

Hermann Schmitz

Der Weg der europäischen Philosophie

Eine Gewissenserforschung

Band 1: Antike Philosophie

VERLAG KARL ALBER



Hermann Schmitz

Der Weg der europäischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER 

Zu diesem Buch:

Es ist an der Zeit, Geschichte der Philosophie nicht mehr nur als geschätztes, aber unverbindliches Bildungsgut zu erzählen, sondern zu prüfen, was die Philosophie auf ihrem Weg durch die Geschichte Europas den Menschen »angetan« hat, im Guten wie im Bösen. Dieses Ziel setzt sich Hermann Schmitz in einem zweibändigen Werk, indem er diesen Weg analytisch und kritisch von Homer bis Merleau-Ponty nachzeichnet.

Der erste Band gliedert die Geschichte der antiken Philosophie in drei Phasen: 1. die archaische, in der das menschliche Selbstverständnis allmählich von der Ausgesetztheit an unwillkürliche Regungen zur Selbstbemächtigung hinüberwächst, während das Weltverständnis von vielsagenden Eindrücken, die an leibnah gespürten Kräften abgelesen werden, geleitet wird; 2. den Bruch mit dem archaischen Denken seit Demokrit im Zeichen eines neuen Paradigmas, das die Welt in abgeschlossene Innenwelten (Seelen) und eine empirische Außenwelt zerlegt; das ungeheure Potential für Selbst- und Weltbemächtigung, das diese Vergegenständlichung freisetzt, wird zunächst nur für Selbstbemächtigung genützt; 3. den spätantiken heidnischen Neuplatonismus, der mit dem Gedanken der Vieleinigkeit diese Vergegenständlichung unterläuft und dadurch trotz abgöttischer Verehrung für Platon so platonfern denkt wie keine andere Philosophenschule in Europa.

Der Autor:

Hermann Schmitz, geb. 1928, ist entpflichteter Professor der Philosophie an der Universität in Kiel. Seine systematischen und historischen Publikationen (40 Bücher, gegen 120 Aufsätze) sollen dazu dienen, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen, indem nach Abräumung geschichtlich geprägter Verkünstelungen der Besinnung ein begrifflich gestützter Zugang zur unwillkürlichen Lebenserfahrung geöffnet wird.

Hermann Schmitz

Der Weg der europäischen Philosophie

Eine Gewissenserforschung

Band 1

Antike Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten

©Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2007

www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48261-2

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86086-1

Inhalt

Band I: Antike Philosophie

Inhaltsverzeichnis des Bandes II	9
Vorrede	15
1. Das menschliche Selbstverständnis bei Homer	19
2. Das menschliche Selbstverständnis in der archaischen Lyrik und der attischen Tragödie	24
3. Anaximander und Anaximenes	32
4. Heraklit	38
4.1 Einleitung	38
4.2 Das Äquivalenzprinzip	39
4.3 Gemeinschaft und Einzelseele	50
5. Parmenides	54
5.1 Die Mach-Erfahrung	54
5.2 Aletheia und Doxa	59
5.3 Streitende Haufen und göttliche Offenbarung	69
5.4 Die Wege der Forschung	75
5.5 Zur Datierung: Parmenides und Xenophanes	78
6. Die zweite eleatische Schule	80
6.1 Zenon	81
6.1.1 Die Paradoxien der Vielheit	81

6.1.2 Die Paradoxien der Bewegung	85
6.1.3 Zenon gegen Empedokles	87
6.2 Melissos	89
6.3 Leukipp	91
7. Pythagoras und die Pythagoreer	96
8. Empedokles	106
8.1 Attraktion als Gestaltung	106
8.2 Attraktion als Erkenntnis	111
8.3 Der kosmische Zyklus	114
9. Demokrit	119
9.1 Der Bruch mit dem archaischen Denken	119
9.2 Demokrit und Leukipp	126
9.3 Demokrit als Schwärmer	127
10. Protagoras	132
10.1 Rhetorik als Verwaltung von Situationen	132
10.2 Der Homo-Mensura-Satz	134
10.3 Protagoras und Sokrates	136
11. Platon und das »Rätsel der alten Akademie«	139
11.1 Einführung	139
11.2 Die Ideenlehre	141
11.2.1 Platon und die Ideenfreunde	141
11.2.2 Platons Ideenlehre bis zum Auftauchen des Regressargumentes	159
11.2.3 Das erste Regressargument in <i>Parmenides</i>	163
11.2.3.1 Das Regressargument: Struktur und Folgen für Platon	163
11.2.3.2 Die Herkunft des Regressargumentes	169
11.2.4 Platons Ideenlehre nach der Begegnung mit dem Regressargument	175
11.3 Die Prinzipienlehre mit einem Prinzip	181

11.4 Speusipp	186
11.4.1 Speusipps spätere Lehre	187
11.4.2 Speusipps frühere Lehre	189
11.5 Eudoxos und Platon	195
11.6 Die Prinzipienlehre mit zwei Prinzipien	200
11.6.1 Platon und die Pythagoreer	200
11.6.2 Der Vortrag über das Gute	206
11.6.2.1 Der Platz des Vortrags in Platons Prinzipienlehre	206
11.6.2.2 Der Gang des Vortrags	209
11.6.2.3 Datierung des Vortrags	211
11.6.3 Die Weiterbildung der Prinzipienlehre Platons nach dem Vortrag	219
11.7 Platons philosophische Entwicklung	222
11.8 Platons Elementarismus	231
11.8.1 Der theoretische Elementarismus	231
11.8.2 Der politische Elementarismus	239
12. Aristoteles	243
12.1 Einleitung	243
12.2 Die Kategorienlehre	247
12.3 Die konvergente Metaphorik des Seienden	253
12.4 Die Potenzlehre	261
12.5 Die Ideenlehre	271
12.6 Vom Materialismus zum Idealismus	279
12.7 Das siebente Buch der <i>Metaphysik</i>	286
12.8 Die Überwindung des praktischen Elementarismus	294
12.9 Ding an sich und Relation	302
13. Die Stoa	307
14. Epikur	316

