Ein zureichendes Verständnis der anfänglichen Verwendungen der Ausdrücke des Lebendigen verlangt daher eine präzise Analyse der zur Beschreibung dieses Übergangs notwendigen Termini. Eine solche Analyse sieht sich zuerst vor das Problem gestellt, wie das mythische Denken das menschliche Sterben (den Übergang vom Leben zum Tot-Sein) begrifflich faßt.

Der Ausgangspunkt zur Lösung dieses Problems liegt in dem Sachverhalt, daß sich der griechische Ausdruck ›die Toten‹ (νεκροί) etymologisch vom ›Verschwinden‹ herleitet: Νεκρός geht auf νέκνυς (›geht verloren‹; vgl. lat. *necare, nocere*) zurück. Die Toten sind eigentlich die Verschwundenen. Aus der Sicht der Lebenden treten die Toten nicht mehr in Erscheinung. Sie sind im Dunkel verloren. Für Homer ist das Schattenreich des Hades dunkel. Noch in der von Platon ironisierten Volksetymologie leitet sich ›Hades‹ (Ἅιδης) von ἀ-ιδεῖς (unsichtbar) her.² Die prinzipielle Unsichtbarkeit der Toten (ihr Im-Dunkeln-Sein) gilt als das ihnen wesentliche Attribut. Umgekehrt bringt Homer das Leben mit der Sichtbarkeit, mit Licht und Sonne zusammen. Aus dieser Perspektive erscheint

¹ Ich gebrauche den Ausdruck ›Tot-Sein‹, weil es 1. ausdrücklich nicht um die Antithese von Leben und Tod geht und weil 2. der Ausdruck ›Tot-Sein‹ (obwohl er *so* freilich keine griechische Entsprechung hat) klarstellt, daß die Toten für das mythische Denken zwar verschwunden, aber eben nicht nichts sind. Überhaupt gibt es im Mythos keine Vorstellung vom Nichts. Allgemein zum Begriff der Psyche vgl. die gelungene Darstellung von Hans Schwabl: Frühgriechische Seelenvorstellungen. In: Hans-Dieter Klein (Hg.): Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte (Würzburg 2005) 29–99. Während Schwabl allerdings zeigen will, Psyche sei bei Homer der »Lebensodem« (30 ff.), geht es mir darum, die Gründe dafür aufzuzeigen, daß ›Psyche‹ gerade nicht mit ›Leben‹ zusammenfallen kann. Vgl. auch: Shirley Darcus Sullivan: A multi-faceted term. Psyche in Homer, the Homeric Hymns and Hesiod. In: Studi italiani di filologia classica 6 (1988) 151–180.

² Platon: Krat. 403 a.

der Gegensatz zwischen Lebenden und Toten als Gegensatz von Sichtbaren und Unsichtbaren.

Nun ist allerdings nicht jeder Tote sofort unsichtbar. Das Phänomen der menschlichen Leiche (σῶμα) fügt sich der antithetischen Disjunktion von Leben und Tot-Sein nicht.³ Die Leiche ist ein sichtbarer Toter. Im mythischen Begriffsapparat gilt sie als nicht mehr lebender, aber auch noch nicht vollständig toter Mensch. Aus diesem Grunde geht von der Leiche eine beunruhigende Ambivalenz aus. Soll also die Differenz von Leben und Tod nichts von ihrer Absolutheit verlieren, so muß der Mythos sichtbare von unsichtbaren Toten unterscheiden. Vollständig (d.h. endgültig) tot ist der Mensch erst, wenn er wirklich (und zwar für immer) aller (visuellen) Wahrnehmung entzogen ist. Die Riten der Überführung der sichtbaren Toten in die Welt der unsichtbaren Toten dienen dazu, der Leiche diesen beunruhigend anstößigen Doppelsinn auszutreiben. Verbrennung oder Begrabung sind nichts als Unsichtbarmachung der Leiche, die verschwinden muß, eben weil sie als doppeldeutig und anstößig gilt. Die Schändung der Leiche Hektors besteht nicht allein darin, daß Achill sie durch den Dreck zieht, sondern daß er dies eben vor aller Augen tut, indem er sie wieder und wieder um Trojas Burg herumschleift. Achill frevelt auch deshalb, weil er Hektors Leichnam ungebührlich lange sichtbar läßt.⁴

Hier ließe sich einwenden, daß die Leiche so oder so verschwände, indem sie nämlich verwese (wie es bei Homer oft heißt: »den Hunden zum Fraße« gerate). Doch dieser Einwand vernachlässigt die prinzipielle Doppeldeutigkeit der Leiche: das Faktum, daß die Leiche eben als sichtbarer Tote noch Mensch ist, solange der Übergang vom Sichtbaren ins Unsichtbare nicht endgültig vollzogen ist. Homers Protagonisten begreifen die Schändung der Leiche empört als vollständige Vernichtung des Menschen.⁵ Daraus, daß der Mensch die Leiche ist,⁶ folgt nicht, daß die Leiche der Mensch ist. Die Leiche ist von Grund auf doppeldeutig: Sie ist Mensch, aber nicht lebender Mensch. Sie ist Mensch und

³ Ausnahmsweise ist (übrigens nur) in der *Ilias* (vgl. XXIII, 169) auch von σῶμα in bezug auf Tiere die Rede.

⁴ Daran, daß diese Schändung wider die göttliche Ordnung (θεμία) ist, läßt Il. XXIV, 33–54 keinen Zweifel, hier wird Achill als wild, roh und unmenschlich charakterisiert. Apoll tadelt sogar Achills Schutzgötter: die Leichenschändung bedeute auch einen Frevel an der Erde selbst. Auch spricht Tyrtaios zweimal davon, wie »schändlich« bzw. »empörend« (αἰσχρόν) der Anblick eines Toten ist, vgl. Frg. 10 West, Z. 25–27 (=6 / 7 Diehl) bzw. Frg. 11 West, Z. 19 (= 8 Diehl).

⁵ Dieser Glaube hat sich bemerkenswert lange erhalten: Montaigne berichtet in seinen Reisetagebüchern (11. Januar 1581) von der Hinrichtung des Schwerverbrechers Catena in Rom, der, nachdem er gehängt worden war, unter dem Jubel der Menge gevierteilt wurde. Montaigne war von dieser abstoßenden Zeremonie so beeindruckt, daß er den Bericht in die Neuausgabe der *Essais* von 1582 [II, 11 »Über die Grausamkeit.«] einfügte. *Œuvres complètes*, éd. par Albert Thibaudet et Maurice Rat (Paris 1962) 1210, 411.

⁶ Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1 (Darmstadt 1984) 299.

nicht Mensch zugleich: »The corpse both is and is not the man.«⁷ Die Verwesung einer Leiche müßte mithin als allmähliches Weniger-Werden des Menschen aufgefaßt werden. Auf diese Weise würde jedoch der Mensch selbst doppeldeutig und anstößig: Das Sterben wäre als allmähliches Weniger-Werden des Menschen begriffen. Die strikte Antithese von Sterblichen und Toten geriete in Gefahr. Um dieser untragbaren Konsequenz zu entgehen, wird die Leiche für eine rituelle Dauer konserviert, ihr menschliches Antlitz erhalten und mit allen erdenklichen Attributen des Menschlichen geradezu erhöht.⁸

Umgekehrt entgeht dem mythischen Denken freilich nicht, daß das Entschwinden des noch sichtbaren Menschen unausweichlich ist. Der an der Leiche noch sichtbare Mensch ist dauerhaft unrettbar, das in ihr noch erkennbare Menschliche nicht wirklich zu halten. Da nun also dieses Sichtbare für die Lebenden gerettet werden muß, verlangt diese Rettung a) einen Ersatz, b) darf dieser Ersatz nicht selbst sichtbar sein, und c) darf ihm nicht das Attribut ›leben‹ zugesprochen werden. Exakt diese drei Merkmale erfüllt dasjenige, was im Homerischen Epos unter dem Terminus ψυχή begriffen ist:

a) Ersatz für den gestorbenen Menschen ist die Psyche als Abbild (εἶδωλον).⁹ Über die Unterwelt heißt es: »Hier wohnen nur verstandlose Tote (νεκροί), der ermüdeten Sterblichen Abbilder« (βροτῶν εἶδωλα καμόντων).¹⁰ Εἶδωλον heißt zuerst Abbild. Dieser Wortsinn verweist schon von sich aus auf den imitativen Charakter der Psyche, Abbild eines bestimmten (individuierten) Menschen zu sein. Und so spricht Odysseus im 11. Gesang der *Odyssee* mit den individuierten ψυχαί, den Abbildern des Elpenor, der Antikleia, des Teresias, des Agamemnon oder des Achill.

b) Unsichtbar ist die Psyche schon deshalb, weil sie wie ein kalter Atemzug vorgestellt wird.¹¹ Der Ausdruck ψυχή ist von dem Verb ψύχειν (aushauchen) abgeleitet.¹² Fast immer, wenn bei Homer von der Psyche die Rede ist (an etwa 80 Stellen), gibt der Kontext vor, daß jemand sein »Leben aushaucht«. (Wir werden gleich noch sehen, daß diese Übersetzung in einem Sinne unpräzise ist, der geeignet scheint, die eigentliche Bedeutung des Psychebegriffs zu verdecken.)

⁷ Jasper Griffin: *Homer on Life and Death* (Oxford 1980) 48 mit Anm. 126.