Inhalt

15. Plotin	323
15.1 Einleitung	323
15.2 Die Vieleinigkeit	326
15.2.1 Plotins Paradoxe	326
15.2.2 Logische Rehabilitierung Plotins	332
15.3 Der Ursprung der sinnlichen Welt nach Plotin	337
15.4 Das Eine	346
16. Proklos	352
16.1 Die horizontale Schichtung	352
16.2 Das dynamische Schichtenverhältnis	357
16.3 Typen der Mannigfaltigkeit	360
16.4 Die dynamische Polarität	367
16.5 Die zweite Hypostase	371
16.6 Was geht uns Proklos an?	374
17. Damaskios	379
17.1 Einleitung	379
17.2 Das prä-immanente Eine	380
17.3 Das Dilemma der Erkenntnis	384
18. Johannes Scotus Eriugena	389
18.1 Das johanneische Erbe	389
18.2 Eriugena und Damaskios	393
18.3 Die Vieleinigkeit	398
Abkürzungen	404
Glossar	405
Personenregister	409
Sachregister	413

Band II: Nachantike Philosophie

Überleitung	15
19. Das Urchristentum	23
19.1 Der Leib im Bann der Mächte	23
19.2 Der christliche Wartestand	28
19.3 Nuancen	32
20. Augustinus	36
20.1 Beherrschen, Benützen und Genießen	36
20.2 Isolierung und Uniformierung	41
20.3 Rette sich, wer kann!	49
21. Das Universalienproblem	53
21.1 Systematische Vorbereitung	53
21.2 Die Frühzeit	59
21.3 Die Hochscholastik	68
21.4 Die Spätscholastik	78
22. Thomas von Aquino	87
22.1 Die Quantifizierung der Bestimmtheit	87
22.2 Das Sein und das Nichts	94
22.3 Die Skalierung der Bestimmtheit	98
22.4 Die Materie	103
22.5 Thomas und Aristoteles	106
23. Johannes Duns Scotus	110
23.1 Die distinctio formalis	110

23.2 Die Mannigfaltigkeitslehre	113
23.3 Die Qualifizierung der Bestimmtheit	118
23.4 Die letzten Differenzen	126
24. Wilhelm von Ockham	133
24.1 Der Singularismus	133
24.2 Die Kappung der Zusammenhänge	137
24.3 Die Universalien	147
24.4 Das Subjekt	150
25. Meister Eckhart und die Folgen	155
25.1 Das Sein	155
25.2 Der Mensch	162
25.2 Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham	168
25.4 Die Folgen	171
26. Nikolaus von Kues	180
26.1 Gott: das Nicht-andere (non aliud)	180
26.2 Gott: das Könnist (possest)	184
27. Paracelsus	190
27.1 Die geschichtliche Stellung der Philosophie des Paracelsus	190
27.2 Die Konkordanz	196
27.3 Begriffe aus vielsagenden Eindrücken	201
27.4 Salz, Schwefel und Quecksilber	205
28. Bacon	211
29. Hobbes	218
29.1 Der Körper	218
29.2 Der Staat	224
30. Descartes	228
30.1 Der Dualismus	228
30.2 Die Subjektivität	236

30.3 Gott	242
30.4 Der Elementarismus	245
31. Spinoza	249
31.1 Gott	249
31.2 Einheit und Vielheit	254
32. Leibniz	258
32.1 Was wollte Leibniz?	258
32.2 Der Darwinismus der Möglichkeiten	265
32.3 Gott	269
32.3.1 Das vollkommene Wesen	269
32.3.2 Das notwendige Wesen	276
32.3.3 Das zwiespältige Wesen	278
32.4 Die Monaden	284
32.5 Das Kontinuum	289
33. Locke	297
33.1 Die Wende	297
33.2 Locke und Descartes	299
33.3 Locke und Platon	301
34. Hume	308
34.1 Humes Rache an Locke	308
34.2 Humes Methode	312
35. Kant	316
35.1 Die geschichtliche Stellung der Philosophie Kants	316
35.2 Die Motivation der Philosophie Kants	328
35.2.1 Der transzendente Idealismus	328
35.2.2 Die kopernikanische Wende und der kritizistische Immanentismus	336
35.3 Die Kritik der reinen Vernunft	347
35.3.1 Die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft	347
35.3.2 Die transzendente Ästhetik	358
35.3.3 Die transzendente Analytik	369

35.3.4 Die transzendente Dialektik	384
35.4 Praktische Philosophie	396
35.4.1 Das Sittengesetz	396
35.4.2 Die Triebfeder der Sittlichkeit	403
35.4.3 Das Verhältnis der praktischen zur Transzendental- philosophie	409
35.5 Ästhetik	415
 36. Fichte	422
36.1 Ich	422
36.2 Die rezessive Entfremdung der Subjektivität	428
36.3 Die Wissenschaftslehre	437
 37. Schelling	450
 38. Die Frühromantiker und Stirner	460
 39. Hegel	471
39.1 Die Denkform der Philosophie Hegels	471
39.2 Die Motivation der Philosophie Hegels	483
39.3 Die Logik	488
39.3.1 Wissenschaft der Logik	488
39.3.2 Die Entwicklung der Logik Hegels	498
39.4 Das System	504
39.5 Die Dialektik der Standpunkte	508
 40. Kierkegaard	520
 41. Schopenhauer	531
 42. Nietzsche	541
42.1 Nietzsche im Gefolge des Christentums	541
42.2 Nietzsche im Gefolge der Frühromantik	547
42.3 Die vornehme Moral	556
42.4 Die Erkenntnistheorie	559
42.5 Die ewige Wiederkehr	562

43. Positivismus	567
43.1 Empiriokritizismus	567
43.2 Wittgenstein	575
43.2.1 Die rezessive Entfremdung der Subjektivität	575
43.2.2 Der Singularismus	580
43.2.3 Gegen die Introjektion	586
43.3 Logischer Positivismus	588
43.3.1 Frege	588
43.3.2 Russell	595
43.3.3 Carnap	600
43.4 Analytische Philosophie	604
43.4.1 Charakteristik	604
43.4.2 Quine	609
43.4.3 Strawson	617
43.4.4 Philosophie des Geistes	620
44. Lebensphilosophie	628
44.1 Bergson	628
44.2 Dilthey	635
44.3 Klages	643
44.3.1 Die Grundzüge des Systems	643
44.3.2 Kritik	647
44.3.3 Die Errungenschaften	653
45. Phänomenologie	662
45.1 Husserl	662
45.1.1 Intentionalität	662
45.1.2 Singularismus	667
45.1.3 Subjektivität	673
45.1.3.1 Bewusstsein	673
45.1.3.2 Transzendente Subjektivität	678
45.1.3.3 Intersubjektivität	686
45.1.4 Evidenz und Wahrheit	691
45.1.5 Sinnlichkeit und Verstand	694
45.1.6 Die Wesensschau	698
45.2 Materiale Wertethik	703
45.2.1 Max Scheler	703

45.2.2 Nicolai Hartmann	714
45.3 Heidegger	721
45.3.1 Die rezessive Entfremdung der Subjektivität . . .	721
45.3.2 Die existenziale Analytik	727
45.3.3 Die Preisgabe der existenzialen Analytik	738
45.3.4 Langeweile und Zuspitzung	745
45.3.5 Das Geschehen der Wahrheit	748
45.3.6 Das Sein	754
45.3.6.1 Heideggers Seinsverständnis	754
45.3.6.2 Die Entkräftung des Seins	758
45.3.6.3 Die Seinsgeschichte	767
45.3.7 Der eschatologische Neuplatonismus	773
45.4 Sartre	778
45.4.1 Subjektivität	778
45.4.2 Ansichsein	786
45.4.3 Der Andere	789
45.4.4 Existenzialismus	796
45.4.5 Hermeneutik synästhetischer Charaktere	798
45.4 Merleau-Ponty	800
45.5.1 Phénoménologie de la Perception	800
45.5.2 Le Visible et l'Invisible	806
Zusammenfassung und Ausblick	811
Glossar	824
Personenregister	829
Sachregister	835

Vorrede

»Gewissenserforschung« ist ein Wort aus der katholischen Beichtpraxis. Es wird hier doppelsinnig verwendet: Ich erforsche mein Gewissen, indem ich meine Überzeugungen an dem Gedankengut der philosophischen Überlieferung messe, und ich rede dieser Überlieferung gleichsam ins Gewissen, indem ich nicht nur deren Gedankengut kritisch prüfe, sondern mir auch herausnehme, den Erfolg zu bilanzieren, um ein Urteil darüber vorzubereiten, was die europäische Philosophie für die menschliche Kultur geleistet und wo sie geschadet hat. Die Zeit dafür ist gekommen. Die Ernte der griechischen und nachgriechischen Philosophie wird gern, summarisch geglättet, als erzählbares Bildungsgut zur Kenntnis genommen und in Einzelstudien hin und her gewendet, aber wenige interessieren sich in lebendigem Glauben, wie noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, für die eine oder andere Partei oder Formation in ihr. Sie ist in Gefahr, als Gegenstand einer nur noch ästhetischen Betrachtung in einer Schatzkammer des imaginären Museums der Geschichte zu verstauben, betreut von den Händen gelehrter Konservatoren und ihrer Lehrlinge und allenfalls scheinheilig genützt als Alibi einer Dynamik, die sich von ihr abgewendet hat, aber auf die Beruhigung durch einen Bildungshintergrund nicht ganz verzichten will. Für diese Degradation des überlieferten Gedankengutes der Geschichte gewordenen Philosophie zu einem schönen Leichnam sehe ich hauptsächlich zwei Gründe. Der eine besteht im überhöhten Erkenntnisanspruch einer transzendierenden Metaphysik ohne Ausweis in genügend klaren Begriffen und abgesicherten Begründungen. Der andere besteht in der ungenügenden Ausführung der Rolle, die der Philosophie durch ihre Leit- und Pilotfunktion im Kultursystem des Behauptens für die gesamte Kultur anvertraut war, da die Philosophen mit ihrer überwiegend einseitig auf Selbst- und Weltbemächtigung gerichteten Tendenz den Platz für Besonnenheit als Gegengewicht des Machtwillens nur unzulänglich ausgefüllt haben und

damit hinter dem geschichtlichen Bedarf nach Philosophie zurückgeblieben sind. Diese ist aber nicht tot. Sie kann nicht sterben, solange die Menschen ihrer selbst nicht sicher sind. Die Philosophie, die heute noch nötig und vielleicht nötiger als je ist, besteht aber nicht in einer spekulativen Konstruktion des Universums, auf deren Grund dann eine »Stellung des Menschen im Kosmos« (Scheler) angegeben wird, sondern im Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung, im prüfenden Aufspüren dessen, was er gelten lassen muss, damit er dem Konstruieren und Projizieren, das heute überhandnimmt, dessen menschliche Personen und Gemeinschaften aber immer bedürfen werden, in begreifender Erfahrung die Waage halten kann.