⁸ In Od. XI, 51–79 fordert der noch unbegrabene Elpenor Odysseus auf, ihn »mitsamt der Waffen« zu verbrennen und dann ordentlich (durch Errichtung eines Grabhügels) zu bestatten. Weiterführend: S. I. Johnston: *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley 1999) insbes. chap. I: ›Elpenor and Others. Narrative Descriptions of the Dead«, 3–35.

⁹ Vgl. Od. XI, 83, 213, 602.

¹⁰ Ebd. XI, 475 f.

¹¹ U. von Wilamowitz-Moellendorf, a. a. O. [Anm. 6] 364 notiert, daß der Psyche als »kaltem Hauch des Todes« der »heiße θυμός« entgegengestellt ist. Ferner sprächen Homers lebende Protagonisten mit ihrem θυμός, nicht aber mit der Psyche.

¹² Spätere Fundstellen: Heraklit: *Frg. B 126*. Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. von Hermann Diels und Walther Kranz (Zürich, Berlin ¹¹1964) [= DK]; Anaxagoras: *Frg. DK A 92*, Demokrit: *Frg. DK A 49*.

Sterben bedeutet regelmäßig, daß sich die Glieder lösen und die ψυχή ausgehaucht wird. Das Ausgehauchte selbst (die Psyche) ist also nicht sichtbar. Sogar in der Unterwelt selbst sind die ψυχαί im buchstäblichen Sinne unfaßbar.¹³ Sie erscheinen als luft- und rauchartige kraftlose Gebilde, als flüchtige und »gewissermaßen entmaterialisierte Nachbilder des Körpers«.¹⁴ Das εἶδωλον ähnelt dem einzelnen Menschen wie sein Schatten (σκιά), wie das Bild, das jemandem von einem anderen im Traum erscheint. Odysseus spricht es selbst aus: »Dies ist das Los (δίκη) der Menschen, wann sie gestorben. Denn nicht Fleisch und Gebein (σάρκας τε καὶ ὀστέα) wird mehr durch Nerven verbunden; sondern die große Kraft (μένος) der brennenden Flamme verzehret alles, sobald der Geist (θυμός) die weißen Gebeine verlassen. Und die ψυχή entfliegt, wie ein Traum (ὄνειρος), zu den Schatten der Tiefe.«¹⁵

c) Die Psyche selbst lebt nicht. An keiner Stelle im Epos wird das Prädikat »leben« von einer Psyche ausgesagt. Eine solche Prädikation ergäbe auch gar keinen Sinn, weil »leben« im Sinne von ζῶειν stets »noch leben« meint,¹⁶ die ψυχαί indes dauerhaft existieren. Die Psyche als postumes Abbild (εἶδωλον) des Menschen garantiert die Kontinuität dieses Menschen, indem sie begrifflich an die Stelle desjenigen tritt, der stirbt. Sie substituiert den einzelnen Menschen, genauer gesagt, diesen selbst (αὐτός)¹⁷ und garantiert dessen Kontinuität und Persistenz auch nach dem Tode. Homers Rede vom Traumhaften und Schattenhaften der Psyche läßt sich auch so verstehen, daß die Psyche das individuierte Antlitz der Gestorbenen bewahrt. Zugleich ermöglicht diese Substitution, die Antithese von Toten und Lebenden strikt aufrecht zu halten. Der Begriff ψυχή hat deshalb im mythischen Denken eine distinkte logische Funktion. Insofern geht jede Vorstellung fehl, wonach die Psyche bei Homer 1. bereits vor dem Tod im Menschen ist oder gar (wie Rohde angenommen hatte) eine Art Doppelgän-

¹³ Vgl. Od. XI, 205–209: Mehrfach versucht Odysseus, die ψυχή seiner toten Mutter zu umarmen: »Dreimal stürzt ich hinzu, sehnsüchtig, daß ich sie griffe, dreimal mir aus der Hand, wie ein Schatten (σκιή), oder ein Traumbild (ὄνειρος) schwand es hinweg«. In Od. XI, 213 wird dieses Schattenbild als εἶδωλον bezeichnet.

¹⁴ So ebenfalls Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 31–32. Die Formulierung vom »entmaterialisierten Nachbild des Körpers« hat bereits Walter F. Otto geprägt; vgl. Guido Rappe: *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen* (Berlin 1995) 35–95 (zu Psyche als »Totengeist«: 47–54).

¹⁵ Homer: Od. XI, 218–222.

¹⁶ Die *Ilias* (V, 296; VIII, 123, 315) beschreibt das Sterben als Ablösung von ψυχή τε μένος. Der Sterbende verliert also mit dem Lebensdrang auch die Psyche. Daraus folgt nicht die Identität von »Psyche« und »Lebensdrang«. Der Terminus μένος erweist sich (da er auch von Entitäten wie Feuer prädiert wird; s. o.) in der nachmythischen Ära als zu unspezifisch, als daß er die Funktion einer Beschreibung von organischem Leben hätte übernehmen können.

¹⁷ Gleich in den ersten Zeilen der *Ilias* (I, 1–5) werden die (von Achill in den Hades geschickten) Psychen der vielen Heroen von diesen selbst (αὐτοὺς) unterschieden. In Od. XI, 600 erblickt Odysseus das Abbild des Herakles, dieser selbst (αὐτός) ist aber bereits im Kreise der Götter.

ger des lebendigen Menschen darstellt. »Homer selbst spricht nicht bloß an keiner Stelle von einem Aufenthalt der Psyche im Körper des Menschen, sondern vermeidet einen Ausdruck dieser Art.«¹⁸ 2. infolge davon irgendwo im Menschen lokalisiert wäre, Homer unternimmt nirgends Anstrengungen, sie im Körper zu verorten;¹⁹ es gibt bei Homer keine locus-animi Doktrin; 3. in irgendeiner Weise den Zusammenhalt des menschlichen Leibes garantiert, ihr also eine funktionale Beziehung auf das ›organic life‹ zukommt; 4. so etwas wie ›Seele‹ oder gar ›Bewußtsein‹ ist. Bruno Snell hat das klar und deutlich formuliert: »So hat denn Homer auch für ›Seele‹ oder ›Geist‹ kein eigentliches Wort. ψυχή (Psyché), das Wort für Seele im späteren Griechisch, hat mit der denkenden, fühlenden Seele ursprünglich nichts zu tun. Bei Homer ist Psyche nur Seele, insofern sie den Menschen ›beseelt‹, d.h. am Leben hält.«²⁰ 5. selbst lebt [s. o.]

Dennoch scheint die Psyche geradezu dazu prädestiniert, mit dem Begriff ›Leben‹ in Verbindung gebracht zu werden. Gerade weil die Psyche stets in Erscheinung tritt, wenn (wie es im Deutschen heißt) jemand »sein Leben aushaucht«, könnte es so scheinen, als verwende das mythische Denken ›Leben‹ und ›Psyche‹ synonym. Doch dieser Schein trügt. Er beruht auf dem Fehlschluß, daß, da die Psyche als Ersatz für den gestorbenen Menschen fungiert, sie auch ein Ersatz für dessen Leben sein müsse. Der Fehler liegt hier in einer ebenso inkorrekten wie anachronistischen Identifikation von ›Mensch‹ und ›Leben‹, eine Identifikation, für die sich in den epischen Texten keinerlei Anhalt findet. Anachronistisch ist diese Identifikation, weil sie den post-homerischen Begriff eines organischen Lebens in Homers Gesänge hineinprojiziert. Die Analyse des homerischen Lebensbegriffs hatte indes ergeben, daß der Terminus ›Leben‹ eine begriffliche Folge der Sterblichkeit des Menschen (der erfahrbaren Tatsache seines irreversiblen Entschwindens) war; und nicht umgekehrt die Sterblichkeit eine Folge des Lebens. Um es klar und deutlich zu sagen: Die Psyche ist ein Ersatz für den gestorbenen Menschen, nicht für dessen Leben. Die Psyche ist ein traumartiges, flattriges und scheinhaftes Abbild (εἶδωλον) des Menschen selbst (αὐτός). Sie ist, um es mit einem analogen Terminus der modernen Jurisprudenz auszudrücken, der »Rückstand der Persönlichkeit«. In Wirklichkeit haucht der homerische Mensch nicht sein Leben aus, sondern eben seine Psyche. Er haucht sie nicht aus, weil er lebt, sondern weil er stirbt. Das Sterben ist hier nicht als Verlust des Lebens aufgefaßt, sondern als Verlust des Menschen selbst; aufge-

¹⁸ Walter F. Otto: Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens (Darmstadt 1962) 24.

¹⁹ So auch Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 30, Anm. 6 insbes. vs. Jan N. Bremmer: The Early Greek Concept of the Soul (Princeton 1983).

²⁰ B. Snell: Die Entdeckung des Geistes (Göttingen 51905) 18. Zu Begriffen für ›psychische Prozesse‹ vgl. ebd. 18–29; Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 33–46. Gründlich zu θυμός: S. D. Sullivan: How a person relates to thymos in Homer. In: Indogermanische Forschungen 85 (1980) 138–150; dies.: The function of θυμός in Hesiod and the Greek lyric poets. In: Glotta 59 (1981) 147–155; dies.: Psychological activity in Homer. A study of phren (Ottawa 1988).

faßt als ein Übergang, als ein Entschwinden in das Reich der Toten. Die Toten sind dabei als nicht mehr Lebende von den noch Lebenden getrennt. Den Verlust des Menschen (nicht den seines Lebens) soll die Psyche kompensieren, um die apodiktische Opposition von Lebenden und Toten zu stabilisieren.