Die Philosophie wird nicht mehr zur Spekulation, sondern zur Selbstbesinnung nötig sein. An diesem Wendepunkt ziemt es sich, einen Strich zu ziehen und eine Zwischensumme zu berechnen. Dieser Aufgabe dient die vorliegende Geschichte der Philosophie, die sich (auch im Titel) von anderen Bearbeitungen dieses Themas dadurch unterscheidet, dass sie keine alles Einschlägige mindestens streifende Erzählung feststehenden Bildungsgutes sein soll, sondern ein an Stationen der Kursänderung sich eingrabendes Analysieren und Kritisieren, bemüht, im Ausgraben ermittelbarer Tatsachen und Zusammenhänge hinter Legenden und Übermalungen zurückzugehen und mit gewissenhaftem, aber strengem Blick alle aufgefundenen Erkenntnisansprüche zu mustern und so gerecht wie möglich abzuwägen.

Weil die weit ausgreifenden Entwürfe der Philosophie ihren Hauptsitz in Metaphysik und Erkenntnistheorie haben, stehen diese Disziplinen in meiner Nachzeichnung im Vordergrund vor Ethik, Ästhetik und anderen. Dazu kommt, dass die philosophische Ethik so eng mit dem Christentum verzahnt ist, dass sie ihrer geschichtlichen Bedeutung nach nur im Zusammenhang mit der Religions- und Theologiegeschichte hinlänglich gewürdigt werden kann. Diesen Zusammenhang habe ich in meinem Buch *Adolf Hitler in der Geschichte* (1999) hergestellt, gleichsam dem Schwesterbuch des vorliegenden Werkes. Dieses ist zwar aus sich selbst ohne Rücksicht auf diese Ergänzung verständlich, doch kann gleichzeitige Berücksichtigung beider Darstellungen den Horizont erweitern und das Verständnis vertiefen, wobei allerdings die Figur Hitlers, die auf nur 113 von 405 Seiten behandelt wird, keine Rolle spielt. Für manche Philosophen, deren Erwähnung man in einer Geschichte der Philoso-

phie erwarten darf, namentlich für Rousseau und Marx, kann ich die Enttäuschung dieser Erwartung auf die entsprechenden Abschnitte in *Adolf Hitler in der Geschichte* verweisen. In der Darstellung Platons habe ich mich auf die Ideenlehre, die Prinzipienlehre und die politische Philosophie beschränkt, um den Einfluss der inner- und außerakademischen Diskussion auf ihn herauszuarbeiten und *die* Motive seines Denkens zu betonen, die dann bei Aristoteles und den Neuplatonikern wichtig werden; für Platons Psychologie und Erotik verweise ich auf § 82 meines Werkes *System der Philosophie* (Band II Teil 1 S. 462–485, jetzt in der Studienausgabe Bonn 2005) und mein Buch *Die Liebe* (Bonn 1993). Für die Auslassung des Neukantianismus habe ich gute Gründe, trotz meines Respekts für Rickerts frühe Wahrheitstheorie; bedenklicher ist vielleicht mein Übergehen des amerikanischen Pragmatismus, der mir nie nahegekommen ist. Mit Merleau-Ponty habe ich geschlossen, weil ich um mich herum unter den Säulen der philosophischen Tradition nach ihm nur noch den Positivismus (Kapitel 43) wachsen sah.

In der Darstellung erstrebe ich strenge Sachlichkeit und vermeide die Dämpfung durch Katzenpfoten oder »Krallen von Samt« (siehe unten, Kapitel 39.2). Es gibt zwei Weisen der Näherung an das Werk eines großen Philosophen wie Spinoza: Man kann sich liebevoll in das Geflecht der inneren Systembezüge vertiefen, um mit Dilthey den Geist einer respektablen, vielleicht bewundernswerten Weltanschauung sprechen zu lassen. Von einer solchen Reise durch philosophische Landschaften kann man reiche Bildungsgüter mitbringen, um sie zu Hause je nach Bedarf zu pflegen oder wegzuschließen. Von anderer Art ist die Gewissenserforschung, die ich mir vorgenommen habe. Sie muss das Einzelne als Einzelnes kritisch genau nehmen und darf doch nicht dessen Stellung im Ganzen des jeweiligen Zusammenhangs aus den Augen verlieren. Wem manches hart klingt, der möge bedenken, dass der Verfasser auch sich selbst von der Seite sieht und durch *ira* und *studium* hindurch, die ihm den Zugang öffnen, dem Vorgefundenen *sine ira et studio* gerecht werden möchte.

Im Verlauf meiner Darstellung schälen sich Leitlinien heraus, die dem Weg der europäischen Philosophie ein Gefälle aufdrücken. Sie werden am Schluss des zweiten Bandes äußerst gerafft herausgearbeitet und mit einem Ausblick auf die Aufgaben verbunden, die die Bilanz des Erbes übrig lässt. Wer einen Kompass sucht, kann die Lektüre dort beginnen. Außerdem sind beiden Bänden auf Wunsch

des Verlages zur Erleichterung des Verständnisses kleine Glossare mit kurzer Erläuterung ungeläufiger Begriffsausdrücke beigegeben.

Einer gewissen Befriedigung kann ich mich nicht enthalten, dass es mir vergönnt ist, mein Lebenswerk, das etwa vom dreißigsten bis zum fünfzigsten Lebensjahr in der Ausarbeitung eines mehr als 5000 Druckseiten umfassenden Werkes *System der Philosophie* bestand, nun, da ich mich dem achtzigsten Lebensjahr nähere, mit einer Geschichte der Philosophie abzurunden. In diesen rund 50 Jahren habe ich viel Feindschaft und gleichgültige Abweisung erfahren, aber auch unschätzbaren und unentbehrlichen Beistand von treuen Freunden und verständnisvollen Förderern. Jeder Anflug von Bitterkeit wird bei mir überwältigt durch das Gefühl unglaublichen Glückes, dass es gelingen konnte, einen einsamen Gedankenweg, ohne auf Anschub und Zustimmung zu warten, in gerader Linie ohne Unterbrechung so weit zu gehen und dabei stets das sagen zu können, was ich zu sagen hatte.

Hermann Schmitz

1. Das menschliche Selbstverständnis bei Homer

Die homerischen Figuren in der *Ilias*¹ erleben kohärent, aber dezentral, etwa so, wie neuronale Netze in Computern funktionieren. Dagegen ist die *Odyssee* auf dem Weg zum modernen Typ menschlichen Selbstverständnisses seit Demokrit und Platon. Seit Demokrit und Platon verstehen die Menschen ihr Erleben als zentriert: Jeder hat seine private Innenwelt (Seele), in die sein gesamtes Erleben eingeschlossen ist, während er als Vernunft und freier Wille Regie über seine unwillkürlichen Regungen führen kann, gleichsam als Herr im eigenen Haus. In der *Ilias* steht der Mensch dagegen ohne solche Hausmacht mitten im Konzert halbautonomer Regungsherde. Wir kennen einen solchen Regungsherd immer noch in Gestalt unseres Gewissens, das beißt (»Gewissensbisse«) und eine eigene Stimme hat, also eigenmächtig agiert, obwohl es unser höchst persönliches Gewissen ist. Vom Gewissen unterscheiden sich die homerischen Regungsherde dadurch, dass sie auf Leibesinseln untergebracht sind. (Der spürbare Leib, wohl zu unterscheiden vom sichtbaren und tastbaren Körper, ist ein Gewoge verschwommener Inseln.)

Die halbautonomen homerischen Regungsherde zerfallen in zwei Gruppen:

1. Impulsgeber, 2. Regelungs- und Kontrollinstanzen.

1. *Impulsgeber*: Der wichtigste unter ihnen ist der θυμός (Thymos) in der Brust oder in den φρένες (Phrenes, wörtlich »Zwerchfell«). Er ist sowohl kognitiv als auch emotional Partner der Person, aber diese kann sich ihm entziehen, während er schmolzt (4, 43). Ein auffälliges Anzeichen für die Unselbstständigkeit der Person gegenüber ihrem θυμός sind jedoch die unechten Selbstgespräche: Viermal spricht die Person ihren θυμός an und fragt sich dann staunend, wieso der θυμός das zu ihr gesagt habe (11, 403/407; 17, 90/97; 21, 552/562;

¹ System II 1, 373–445; III 2, 409–413.

22, 98/122); einmal deutet Achill seine eben an die Umstehenden gehaltene Rede als die seines θυμός (22, 385). Der Sprecher kann sich in solchen Fällen gegen seinen Impulsgeber nicht halten und muss nachträglich registrieren, dass er die Initiative des Sprechens an ihn verloren hat. Ein anderer impulsgebender Regungsherd ist die καρδίη (Kradie), das Herz – mit dem Vorbehalt, dass zwei andere Regungsherde, von denen gleich die Rede sein wird, nämlich ἦτορ und κῆρ, Anspruch auf dieselbe Übersetzung haben.

2. *Regulierende Regungsherde* sind ἦτορ (Ätor) und νόος (Noos). Sie sind Schleusen, die geöffnet und geschlossen werden können. Das ἦτορ ist der Regungsherd spontanen Reagierens auf eine bedrängende Herausforderung: Es ist dafür zuständig, ob der Mensch kopflos wird oder der Situation die Stirn bietet. Es verwaltet die Alternative von Überwältigung und Standhalten, asthenischer und sthenischer Reaktion. Der νόος besorgt die Regulierung in besonnener Distanz. Die asthenische Reaktion der Überwältigung hat bei ihm zwei Formen, von denen die eine mehr sthenisch, die andere mehr asthenisch ist. Die sthenische Asthenie des νόος besteht darin, dass er vom Zorn in der Brust geschwellt wird, und zwar auch bei scharf denkenden Menschen (9, 554); die asthenische Asthenie des νόος besteht darin, dass er in entsetzlicher Angst vergossen oder ausgeschüttet wird (24, 358).