Gleichwohl lassen diese Ausführungen bereits erahnen, unter welchen Bedingungen die Termini ›Psyche‹ und ›Leben‹ näher aneinanderrücken könnten: Über die erwartbaren Transformationen der Begriffe ›Leben‹ und ›Leiche‹ will ich hier nichts sagen. Es läßt sich aber die begründete Vermutung anstellen, daß der Begriff ›Psyche‹ bald etwas von seinem strikt substitutiven Sinn, bloßes Abbild zu sein, verlieren wird. Die Psyche wird dann als etwas aufgefaßt werden, das, gerade weil es sich beim Tode von diesem ›belebten Körper‹ ablöst, (a) bereits diesem Leib schon vorher innewohnte, (b) geradezu als immanentes Prinzip eines solchen belebten Körpers (eben synonym zu Leben selbst) begriffen wird.

II. ›Psyche‹ als ›Leben‹ in der archaischen Lyrik

Bereits in der frühen Lyrik nimmt der Ausdruck ψυχή die Bedeutung von ›Leben‹ an. Der spartanische Dichter Tyrtaios fordert seine Mitbürger dazu auf, die Feinde nicht zu fürchten, sondern direkt auf ihren ersten Mann den Schild zu richten, »für hassenswert sein Leben haltend« (ἐχθῆν μὲν ψυχὴν δέμενος).²¹ Tyrtaios stellt den feindlichen Angreifer im Kampf sehr lebendig vor. Die Übersetzung von J. Latacz ist also zwingend: ›Leben‹ für ψυχή.²² Der Kontext läßt die Gründe für diese Bedeutungsverschiebung erkennen: Tyrtaios gebraucht θυμός exakt so, wie Homer von der Psyche spricht: ein alter Krieger haucht seinen θυμός aus.²³ Da für Tyrtaios das Attribut des Aushauchens gleichermaßen für ψυχή wie für θυμός gilt, verschmelzen beide Begriffe.²⁴ Bei der hier zugrundeliegenden Schlußform handelt es sich um eine typische *fallacia accidentis*: P 1: θυμός wird ausgehaucht. P 2: ψυχή wird ausgehaucht. Ergo: θυμός und ψυχή sind identisch. Diese Identität bezeugt sich auch da, wo Tyrtaios von dem Mutigen sagt, er wage »sein Leben und sein kühles Herz als Einsatz.«²⁵ An anderer Stelle gebraucht er ψυχή und θυμός synonym; Latacz übersetzt beide Ausdrücke mit ›Leben‹.²⁶ Da also für Tyrtaios erstens θυμός ›Leben‹ im weitesten Sinne be-

²¹ Tyrtaios: Frg. 11 West, Z. 5 (= Frg. 8 Diehl).

²² Joachim Latacz: Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Bd. 1: Archaische Periode (Stuttgart 1991) 169.

²³ Tyrtaios: Frg. 10 West, Z. 24 (= Frg. 7 / 8 Diehl): θυμόν ἀποπειοντ' ἄλκιμον ἐν κονίη.

²⁴ B. Snell: Tyrtaios und die Sprache des Epos (Göttingen 1969) [insbes. 9–20 zu θυμός und ψυχή] 13 bemerkt, daß Tyrtaios hier »verschiedene homerische Wendungen kombiniert, und dadurch entspringt ein [...] neuer Sinn.«

²⁵ Tyrtaios: Frg. 12 West, Z. 18: ψυχὴν καὶ θυμόν τλήμονα παρθέμενος.

²⁶ Tyrtaios: Frg. 10 West, Z. 13–17: »Für die Kinder / sterben wir hin! Und schonen unsere Leben länger nicht, [ψυχέων μηκέτι φειδόμενοι] / ihr jungen Männer! [...] macht vielmehr groß in

deutet, er zweitens *ψυχή* und *θυμός* synonym verwendet, ist es nur konsequent, wenn er auch die Psyche mit dem Leben in Verbindung bringt. So bekommt der Lebensbegriff nun selbst eine völlig neue Qualität: Es spricht für sich, wenn der Dichter in Hinsicht auf das blühende Leben eines schönen Jünglings das Leben als eigenständige Größe auffaßt.²⁷ Dies akzentuiert erstmals die besondere Vitalität (*ζωός*) der Jugend als Kennzeichen des Lebens.²⁸ Zu der Entkoppelung des Lebensbegriffs von seiner epischen Bedeutung als ›noch-leben‹ paßt ebenfalls, daß Archilochos (der Zeitgenosse des Tyrtaios) nun erstmals den Ausdruck *σῶμα* im Sinne von ›Leib‹ (also nicht von ›Leiche‹) begreift.²⁹ Nicht länger ist der tote Mensch als sichtbare Leiche doppeldeutig. Nicht länger bedarf er der Psyche als eines ihn abbildenden Ersatzes. Dies macht den Weg frei zu einem Verständnis der Psyche als etwas, das sich von diesem *belebten Leib* abtrennt. Es liegt auf der Hand, *ψυχή* fortan als dasjenige zu begreifen, das (a) diesem Leib innewohnt, (b) in ihm lokalisiert werden muß, und (c) als Prinzip des belebten Leibes aufgefaßt wird.³⁰ Der Übergang zu einem solchen *ψυχή*-Verständnis läßt sich an den Fragmenten der Vorsokratiker ablesen.

euch den Mut und wehrhaft tief im Innern / und liebt das Leben nicht zu sehr [*ἄλλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν*], wenn ihr mit Männern kämpft.« (Übers. Latacz).

²⁷ Tyrtaios: Frg. 10 West, Z. 30 (= Frg. 6 / 7 Diehl).

²⁸ Die Opposition von blühender Jugend und »häßlichem Alter« (so bereits Hesiod: Theog. 225) ist ein durchgehender Topos in der frühgriechischen Lyrik, so v. a. bei Solon und Mimnermos.

²⁹ Vgl. Frg. 196 a West: Ein Liebhaber berührt »den ganzen Leib, den schönen« (*ἅπαν τ]ε σῶμα καλὸν ἀμαρῶμενος*) einer Jungfrau.

³⁰ Nach Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 46–48 ist diese Bedeutung von Psyche bei Pindar geradezu signifikant: So in Pyth. III, 101: »das Leben, das man verliert«; Pyth. IV, 122: Psyche als Leben, das »nach dem Tode noch unerlöst fort dauert«; Pyth. I, 48: als »Träger des Duldermuts«; Nem. IX. 39: als Träger »der inneren Stärke«; Nem. IX. 32: »des Edelsinns«. Exzellente sind Schwabls Bemerkungen zu einem von Plutarch überlieferten Pindarfragment [131 Schr.], »weil hier von Leib und Seele die Rede ist« (47). Es lautet [in der von Schwabl leicht modifizierten Übersetzung von F. Dornseif]: »Und der Leib (*σῶμα*) aller folgt zwar dem allgewaltigen Tode, / lebendig aber noch immer bleibt ein Abbild des Lebens (*αἰῶνος εἶδωλον*); / denn das ist allein aus den Göttern: / es schläft, wenn tätig die Glieder (*μέλεα*), doch zeigt, wenn sie schlafen in vielen Träumen / die herankommende Scheidung des Freudigen und Schlimmen.« Dazu bemerkt der Interpret (ebd. 47, Anm. 58): »Das besonders Interessante dieser Stelle ist, daß *σῶμα* hier immer noch die Assoziation des toten Leibes hat, während der lebendige Leib wie im Epos durch den Begriff der Glieder (*μέλεα*) ausgedrückt wird. *εἶδωλον* bringt den Begriff, der im Epos die mindere Existenzweise aussagt, erhöht ihn aber durch die Kopplung mit *αἰών* (»Leben«, »Dauer«) und die Prädikation des Lebendigseins, welche durch die Herkunft der *ψυχή* von den Göttern und die durch die im Schlafe von ihr hervorgebrachten Traumgesichte begründet ist.«

III. Psyche als (stoffliches) Bewegungsprinzip bei den milesischen Naturphilosophen

Aristoteles schreibt Thales (da dieser der Ansicht gewesen sei, der Magnet besitze eine ψυχή) die Auffassung zu, die ψυχή sei ein Bewegendes (κίνητικόν).³¹ In der Forschung wird gelegentlich diskutiert,³² ob mit Thales ein sog. Hylozoismus beginne.³³ Streng genommen schiene hier der Begriff ›Kinetopsychismus‹ eher angemessen. Wirkungsmächtig ist zweifellos der Gedanke, daß der Psyche überhaupt das Vermögen zugesprochen wird, ›Dinge‹ zu bewegen.³⁴ Sie ist demnach erstmals als gleichermaßen abstraktes und aktives Prinzip aufgefaßt. Die Rede von einem ›Hylozoismus‹ schiene allerdings nur dann gerechtfertigt, wenn die Milesier tatsächlich die Psyche als Prinzip (ἀρχή) aller belebten Dinge angesehen hätten. Für eine solche Auffassung fehlt jedoch jede textliche Evidenz. Die Milesier haben bei ihren Überlegungen zur Natur eines solchen Prinzips eher an konkrete Stoffe gedacht. So überrascht es nicht, wenn in ihren Kreisen auch das Problem erörtert wird, aus welchem Stoff die Psyche besteht. Die Lösung dieses Problems war zunächst von der Vorstellung dominiert, die Psyche sei (eine Art von) Luft.³⁵ Eine solche Auffassung hat Anaximenes vertreten, zumindest wenn seine Lehre korrekt wiedergegeben wird:³⁶ Als Luft hält die Psyche nicht

³¹ Aristoteles: De an. I, 2, 405 a 19–21. Den von Aristoteles Thales implizit unterstellten Syllogismus rekonstruieren: Jonathan Barnes: *The Presocratic Philosophers*, vol. 1 (London 1979) 6–9 und Robert J. Hankinson: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford 1998) 12 nach folgendem Schema: [P 1] Anything which has the power to cause motion has a soul. [P 2] Magnets have the power to cause motion. [C] Magnets possess souls.