Das Verhältnis von ἦτορ und νόος lässt sich schön an 22, 168–185 studieren: Das jammernde ἦτορ des Zeus lässt sich in asthenischer Reaktion auf den Todeskampf Hektors zu dem Vorschlag hinreißen, den Todgeweihten zu retten; nachdem ihn aber Athene auf das Ungebührliche solchen Tuns hingewiesen hat, gibt er zu, dass aus ihm ein unbedachter (vom ἦτορ nicht rechtzeitig gehemmter) θυμός gesprochen habe, und beauftragt Athene, in dieser Sache nach ihrem νόος zu verfahren.

Zu den beiden Gruppen von Regungsherden kommen, ebenso prominent, die φρένες, die wie der θυμός teils kognitive, teils affektive Impulse geben, sich vom θυμός aber dadurch unterscheiden, dass sie nie als Partner der Person auftreten und nie für diese bezeichnende Beinamen (wie der θυμός als ἀγήνωρ, μεγαλήτωρ) erhalten. Die φρένες als kognitiver Regungsherd heißen »dicht«, πυκνivaί. Das ist keine statische Dichte, sondern dynamisch als Spannung, »Dichtmachen«, zu verstehen. Gemeint ist spürbare leibliche Engung bei konzentriertem Denken. Der Sinn des Beiworts ist zu verstehen wie

10, 9, wo es von dem in äußerster Bedrängnis der Verzweiflung nahen Agamemnon heißt, dass er in dichter Brust (tief aus dem Herzen herauf, mit zitternden $\varphi\phi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$) aufstöhnte. Da ist die leiblich gespürte Engung als Sinn von »dicht« ($\pi\upsilon\kappa\iota\nu\acute{o}\varsigma$) besonders deutlich, wie auch an dem gleichsinnigen Adjektiv » $\acute{\alpha}\delta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ «, wenn es zum $\kappa\eta\rho$ (Kär) hinzutritt, dem Herd düsterer Regungen in der Herzgegend, wie Furcht, Verzagtheit, Kummer, Zorn, auch grimmige Freude (14, 140).²

Die Ilias-Figuren erleben ihr affektives Betroffensein in der Einstellung auf spürbare Leibesinseln, z. B. Andromache bei sich anbahnender Nachricht vom Tode Hektors, 22, 451–453: »Mir klopft das Herz ($\tilde{\eta}\tau\omicron\omicron$) in der Brust bis zum Mund hinauf, unten sind die Kniee erstarrt.« Sie erlebt ihr aufsteigendes Entsetzen als Zuschauerin des Geschehens auf ihren Leibesinseln. Ein moderner, nachplatonischer Mensch würde ich- und objektzentriert reagieren, etwa mit den Worten: »Ich halte das nicht mehr aus! Was ist passiert?« Ähnlich wie Andromache drücken sich Aias (»Mir zucken die Hände um den Speer, von beiden Füßen werde ich getrieben, ich will mit Hektor kämpfen«, 13, 76–80) und Agamemnon (»Ich habe Angst, mein $\tilde{\eta}\tau\omicron\omicron$ ist nicht mehr fest, die $\varphi\rho\alpha\delta\acute{\iota}\eta$ springt mir aus der Brust, die Glieder zittern«, 10, 93–95) aus.

Außer unzentriert ist das Erleben der *Ilias*-Figuren auch ungeschlossen, im Gegensatz zur späteren Vorstellung von der Seele als abgeschlossener privater Innenwelt, und daher der Besessenheit durch Götter ausgeliefert: Poseidon tötet »unter« Idomeneus (wie unter einer Maske, 13, 434), Ares taucht in Hektor ein (17, 210),

² Ein trauriges Beispiel dafür, wie ererbte Vorurteile die halbe Lebensarbeit eines tüchtigen Gelehrten in die Irre führen können, liefert Onians (*The Origin of European Thought*, Cambridge 1951), der aus seiner vermeintlichen Entdeckung, die homerischen $\varphi\phi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ seien die Lungen, nicht das Zwerchfell, eine phantastische Anatomie und Physiologie der Alten herauspinnt, weil er nicht auf die Idee kommt, dass etwas anderes als Körperteile oder Seelenzustände gemeint sein könnten, nämlich spürbare Leibesinseln, die sich verschieben, verflüssigen und als strömend gespürt werden können (vgl. von mir: *System der Philosophie* Band II Teil 1 S. 145, 283–324). Dass man mit den Lungen sehen könne, kommt Onians S. 73 selbst sonderbar vor. Der alte, Homer auch zeitlich nahe stehende Elegiker Mimnermos beklagt das Schicksal des Greises (fr. 1, 7 Diehl): »Immer wieder reiben ihn rings um die $\varphi\phi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ schlimme Sorgen.« Sicherlich wollte er nicht sagen, die Sorgen massierten dem alten Mann die Lungen oder das Zwerchfell. Er meint die Sorgen als bedrängende Mächte, die auf einer vage in der Zwerchfellgegend (im Oberbauch) lokalisierten Leibesinsel in schnürender Engung und Beklemmung gespürt werden.

wie Zorn in Achilleus (19, 16), und Zeus stößt mit gewaltiger Hand, das Volk ringsum aufregend, von hinten den Hektor (15, 694f.).