³² Insbes. unter Verweis auf Thales: Frg. DK 11 A 22, = Aristoteles: De an. I, 5, 411 a 8: »Thales glaubte, alles sei voll von Göttern.«

³³ Vgl. William K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge 1995 [1962]) 62–67.

³⁴ Noch für Platon, der (Phaidros 245 c–246 a) die Unsterblichkeit der Seele beweisen will, ist Psyche »Quelle und Ursprung der Bewegung« (πηγή και ἀρχή κινήσεως) und deshalb das »sich selbst Bewegende« (τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν). Vgl. dazu: Thomas Alexander Szlezák: »Seele« bei Platon, in: H.-D. Klein, a. a. O. [Anm. 1] 65–86; Peter M. Steiner: *Psyche bei Platon* (Göttingen 1992 [Diss.]) 83–89.

³⁵ Zu Anaximander bemerkt Charles H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York 1960) 114, hier beginne »a theory of the ψυχή or life principle in men and animals. Despite the slight documentary evidence for Anaximander's view, the statement of Theodoretus [v. 18 = DK 12 A 29 (= Aët. IV 3. 2)] that he declared the ψυχή to be ›of an airy nature‹ [ἀερώδη] is intrinsically credible.«

³⁶ Anaximenes: Frg. DK 13 B 2. Der Wert des Fragments ist (obwohl A 23 die Stelle zu belegen scheint) umstritten, v. a. (aber wenig überzeugend) von Karin Alt: Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aetios Peri Archon. In: *Hermes* 101 (1973) 129–164. Differenzierter Georg Wöhrle: *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre* (Stuttgart 1993); zu den entsprechenden Fragmenten vgl. bes. 15–17 u. 63–66, der allerdings betont, daß die »wenigen« direkten Zitate kaum Anaximenes' »Diktion« wiedergeben (11; ähnlich 15). Auch Wöhrle (vgl. 80f.) sieht in A 23 [in seiner Zählung: Frg. 48, 49, 50] keine zwingende Bestätigung für B 2 [Frg. 12].

nur »uns [Menschen] beherrschend zusammen«, sondern auch »alle Lebewesen«. Hiernach wäre erstmals explizit 1. die Psyche als Einheit stiftendes und synthetisierendes Moment der Lebewesen begriffen und 2. der Terminus ψυχή auch von nicht-menschlichen Lebewesen prädiert. Außer der Luft kamen in der Vorsokratik für die Psyche auch andere hyletische Kandidaten (nur nicht ›Erde‹) in Frage.³⁷

IV. Paradigmenwechsel bei Pythagoras und den Pythagoreern

Besonders elaboriert ist die den Pythagoreern zugeschriebene These, die Psyche bestehe aus feinsten, in der Luft verteilten Staubteilchen, den (wegen ihrer Sichtbarkeit bei einfallendem Licht) sog. Sonnenstäubchen (τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα), bzw. sie sei dasjenige, was jene bewege.³⁸ Gemäß dieser Vorstellung wäre die Psyche quasi überall. Dieser Ubiquitäts-Ansatz führt in das geradezu revolutionäre Herzstück der Pythagoreischen Psyche-Lehre. Noch rund 700 Jahre später ist man sich bewußt, welch immense Innovation von Pythagoras ausgegangen ist: »Am meisten wurden jedoch folgende Lehren bei uns allen bekannt: Erstens, daß er [Pythagoras] behauptet, die Psyche sei unsterblich; zweitens, daß sie sich ändere, indem sie in andere Lebewesen eingehe; [...] schließlich, daß man alles Entstehende, das beseelt ist, notwendig als verwandt betrachten muß. Pythagoras scheint der erste gewesen zu sein, der diese Lehre in Griechenland einführte.«³⁹

Pythagoras' Thesen kommen in der Tat einer Revolution gleich. Insbesondere vier Aspekte sind hier signifikant. Pythagoras lehrt, daß a) die Psyche unsterblich (ἀθάνατον) ist. Diese Prädikation setzt voraus, daß die Psyche überhaupt etwas Lebendiges ist, sie also selbst lebt. Diese Vorstellung war dem mythischen Denken und der archaischen Lyrik noch ganz fremd. Er lehrt, daß b) die Psyche sich selbst verändert (μεταβάλλουσαν). Begründet wird das damit, daß sie »in andere Lebewesen eingehe«. Veränderung meint hier, daß die Psyche je nachdem, welchem Lebewesen sie gerade innewohnt, etwas anderes wird (etwas anderes z.B., wenn sie einem Löwen innewohnt als wenn in einer Ameise). Was die Psyche jeweils wird, ist sie demnach relativ zu dem jeweiligen Lebewesen, dem sie gerade innewohnt.⁴⁰ Außerdem c) soll die Psyche in jeweils andere Lebewe-

³⁷ Vgl. die entsprechende Doxographie in Aristoteles: De an. I, 2; Erde in der Vorsokratik als Seelenstoff indiskutabel: 405 b 8.

³⁸ Aristoteles: De an. I, 2, 404 a 18; vgl. ebd. a 3: τὰ καλούμενα ξύσματα. Bereits Eric Robertson Dodds: The Greeks and the Irrational (Berkeley, Los Angeles) 174 hat bemerkt, daß hiermit das alte Konzept der ›Atemseele‹ zumindest partiell hinfällig war.

³⁹ Porphyrios: Vit. Pyth. 19 = DK 14, 8 a.

⁴⁰ Porphyrios läßt offen, ob diese Relativität artspezifisch ist (eine Psyche für alle Ameisen) oder relativ zu dem jeweils einzelnen Vertreter einer Art (eine Seele pro Ameise). Der Bericht des Diogenes Laertius, das Empedokles-Frg. DK 31 B 117 und ebenfalls die entsprechende

sen eingehen (εις ἄλλα γένη ζώων).⁴¹ Der Akzent liegt hier auf »in« (εις). Die Psyche ist demzufolge erstens etwas einem jeden Lebewesen ›Innerliches‹ und zweitens etwas für dieses einzelne Lebewesen Spezifisches. Kurzum: Jedes Lebewesen trägt in sich eine ihm eigentümliche unverwechselbare Psyche. Ferner d) ist alles Entstehende, das beseelt ist, »verwandt« (πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενή). Hiermit ist erstens gesagt, daß alle ἔμψυχα eine ›logische Klasse‹ formieren, zweitens, warum dies so ist: Alle Elemente dieser Klasse sind gerade aufgrund ihrer Eigenschaft ›beseelt zu sein‹ notwendig homogen, d.h., sie bilden eine Klasse, weil sie ›von gleicher Abstammung‹ sind.

In Hinsicht auf die Genese der biologischen Theoriebildung besteht die grandiose Umwälzung darin, daß von nun an alle Lebewesen (ζῷα) als beseelt vorgestellt werden. Es kennzeichnet geradezu alle lebenden Entitäten, daß sie »in« sich eine (für jedes Lebewesen spezifische) Psyche tragen. Das Kriterium der Beseeltheit begründet zugleich die Vorstellung, wonach alle beseelten Entitäten homogen (stammesverwandt) sind, also den gleichen Ursprung (eben Psyche) haben.⁴² Fraglich ist allerdings, woran sich erkennen läßt, ob etwas beseelt ist. An welchem Kennzeichen läßt sich ablesen, daß etwas ein Lebewesen ist?

Passage des Jamblichos (Vit. Pyth. 63) deuten darauf hin, daß Pythagoras eine Psyche für jedes einzelne Lebewesen annahm.

⁴¹ Es ist bisher nicht abschließend geklärt, ob diese Lehre Anleihen bei den sog. Orphikern nimmt oder ihren Ursprung in Ägypten oder gar in Indien hat. Dazu ausführlich: Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield: Die vorsokratischen Philosophen (Stuttgart, Weimar 1994) [= KRS] 244–246; Walter Burkert: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Nürnberg 1962). Zur Anthropogonie der Orphiker bemerkt Michael Landmann: De homine (Freiburg i.Br. 1962) 9: »Aus der Asche der von Zeus mit dem Blitz zerschmetterten Titanen, die zuvor den Dionysos zerrissen und verschlungen hatten, sind nach dem orphischen Mythos die Menschen entstanden. Daher sind sie von vornherein aus Göttlichem und Irdischem gemischt, und zwar ist das Göttliche an ihnen die Seele, das Irdische der Körper. Für die Orphik ist die Seele ein dämonisches Wesen, das seiner Natur nach in einem jenseitigen Lichtreich ein Götterdasein führt. Nur zur Strafe für eine Schuld [...] wurde ein Teil der Seelen aus jenem höheren Reich verbannt und an den irdischen Körper gefesselt. Also auch hier [wie bei Hesiod] wird das ganze Menschsein als Fluch gefaßt, nur als Buße für ein Vergehen.« Für den ägyptischen Ursprung plädiert Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 49 gestützt auf Herodot II, 123.

⁴² Dies deutet ebenfalls Urs Dierauer (Tier und Mensch im Denken der Antike [Amsterdam 1977] 21) als eine »gleichsam naturphilosophisch-biologische Erklärung für die ewige Kontinuität des Lebens«, in der »kein prinzipieller Vorrang der tierischen gegenüber der menschlichen Existenz [mehr] sichtbar« sei, weswegen sich bei Pythagoras »auf besonders eindrückliche Art die Homogenität aller Lebewesen« zeige. Interpretieren wie Guthrie (a. a. O. [Anm. 33]) diskutieren dieses Konzept zu Unrecht unter dem Titel ›Panpsychismus: Daß Aristoteles: Phys. IV, 6, 213 b 22–26 den Pythagoreern die Annahme »the universe as breathing« zuschreibt, ist kein überzeugender Beleg für eine solche Deutung. Aristoteles spricht an dieser Stelle von dem Leeren (τὸ κενόν), das erstens nach pythagoreischer Vorstellung von diesem Atem eingesogen werde [also nicht dasselbe ist wie dieser Atem selbst] und zweitens die [ganzen rationalen] Zahlen trenne. Pythagoras' Gedanke von der Homogenität der ἔμψυχα schließt die Annahme von Unbeseeltem nicht aus. Ferner dürfte der Mensch ansonsten nicht einmal Pflanzen verzehren. Diese Konsequenz deutet Empedokles B 139 an [vgl. dazu 1. 2. 4].

Praktisch virulent wird dieses Problem, wenn beispielsweise zweifelhaft ist, ob auch von Pflanzen das Prädikat ›leben‹ ausgesagt werden soll. Es könnte also tautologisch sein, die Homogenität aller Lebewesen an das Kriterium ›Psyche‹ zu binden, wenn nicht gesagt wird, was die Psyche ist.⁴³ Es kommt also wesentlich darauf an zu verstehen, was die Psyche überhaupt ist. Die Überlieferung liefert kein Indiz dafür, daß sich Pythagoras selbst dieser Frage angenommen hat. Immerhin scheinen seine Schüler das Problem diskutiert zu haben. Aristoteles schreibt ihnen die folgende Definition der Psyche zu: »Sie [die Pythagoreer] lehren nämlich, daß die Psyche eine gewisse Harmonie (ἁρμονία) sei, denn die Harmonie sei eine Mischung und Zusammenfügung von Gegensätzlichem (κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι) und der Leib (σῶμα) sei aus Gegensätzlichem zusammengesetzt.«⁴⁴

Die (auf Philolaos zurückgehende⁴⁵) Definition der Psyche als Harmonie läßt sich in zweierlei Hinsichten deuten: a) Harmonie in einem primären (ursprünglichen) Sinn als das (Zusammen-)Gefügte. Das Wort leitet sich ab von ἁρμόζειν (zusammenfügen). Diese Bedeutung zeigt an, daß die Psyche aus mehreren Komponenten gemischt ist und zusammengefügt eine Einheit bildet. b) Harmonie in einem sekundären (abgeleiteten) Sinn als Stimmung. Das Gefügte [die Fuge!] hat im Kontext der Pythagoreischen Astronomie,⁴⁶ Musik- und Zahlenlehre eine sinnliche, genauer gesagt, akustisch-musische Qualität. Als Stimmung ist die Psyche u. a. Explanans der jeweiligen geistigen oder affektiven Verfaßtheit des Menschen.

Aristoteles betont in seiner *Politik* die »Verwandtschaft« dieser beiden Aspekte: So hätten einige Weise behauptet, die Seele sei (εἶναι) eine Harmonie, andere, sie habe (ἔχειν) eine Harmonie.⁴⁷ Die in ›Harmonie‹ manifeste Symbiose beider Aspekte belegt, daß die pythagoreische Erörterung des Psychethemas sich nicht länger (wie bei den Milesiern) vorrangig auf das Problem ihrer (materiellen) Zusammensetzung konzentrierte, sondern zugleich der Deutung ›innerpsychischer‹ Vorgänge diene. Es wird gleich noch klarer werden, warum sich dies als Geburt der Psychologie im modernen Sinne des Wortes begreifen

⁴³ In eine ähnliche Richtung zielt der Aristotelische Einwand gegen die Pythagoreer: »Die (genannten Denker) aber versuchen nur zu sagen wie (beschaffen) [ποτόν] die Psyche sei, während sie über den Körper, der sie aufnehmen soll, nicht noch weitere Bestimmungen geben, wie wenn beispielsweise gemäß den Pythagoreischen Mythen eine beliebige Psyche in einen beliebigen Körper eingehen könne.« [De an. I, 4, 407 b 20–23].

⁴⁴ Aristoteles: De. an. I, 4, 407 b 30–32.

⁴⁵ Dazu überzeugend Guthrie, a. a. O. [Anm. 33] 309–313, der auf die antiken Zeugnisse (Phaid. 61d / Clemens von Alexandrien: Strom. III, 17 [=DK 44 B 14] / Macrobios [=DK 44 A 23] hinweist und Autoritäten wie Wilamowitz und Burnet an seiner Seite weiß. Ausführlich Carl D. Huffman: Philolaos of Kroton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays (Cambridge 1993) 328–332.

⁴⁶ Zur sog. »Sphärenmusik« vgl. Aristoteles: Cael. II, 9, 290 b 12 ff.

⁴⁷ Vgl. Aristoteles: Pol. VIII, 5, 1340 b 17–19. Dazu gründlich mit weiterer Literatur: Eckhart Schütrumpf: Kommentar zu 1340 b 18, in: Aristoteles Politik. Buch VII / VIII (Berlin 2005) 627.

läßt. Eine Antwort auf die Frage, in welchem Sinne eine Definition der Psyche auch einen Beitrag zur Lösung des Problems beiträgt, was überhaupt Leben ist, liefert die Pythagoreische Harmonielehre indes nicht. Vielmehr scheint fraglich, ob dieses Problem hier überhaupt schon gesehen wurde. Eventuell klärt sich diese Frage durch einen Blick nach Ephesos.

V. Psyche als sich wandelnder Logos bei Heraklit

Heraklits ›Buch‹ (βιβλίον)⁴⁸ fällt chronologisch ziemlich genau zwischen Pythagoras und seine Schüler.⁴⁹ Die Pythagoreische Auffassung von der Psyche als Harmonie scheint bei ihm in eher groben Zügen angedeutet. Auffällig ist zunächst die Menge der Überlegungen, die Heraklit den Begriffen ›Psyche‹ und ›Leben‹ widmet: Mehr als ein Sechstel der überlieferten ca. 130 B-Fragmente enthalten hierzu Aussagen. Aus den Textstücken läßt sich folgende Theorie Heraklits über die Psyche rekonstruieren: 1. Zunächst scheint die Psyche entweder (a) gar nicht oder (b) nur äußerst schwer erkennbar zu sein. Die Begründung dafür lautet: »[zu] tief ist ihr Logos« (οὔτω βαθὺν λόγον ἔχει). Der Kontext spricht eher für Variante (b), da das »Abwandern jedes Weges« sich gegen die Historie der Milesier bzw. gegen die Polymathie des Pythagoras [Hekataios (?)] richtet.⁵⁰ Es ist daran zu erinnern, daß der Logos für Heraklit prinzipiell schwer zu erkennen ist, dies gilt also a fortiori dann, wenn der Logos tief ist. Heraklit will auch nicht »leichtin« über die »größten Dinge« [Snell: »das Tiefste«] urteilen.⁵¹ 2. Wie seine Vorgänger untersucht Heraklit die Frage der (materiellen) Beschaffenheit der Seele. „Aus Erde wird Wasser und aus Wasser die Seele« (ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή).⁵² Umgekehrt aber ist es »der Seelen Tod, Wasser zu werden« (ψυχήσιον

⁴⁸ Aristoteles: Rhet. III, 5, 1407 b 16 spricht von den »Schriften (συγγράμμα) des Heraklit«. Den Ausdruck βιβλίον überliefert Diogenes Laertius IX, 1, 5–6, der dieses Buch nicht nur »bekannt« nennt, sondern auch berichtet, daß es sich in drei Teile (All, Polis, Gott) gliederte und von Heraklit im Tempel der Artemis niedergelegt wurde. Der Inhalt war (vgl. ebd. 15–16) umstritten. Gemäß ebd. II, 5, 22 hatte bereits Sokrates durch Euripides von Heraklits συγγράμμα Kenntnis. Vgl. Kahn, a. a. O. [Anm. 35] 3–9; Guthrie, a. a. O. [Anm. 33] 406–408.

⁴⁹ Während Heraklit Pythagoras in scharfer Form als »Anführer der Schwindler« (B 81), als Plagiator (B 129) und wegen seiner Polymathie (B 40) kritisiert, fehlt bei ihm jede Bezugnahme auf die Schüler.