Bruno Snell hat in seiner berühmten Aufsatzsammlung *Die Entdeckung des Geistes* auf die Andersartigkeit des Erlebens und Sichverstehens der *Ilias*-Menschen (einschließlich der Götter) aufmerksam gemacht, dabei aber den Fehler begangen, diese Andersartigkeit als bloßen Mangel aufzufassen, bedingt durch die noch fehlende Entdeckung des Geistes. Seine Kritiker haben verständlicherweise versucht, Homer gegen diese vermeintliche Rückständigkeit in Schutz zu nehmen und als Schilderer von »Menschen wie wir« zu erweisen. Sie irren ebenso.³ In Wirklichkeit erleben die *Ilias*-Menschen nicht weniger differenziert als die modernen, aber anders: zwar zusammenhängend, aber ohne die Hausmacht einer abgeschlossenen und zentrierten privaten Innenwelt. Sie reagieren als ausgeprägte Persönlichkeiten, aber nicht wie einer, der die Zügel von Input und Output in der Hand hält.

Autoren, die über die sogenannte homerische Psychologie schreiben, pflegen das Material ihrer Urteilsbildung ohne Unterschied aus *Ilias* und *Odyssee* zu beziehen. Das ist ein Fehler. Die *Odyssee*⁴ macht sich gleichsam schon auf den Weg zum modernen Menschen. An die Stelle der Durchstimmtheit der Person von leiblichen und göttlichen Impulsen tritt eine Schichtung dreier Bereiche: des leiblichen, des personalen und des göttlichen Bereichs. Die Person distanziert sich von ihren leiblichen Regungen: Odysseus schilt seinen Bauch, der ihn zum Essen treibt, da er lieber über die Trennung von der Heimat trauern möchte. Er bändigt sein im Zorn aufbegehrendes Herz (ἡρᾶδι, ἦτορ) wie der Herr den Hund, indem er ihm besänftigend zuredet. Den Göttern tritt er als kalkulablen Mit- und Gegenspielern gegenüber. An die Stelle von Besessenheit tritt die zauberische Mechanik, dass ihn Athene je nach dem Zweck seines Auftretens bald größer, bald kleiner macht. Der Mensch der *Odyssee* kann im Gegensatz zu den Figuren der *Ilias* nicht nur sein Inneres leiblich spüren, sondern sich in der Vorstellung auch von außen se-

³ Drei solchen Versuchen habe ich kritisch erwidert: dem von Gaskin (Do Homeric Heroes make real decisions? In: *Classical Quarterly* 40, 1990, S. 1–15) in *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie* S. 9 f., Anm. 12; dem von Jahn (Zum Wortfeld »Seele-Geist« in der Sprache Homers, München 1987) in *Husserl und Heidegger* S. 77 f.; dem von Arbogast Schmitt (Selbstständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer, Stuttgart 1990) in *Adolf Hitler in der Geschichte* S. 18–20.

⁴ System II 1, 445–451; III 2, 413–418.

hen und daher seinen Gesichtsausdruck so beherrschen, dass man ihm seine Gefühle nicht anmerkt. (Der Göttin Hera misslingt dies in der *Ilias* 15, 101–103). Sogar der spielerische Umgang mit eigenem leidvollem affektivem Betroffensein kommt in der *Odyssee* in Betracht, etwa dass jemand Genuß daran hat, Schmerzen zu erdulden (4, 372) und sich am eigenen Jammer zu weiden (4, 102; 19, 513), während von solchem Ergötzen in der *Ilias* nur mit Flexionsformen (α -Formen von τέρεσθαι) die Rede ist, die die naive Wonne des Sich-ausweinens betreffen.⁵ Die personale Emanzipation öffnet demnach in der *Odyssee* eine in der *Ilias* noch fehlende Distanz zum eigenen Fühlen.

⁵ Sehr genau werden die Bedeutungsunterschiede der relevanten Flexionsformen herausgearbeitet von Joachim Latacz, Zum Wortfeld ›Freude‹ in der Sprache Homers, Heidelberg 1966, S. 176–217. Ein hübsches Beispiel liefert Homers Schilderung der ersten Liebesnacht von Odysseus und Penelope nach zwanzigjähriger Trennung 23, 300 f.

2 Das menschliche Selbstverständnis in der archaischen Lyrik und der attischen Tragödie

Die archaische Lyrik⁶ steht bei der Gestaltung des affektiven Betroffenseins der *Ilias* näher als der *Odyssee*. Das zeigt sich am Wiederauftreten der Besessenheit. Ibykos berichtet, Eros habe ihn mit schmelzenden Augen unter dunklen Lidern angeblickt.⁷ Der Blickende war ein Knabe, in den Eros ähnlich »gefahren« ist wie Ares in Hektor und Zorn in Achilleus. Dieselbe Überlagerung einer Menschengestalt durch einen Dämon führt in der *Ilias* (3, 383–398) zu einem paradoxen Doppelbild: Im Körper einer sie anredenden Greisin erblickt Helena die jugendschöne Aphrodite mit ihren blendenden Brüsten. So etwas wie das, was Ibykos zu berichten weiß, drückt später Platon in der Anrede an den geliebten Dion anders aus: »O Dion, der du mein Gemüt durch Eros zur Raserei gebracht hast!«⁸ Der ergreifende Eros wird nicht mehr mit der ihn ausströmenden Person identifiziert, sondern ist nur noch vermittelndes Instrument zwischen dieser und der inzwischen konsolidierten seelischen Innenwelt des Liebenden. Eine ähnliche Identifizierung, nämlich die des singenden Chores mit der ihn besessen haltenden Muse, beanstandet der spätantike Redner Aelius Aristides an der Zeile »Die Muse hat getönt, die hellstimmige Sirene« aus einem Chorlied des archaischen spartanischen Lyrikers Alkman wegen der Unstimmigkeit, dass dieser schließlich doch dem Chor und nicht der Muse den Gesang zuschreibe.⁹ Der Mensch eines längst von der Introjektion geprägten Zeitalters hat kein Verständnis mehr für die labile Offenheit eines noch nicht privatisierten Erlebens, dem die Initiative an einen Im-

⁶ System III 2, 418–424.