⁵⁰ Heraklit: Frg. B 45. So auch Marcel van Ackeren: Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie (Bern etc. 2006) 82: »Der Logos der Seele ist unerschöpflich und daher auch nicht mit den Methoden der ionischen Wissenschaften erfaßbar.« Van Ackeren sieht zutreffend (vs. Kahn, a. a. O. [Anm. 35] 119 bzw. 128) u. a. in B 1, B 2 und B 113 Belege dafür, daß der Logos prinzipiell erkennbar ist. Eher stoische Projektion als an den Fragmenten abgesichert ist indes van Ackerens These (vgl. 96), Heraklit begreife unter der menschlichen Seele das Denken und Sprechen.

⁵¹ Heraklit: Frg. B 47.

⁵² Heraklit: Frg. B 36.

θάνατος ὑδωρ). Das, woraus (ἐξ) die Psyche wird (Feuchtes), ist also, wenn sie erst entstanden ist, geradezu tödlich für sie. Im Hades »stinken« die Psychen bzw. sie »dünsten aus«: αἱ ψυχὰὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄιδην.⁵³ Sie »dampfen aus dem Feuchten herauf« (ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται).⁵⁴ Der optimale ›Aggregatzustand‹ für die Psyche ist die Trockenheit: »Trockene Seele – die weiseste und beste.«⁵⁵ Insbesondere die Stoiker haben deswegen angenommen, für Heraklit sei die Psyche von feuriger Natur.⁵⁶ 3. Daß die Psyche ein λόγος ist, wird zweimal gesagt.⁵⁷ Als λόγος begreift Heraklit [insbes. in B 1] das einer jeden Sache immanente Verhältnis, sofern dieser λόγος alle Dinge »durchwaltet«. Weil die Psyche ein solches Verhältnis ist, kann Heraklit ihr auch Prädikate wie »weise«, »vernünftig«, »unverständlich«,⁵⁸ etc. zusprechen. 4. Ausdrücklich (und ähnlich wie für Pythagoras) ist die Psyche für Heraklit etwas Gewordenes, das sich quasi autopoeitisch verändert: »Die Psyche ist ein Logos, der sich aus sich selbst (heraus) vermehrt (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων).⁵⁹ Anders als Pythagoras deutet Heraklit diese Veränderung (die Mehrung) aber nicht durch den Übergang von einem Leib in einen anderen, sondern als einen autopoeitischen Prozeß: Als λόγος vermehrt sich die Psyche aus diesem selbst. Diese Vermehrung der Psyche ist ihrerseits ein regelhaft strukturiertes Geschehen: Bei aller Veränderung bleibt die Psyche stets ein λόγος.

1. Die Formulierung »Tod der Psyche«⁶⁰ läßt darauf schließen, daß Heraklit die Psyche als lebend und lebendig vorstellt. Deshalb tritt ›Psyche‹ auch

⁵³ Heraklit: Frg. B 98.

⁵⁴ Heraklit: Frg. B 12. Dies wird durch Aristoteles: De an. I, 2. 405 a 25 gestützt, wonach für Heraklit die Psyche eine »Ausdünstung« ist. Der Kontext von B 12 / B 98 suggeriert, daß Heraklit diese Ausdünstung darauf zurückführt, daß der Mensch, wenn er vom Leben in die Unterwelt wechselt, zunächst in die Flüsse der Unterwelt steigen muß. Genau dadurch wird auch die Seele feucht. Dies ergibt eine neue Lesart für B 49 a: »In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht. Wir sind es und wir sind es nicht.« Gemeint wären dann die Flüsse des Todes, in die wir zugleich als Lebende und nicht-Lebende hineinsteigen: Nur als Lebende können wir in sie hineinsteigen, und nur als Lebende sind wir diejenigen, die hineinsteigen. Dies hätte demnach nichts mit der traditionellen [(durch Kratylos vermittelten, von Platon / Aristoteles ontologisch gedeuteten und bekämpften] sog. Flußlehre zu tun.

⁵⁵ Heraklit: Frg. B 118; vgl. B 64 a. Gemäß B 117 ist die Seele eines trunkenen Mannes feucht. B 118 / B 117 erhellen B 77: »Seelen ist es Lust oder Tod, feucht zu werden.«

⁵⁶ Dazu paßt auch B 43. Vgl. Klaus Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft (Berlin 1980) 426–433; M. van Ackeren, a.a.O. [Anm. 50] 94: »Dieser Gebrauch [B 36 / B 76] von ›Seele‹ und ›Feuer‹ erklärt sich durch Verbindung der Seele zum Logos einerseits und die Verbindung des Feuers zum Logos andererseits. Ferner bestätigt sich so, daß die Vernünftigkeit (Trockenheit) der Seele auf die Hinwendung zum kosmischen Logos (Feuer) beruht.« Der Autor sieht in A 16 eine Bestätigung seiner Deutung.

⁵⁷ Heraklit: Frg. B 45, 115.

⁵⁸ In B 107 ist von den »unverständigen Seelen« (βαρβάρους ψυχᾶς) die Rede, ein Anklang an Homer: Od. XI, 475 f. »unverständige Tote« (νεκροὶ ἀφραδέεις).

⁵⁹ Heraklit: Frg. B 115.

⁶⁰ Heraklit: Frg. B 77.

in der Bedeutung von ›Leben‹ auf.⁶¹ 2. »Die menschliche Psyche wandert bei der Verletzung irgendeines Körperteils rasch dahin, als ob sie über die Verletzung des Körpers, mit dem sie fest und proportional verbunden ist (cui firme et proportionaliter iuncta est), ungehalten sei (quasi impatiens).«⁶² Die Psyche ist hiernach also (a) fest, (b) proportional mit dem Körper verbunden, (c) hat eine Art ›Gefühl‹ / ›Bemerken‹ sowohl für das Ganze des Leibes wie auch für jede partielle Störung, die insb. daraus resultiert, daß Verhältnis von Ganzem und Teilen gestört ist. 3. All dasjenige ist ein Heilmittel (ἄκεια) für die Psyche, was diese »entsüht / reinigt« (ἐξασκεσόμενα), indem es ihr (a) die Furcht / das furchtbar Gewaltige (τὰ δεινά) nimmt und (b) von allem Unglück befreit, das vor der Geburt liegt.⁶³ Diese therapeutische Vorstellung impliziert einerseits, daß die Seele durch zu gewaltige (auch vorgeburtliche) Ereignisse verunreinigt und krank werden kann, andererseits eine Heilung aus sich selbst heraus zu bewirken in der Lage ist, kurzum also der Mensch dazu befähigt ist, seine Psyche selbst zu verändern.

Das Puzzle der Fragmente ergibt also folgendes Bild: Die Psyche ist für Heraklit ein lebender, sich selbst regelhaft vermehrender, (deshalb) schwer zu erkennender tiefer Logos (Verhältnis), der aus Feuchtem entsteht, im Optimalzustand seiner festen und proportionalen Gebundenheit an den Leib (feurig) trocken (d.h. vernünftig) ist, durch zu große Gewalt erkrankt, vom Menschen selbst verändert (gereinigt) werden kann, durch Feuchtigkeit stirbt, deshalb in der Unterwelt stinkt und von dort dampfend nach oben drängt. Wie hängt diese ›Psychologie‹ mit Heraklits Aussagen über das Leben zusammen? Vorab ist die zur Vorsicht mahnende Bemerkung nötig, daß in keinem der überlieferten Fragmente von ψυχή und ζῶειν gleichzeitig die Rede ist. Das könnte daran liegen, daß Heraklit ausschließlich von der menschlichen Seele spricht. Leben wäre demnach der weitere Begriff. Insofern ist es sinnvoll, sich Heraklits Aussagen über das Leben zunächst separat vor Augen zu führen. Rätselhaft scheint zunächst, daß Heraklit die Identität von Leben und Gestorbensein behauptet: »Es ist stets dasselbe (ταυτό), was in (ἐν) uns wohnt: Lebendes und Totes (ζῶν καὶ τεθνηκός) und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es um-

⁶¹ Heraklit: Frg. B 85. Das Frg. (θυμῶνι μάχεσθαι χαλεπὸν· ὁ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὀνεῖται) macht überhaupt nur Sinn, wenn ψυχῆς mit ›Leben‹ übersetzt wird: »Mit dem (begierdehaften) Mut zu kämpfen ist schwer; was er will, erkaufte er mit dem Leben«. So auch Held, a.a.O. [Anm. 56] 238 [mit Berufung auf Fränkel und Deichgräber]. Die hier gemeinte Begierde richtet sich auf die Ehre (τιμή); vgl. B 24: »Im Krieg Gefallene sind bei Göttern und Menschen geehrt« und B 25: »Größerer Tod erlost größere Belohnung.«

⁶² Heraklit: Frg. B 67 a und Frg. B 68 [=Hisdosus Scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim. (cod. Paris. l. 8624 s. XII f. 2)] vergleicht die menschliche Seele mit der Spinne, die in der Mitte ihres Netzes sitzt und bemerkt (sentit), daß eine Fliege einen Faden ihres Netzes zerstört, daraufhin schnell zu der defekten Stelle eilt, weil sie die Zerreißung des Fadens wie einen Schmerz (dolens) auffaßt.

⁶³ Heraklit: Frg. B 68.

schlägt (μεταπεσόντα), ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses.«⁶⁴

Der Ausdruck »umschlagen« verdeutlicht, daß zwischen Leben und Totsein zugleich ein Verhältnis der Nicht-Identität besteht. So sind einerseits Totsein und Leben identisch, andererseits nicht-identisch. Wie ist das zu begreifen? Der Clou der Deutung liegt darin, daß dieses Rätsel im Leben selbst aufgesucht werden muß: Für Heraklit garantiert einerseits a) das Leben als indiskretes Kontinuum die Identität von Leben und Nicht-Leben, andererseits b) versteht er das einzelne Leben als diskreten Zustand dieses Kontinuums, so daß auch die These von der Nichtidentität von Leben und Totsein sinnvoll ist.

a) Leben als indiskretes Kontinuum: Auf dem Wege der Fortpflanzung (γενεά)⁶⁵ überträgt sich Leben von einem Lebewesen auf ein anderes. Das so verstandene Leben ficht es nicht an, wenn die Leben verursachenden Individuen sterben. Die Lebenden sind so gesehen sogar unsterblich: »Sterbliche [sind] unsterblich«. So begriffen sind diese Sterblichen also auch Unsterbliche, etc.⁶⁶ Leben in diesem Sinne ist zugleich Prinzip der gesamten kosmischen Ordnung: »Dieser Kosmos (Anordnung), dasselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern er war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, (πῦρ ἀείζωον) nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend.« Heraklit sagt zwar nicht, daß das Leben selbst dieses kosmische Feuer ist, aber immerhin wird von diesem Feuer »immerwährendes Leben« prädiert. Es liegt zumindest nahe, dieses immerwährende Feuer als quasi materielles Pendant des Lebens zu deuten.⁶⁷ Der Zusatz »nach Maßen erglühend, nach Maßen erlöschend« deutet überdies an, daß das Leben, wie andere Naturprozesse auch,⁶⁸ bestimmten Regeln (»Maßen«) folgt, die Heraklit zugleich als konstitutive Bedingungen verstanden wissen will.

⁶⁴ Heraklit: Frg. B 88.

⁶⁵ Nach Held, a. a. O. [Anm. 56] 278 f. dürfen »wir aufgrund von drei Zeugnissen als gesichert ansehen [...], daß Heraklit das Problem der Generation [γενεά] zum Thema gemacht hat. [...] Dieses, und nicht etwa das Leben des Einzelnen, ist für ihn gleichsam die Klammer, innerhalb derer die Folge der abwechselnd vollzogenen Weisen des Sich-Befindens auftritt. [...] Wenn man [...] im vorliegenden Spruch ein stillschweigend von Heraklit angesetztes Subjekt als Substrat für die abwechselnd eingenommenen Zustände benennen wollte, so müßte man das Ganze des [...] Lebens, das den Wechsel der Generationen überdauert, einsetzen.« In der diesbezüglichen Anm. 12 spricht Held auch vom Leben »als periodischer Prozeß [...], reines Gattungsleben der Menschheitsgattung«, worauf sich auch B 20 bezöge.

⁶⁶ Heraklit: Frg. B 62. Vollständiger Text: »Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben.« Folgende ›Schlußform‹ löst den dunklen Sinn dieses Fragments: i. S. von (a) sind die Sterblichen (wie gesehen) unsterblich. Deswegen sind die Sterblichen (auch) Unsterbliche. Weil sie aber (eigentlich) doch sterblich sind, sind sie als »Unsterbliche sterblich«. Der zweite Hauptsatz des Fragments bestätigt die Kohärenz dieser Interpretation.

⁶⁷ Heraklit: Frg. B 30. – B 76 thematisiert ebenfalls Leben und Tod des Feuers: »Feuer lebt der Erde Tod; Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod, Erde den des Wassers.«

⁶⁸ Heraklit: Frg. B 94.

b) Leben als diskreter Zustand dieses Kontinuums: Gemeint ist hier das Leben eines einzelnen Lebewesens. Hiervon spricht Heraklit auch in einem ganz alltäglichen Sinne: »die meisten leben so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.«⁶⁹ Dieser Zustand wird vom Tod begrenzt: »Wann sie geboren sind, schicken sie sich an zu leben und dadurch den Tod zu erleiden, oder vielmehr auszuruhen, und sie hinterlassen Kinder, daß auch sie den Tod erleiden.«⁷⁰ Leben bedeutet hier notwendig auch Sterben, Weitergabe des Lebens (Zeugung), mithin aber auch Verursachung des Sterbens anderer. Innerhalb des einzelnen Lebens sind wiederum ›Wachen‹ und ›Schlafen‹ diskrete (›jung‹ und ›alt‹ dagegen indiskrete) Zustände. Mithin verhält sich Wachen und Schlafen zum Einzellernen so wie Leben und Tod zum überindividuellen Leben: Als Parallele ausgedrückt: »Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben ist und doch lebt. Er berührt den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erloschen; im Wachen berührt er den Schlummernden.«⁷¹ Der Ausdruck »berührt« (ἅπτεται) veranschaulicht die strikte Getrenntheit der Zustände: So wie der Wachende den Schlaf allenfalls »berührt« (dann aber eben nicht mehr wach ist), so »berühren« auch die Lebenden allenfalls den Zustand des Gestorbenseins: Als Lebende sind sie von diesem Zustand ebenso getrennt, wie zwei diskrete Dinge, deren Flächen sich »berühren«. Die Diskretheit der Zustände ›Leben‹ und ›Totsein‹ ist ebenfalls epistemologisch bedeutsam: Der Mensch ist sich zwar stetig bewußt, daß er stirbt, er kann und wird aber nie wissen, was dieses Gestorbensein für ihn bedeutet.⁷² Insofern markiert der Tod eine unüberschreitbare Grenze menschlicher Erkenntnis. In sittlicher Hinsicht führt die apodiktische Diskretheit von Leben und Totsein zu einer geradezu »schockierenden«⁷³ Entwertung des unbelebten menschlichen Körpers: »Die Toten (νεκροί) verdienen

⁶⁹ Heraklit: Frg. B 2.

⁷⁰ Heraklit: Frg. B 20.

⁷¹ Heraklit: Frg. B 26. K. Held, a.a.O. [Anm. 56] 260–265 diskutiert verschiedene Übersetzungsvarianten. So kann ἅπτεται nicht nur im Medium, sondern auch im Passiv stehen: »Der Mensch zündet sich selbst als Licht an.« Diese Version ist m.E. zwar plausibel, hat aber gegenüber der o.a. Übersetzung den Nachteil, daß sie Heraklits (in der Parallelkonstruktion von B 26 angelegten) Kerngedanken der Diskretheit der Zustände ›Leben‹ und ›Totsein‹ bzw. ›Wachen‹ und ›Schlafen‹ nicht offenlegen kann, sondern allenfalls den Sinn von B 62 und B 88 wiederholt, was zwar nicht falsch, aber zuwenig wahr ist. Als »parallelism« deutet auch Kahn, a.a.O. [Anm. 35] 213–216 die Konstruktion. KRS, a.a.O. [Anm. 41] 225 verstehen die Verwendung von ἅπτεται als »typisches Wortspiel« Heraklits.

⁷² Heraklit: Frg. B 27. Über den postmortalen Zustand regiert die bloße Meinung, vgl. B 27: »Die Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht hoffen oder glauben / meinen (ἀνθρώπος μένει ἀποθανόντας ἅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν). Das stetige Todesbewußtsein der Lebenden ist ebenfalls in B 21 thematisiert: »Tod ist alles, was wir im Wachen sehen, und Schlaf, was im Traum.« Der zweite Halbsatz unterstreicht m.E. den Kerngehalt von B 27.

⁷³ Kahn, a.a.O. [Anm. 35] 212: »The shock effect of this aphorism made it one of the best known throughout antiquity.« Eine Liste der antiken Zitationen von B 96 bei: Miroslav Marcovich: Heraclitus, editio maior (Merida / Venezuela 1967) 470 ff.

mehr als Mist, daß man sie wegwirft.«⁷⁴ Nur der lebende Mensch verdient demnach die Achtung der Mitmenschen. Der gestorbene Mensch ist für Heraklit (anders als für Homer) im strengen Sinne kein Mensch.

Der neue Doppelsinn des Lebensbegriffs bei Heraklit emanzipiert den Terminus ›Leben‹ endgültig von seiner ursprünglichen Bedeutung als ›Noch-Leben‹. Mit großer Schärfe sieht Heraklit, daß das Leben als (wie er es versteht) ›immerwährendes Kontinuum‹ über das je lebende Einzelwesen hinausweist. Seine präzise Analyse führt zu der wegweisenden Entdeckung, daß das durch den Tod begrenzte Einzelleben zugleich identisch und nicht-identisch ist mit dem überindividuellen Leben. Der Rede vom »Leben in uns« zufolge gilt nur der lebende Mensch überhaupt als Mensch. Nur als lebender Mensch hat der Mensch eine Psyche. Die als Logos verstandene und sich aus diesem heraus verändernde Psyche ist nicht (wie bei Homer) bloßes Substitut des Gestorbenen. Sie ist im Menschen fest verankert und proportional mit dessen Leib verbunden. Damit wird erstmals das leibliche Dasein des Menschen ausdrücklich als wesentliche Bedingung des Menschseins verstanden. Diese Bindung der Psyche an den Leib besagt indes nicht, daß die Psyche nicht unabhängig vom Menschen existiert: Auch Heraklit spricht (ganz traditionell) von den Psychen im Hades. So weist die Existenz der Psyche in ähnlicher Weise über das Einzelleben hinaus, wie das überindividuelle Leben über dieses Einzelleben. Im Unterschied aber zum Kontinuum des Lebens, in welches der Einzelne ohne sein Zutun wie das Glied einer Kette eingepaßt wird und das er nur unwesentlich beeinflussen kann, wird ihm in Hinsicht auf seine Psyche eine gewisse ›Verantwortung‹ zuteil. Das Faktum der posthumen Existenz der Psyche fordert vom Menschen geradezu eine bestimmte (an der Vernunft zu orientierende) Lebensführung. Wenn es heißt, die meisten lebten so, als ob sie eigene (private) Einsicht hätten, so steht hier für »leben« das griechische ζῶσον.⁷⁵ Als Substantiv für das (bewußt) gelebte Leben steht das Wort βίος.⁷⁶ Auch in dieser Hinsicht zeigt sich bei Heraklit also eine Ausdifferenzierung des Lebensbegriffs.

Vergleicht man die Lehren von Pythagoras und Heraklit, so läßt sich sagen, daß sich bei beiden Denkern eine neue Sicht auf das Phänomen des Lebens manifestiert, welche die epische Bedeutung von ζῶειν bzw. ζῆν als noch-leben als begriffliche Engführung entlarvt. Auf je unterschiedliche Weise etabliert sich bei Pythagoras und Heraklit der Gedanke, das Leben selbst auch als überindividuelle Realität zu verstehen, als eine prozessuale Realität, die über das nun im einzelnen Individuum verortete Einzelleben hinausweist. Diese Aufwertung des Lebensbegriffs bezeugt sich bei Pythagoras, der erstmals auf die Homogenität aller Lebewesen abhebt, indem er sie als ἔμψυχα ὁμογενῆ, als Wesen von der gleichen Abstammung begreift. Der Terminus ›Psyche‹ garantiert hier zwar die

⁷⁴ Heraklit: Frg. B 96.

⁷⁵ Heraklit: Frg. B 2.

⁷⁶ Heraklit: Frg. B 48.

Einheit der gemeinsamen logischen Klasse, bietet indes kein Kriterium dafür, was überhaupt als Lebewesen zu gelten hat (ob etwa die Pflanzen dazu zählen).

In Heraklits Fragmenten (die den Ausdruck ›Lebewesen‹ nicht überliefern) ist das Leben einesteils als fortwährendes Kontinuum aufgefaßt. Anders als bei Pythagoras stützt sich diese Entdeckung des überindividuellen Lebens nicht auf das Kriterium der ›Beseeltheit‹. Vielmehr denkt Heraklit an den endlosen Wechsel der Generationen, an das Prinzip der Fortpflanzung (γενεά). Umgekehrt erlaubt Heraklits Gedanke von den (in das indiskrete Lebenskontinuum eingepaßten) diskreten Zuständen des Lebens, Lebensfunktionen wie ›wachen‹ und ›schlafen‹ als Zustände eines solchen Einzellebens aufzufassen. Dieses Einzelleben versteht Heraklit selbst als prozessuales Geschehen, das (wie die Rede von den darin indiskreten Zuständen ›jung‹ und ›alt‹ andeutet) an einem unumkehrbaren Zeitstrahl ausgerichtet ist.

Die neue Fassung des Lebensbegriffs ist bei beiden Denkern von einer philosophisch höchst folgenreichen Ausdifferenzierung des Psychebegriffs getragen: Für Pythagoras und Heraklit ist die Psyche nicht länger ein bloßes εἶδωλον des gestorbenen Menschen. Der Psyche selbst kommt fortan die Bedeutung von ›Leben‹ zu. Beide Denker akzentuieren dabei auf unterschiedliche Weise das Moment der Veränderung: Pythagoras bestimmt diese Veränderung relativ zu dem Lebewesen, dem die Psyche gerade innewohnt. Heraklit begreift sie als autopoetischen Prozeß der »Vermehrung«, der aus jenem (tiefen) Logos hervorgeht, der die Psyche selbst ist. Die Psyche ist hier expressis verbis als strukturiertes Verhältnis begriffen. Die Ausdifferenzierung des Psychebegriffs bezeugt sich auch in Heraklits Lehre, wonach es die Psyche ist, die den Leib (hier als Verhältnis vom Ganzen und seinen Teilen gedacht) wahrnimmt und spürt.⁷⁷ Damit ist der Psyche eine wahrnehmende Funktion im Leben und für das Leben selbst zuerkannt. Die Bestimmung der Psyche als Logos bringt es mit sich, daß sie fortan nicht mehr (wie bei Homer) in einem bloß objektiv-dinglichen Sinn, sondern auch in einem subjektiven Sinne »als Vollzugsorgan der Erkenntnis« aufgefaßt wird.⁷⁸ Das führt in der griechischen Poetik u. a. dazu, daß der Mensch seine Psyche nun so ansprechen kann wie vormals Homers Protagonisten den θυμός.⁷⁹ Bei Heraklit garantiert die Ausrichtung an der Vernunft den optimalen und naturgemäßen (trockenen) ›Aggregatzustand‹ der Psyche. Für beide Denker steht außer Frage, daß der lebende Mensch Einfluß auf seine Psyche hat. So mündet Pythagoras' Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in die Forde-

⁷⁷ Nach Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 46 ist bei Anakreon [Frg. 4 Diel] »die Seele das innere Organ der Empfindungen«; bei Herodot [III, 40] findet er (ebd. 48) den Ausdruck »Schmerz in der Seele haben« (ἀλγέειν τὴν ψυχὴν); Thukydides verwende ψυχή indes nur »ganz selten«, einmal [II, 40, 3] als Ausdruck »innerer Stärke« (48, Anm. 60).

⁷⁸ Wolfgang H. Pleger: Die Vorsokratiker (Stuttgart 1991) 95.

⁷⁹ So bei Pindar: Pyth. III, 61 und Sophokles: Antigone 227: [Kreon:] »es sprach die Seele ja in mir mit vielen Rede«. Vgl. dazu Schwabl, a. a. O. [Anm. 1] 46 bzw. 48.

»die Seele das Wesentliche im Menschen« ist, hat zur Konsequenz, daß in der »Lebensweise dem Gedanken der Reinheit Rechnung getragen wird.«⁸¹ Auch Heraklit betont das therapeutische Moment der Seelenreinigung.⁸² Die neue Psychologie markiert deshalb zugleich die Geburtsstunde der Ethik in einem strengen Sinne. Die Kernforderung dieser neuen Ethik besteht in der Maxime, der Mensch solle sich um seine eigene Seele kümmern. Nicht länger sind es – gewissermaßen von außen (durch die Götter) – dem Menschen angedrohte Sanktionen, die zur Einhaltung bestimmter Regeln anhalten. Vielmehr wird ein intrinsisches Motiv zum kraftvollen Movens dieser neuen (von Platon als τὸ πρότος [...] τοῦ βίου bezeichneten) Lebensweise.⁸³

⁸⁰ W.H. Pleger, a.a.O. [Anm. 78] 79 bemerkt dazu: »Im Vergleich zu Homer hat die Psychologie bei Pythagoras einen neuen Charakter. Während die Seele bei Homer, nachdem sie den Leichnam verlassen hat, ein schattenhaftes, kaum wirkliches Dasein im Hades fristet, ist die Seele bei Pythagoras nicht nur unsterblich, sondern geradezu göttlich. Daher nun wird ihr auch eine erheblich größere Bedeutung geschenkt als es bei Homer der Fall ist. Die Sorge um die Seele findet ihren Ausdruck in einer asketischen Lebensweise und in wissenschaftlichen Bemühungen. Dabei hat das Erkennen der durchgängigen Ordnung der Welt zugleich auch den Sinn, die eigene Seele als Teil dieser Ordnung wiederzuerkennen. Die Betrachtung (θεωρία) hat bei Pythagoras und den Pythagoreern daher zugleich eine wissenschaftliche und eine religiös-praktische Bedeutung.«

⁸¹ Ebd. 78.

⁸² Vgl. dazu van Ackeren, a.a.O. [Anm. 50] 133–142, insbes. 142 zu B 68.

⁸³ Die pythagoreische Kultivierung dieses neuen (bis ins einzelne strikt normierten) Bios zur Formung einer regelrechten Lebensgemeinschaft ist zum Vorbild aller namhaften philosophischen Schulgründungen geworden: Platon berichtet, »wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war und auch jetzt noch die späteren, die ihre Lebensweise die pythagoreische benennen, für ausgezeichnet vor allen andern gelten.« (Resp. 600 b) Diogenes Laertius bemerkt über Parmenides, dieser sei durch den Pythagoreer Ameinias zu einem »mußevollen Leben« bewegt worden. Weitere Zeugnisse zu Pythagoras' Ankunft in Kroton, den 300 durch »Bruderschaftseid« verbundenen Schülern, den »Clubhäusern« etc. bei KRS, a.a.O. [Anm. 41] 249–251. Zur Lebensform vgl. Bartel L. van der Waerden: Die Pythagoreer (München, Zürich 1979) bes. 163–185. Lesenswert: Heinrich Niehues-Pröbsting: Die antike Philosophie (Frankfurt a.M. 2004) 153–156.