⁷ Fr. 6 in: *Poetae Melici Graeci* ed. D. L. Page, Oxford 1962, S. 180.

⁸ Platon, Epigramm 6, in: *Anthologia lyrica Graeca* ed. Diehl, fasc. 1, 3. Auflage, Leipzig 1954, S. 104.

⁹ *Aelii Aristidis quae supersunt omnia* ed. Keil Band 2, Berlin 1898, S. 158 Z. 16–25 (Rede 28, 51–53).

pulsgeber so entgleitet wie den Helden der *Ilias* in den vorhin besprochenen unechten Selbstgesprächen an ihren θυμός.

Mit der bis zur Besessenheit getriebenen Auslieferung an ergreifende Mächte verbindet sich in der frühen Lyrik eine Betonung der Selbstständigkeit der Person, ablesbar an der bei Sappho und Anakreon jeweils mehrfach belegten Wendung »ich aber« (bei Ibykos: »mir aber«)¹⁰, wodurch sie sich dem Begegnenden und Umgebenden gegenüberstellen. Die einwirkende Gefühlsmacht und das subjektive Fühlen sind gegen einander abgesetzt, wenn Sappho ein geliebtes Mädchen anredet: »Liebreiz (Pothos) umschwebt dich, ich aber freue mich.« (fr. 36 Diehl) Das Gefühl wird gegenständlich als ergreifende Macht, wenn Archilochos (fr. 56 Diehl) angesichts einer Sturm über dem Meer ankündigenden Gewitterwolke den dranghaften Abwendungsaffekt Phobos hervorlangen, aus dem Ungewissen gleichsam die Hand ausstrecken lässt: »Aus Unverhofftem aber langt Bangnis.« Hier kommt die Windnatur der abgründig ergreifenden Erregungen¹¹ zur Sprache wie in den packenden Bildern des Eros als thrakischer Nordsturm und Sturm, der die Eingeweide so erschüttert, wie er im Gebirge in Eichen fällt, bei Ibykos und Sappho.¹² Aus dieser Erfahrung des Eros stammt eine höchst bedeutsame Einsicht in die Struktur des Gefühlslebens: Es gelingt, einen reinen Begriff vom affektiven Betroffensein zu gewinnen und dieses vom Gefühl als der ergreifenden Atmosphäre, die so betroffen macht, sauber zu unterscheiden. Die Sprache erleichtert diesen Fund durch ein eigens auf das affektive Betroffensein von Gefühlen zielendes Verbum: μέλειν (melein), was etwa mit »nahegehen, zu Herzen gehen, am Herzen liegen« übersetzt werden kann. Der Elegiker Mimnermos dichtet im 7. Jahrhundert v. Chr. (fr. 1 Diehl): »Was ist das Leben, was ist erfreulich ohne die goldene Aphrodite? Ich möchte sterben, wenn mir das nicht mehr am Herzen liegt: heimliche Liebschaft und schmeichelnde Gaben und Paarung« (wörtlich: Bett). Alles liegt ihm daran, dass er den schimmernden Glanz der Erotik, die goldene Aphrodite als atmosphärische Macht, in affektivem Betroffensein auffangen und sein Tun und Leiden durchwirken lassen kann; deswegen fürchtet er nichts so sehr wie das Greisenalter, in dem der Mensch aus dieser

¹⁰ Sappho fr. 27 a, 36, 37, 42, 48 (Diehl); Ibykos fr. 5, Anakreon fr. 2 und 71 bei Page a. a. O. (Anm. 7), S. 149, 176, 206.

¹¹ System III 2, 268–276.

¹² Ibykos fr. 5 (Page), Sappho fr. 50 (Diehl).

Sonne getreten ist und stattdessen schlimme Sorgen rings an den Eingeweiden nagen.²

Ganz dicht an diesem Selbstverständnis des Menschen angesichts ergreifender Mächte des Gefühls steht der Tragiker Aischylos¹³, der fast noch stärker als die Lyriker die passive Seite des affektiven Betroffenseins hervorkehrt. Im *Agamemnon* fragt sich der von Unheilsahnung heimgesuchte Chor: »Wieso denn schwebt beharrlich mir diese Angst als Vorsteherin des grauserblickenden Herzens vor (...) und setzt sich nicht, sie ausspeierend nach Art wirrer Traumbilder, gelehrige Kühnheit auf den lieben Thron des Gemüts?«¹⁴ Die eigene Ergriffenheit ist hiernach ein Spiel, das die ergreifenden Mächte des Gefühls unter sich austragen, wie nach 1. *Johannesbrief* 4, 18: »Vollkommene Liebe treibt die Furcht aus.« Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen verbindet den altertümlichen Tragiker mit dem urchristlichen Theologen vor der Schwelle zur Introjektion der Gefühle. In *Sieben gegen Theben* heißt es: Der Dämon der wilden Verwegenheit kann umschlagen und in günstiger Stunde mit willigerem Hauch kommen (Vers 705–708). Das Gefühl ist Dämon – wie der rächende Groll, der böse Hausgeist der Tantaliden (*Agamemnon* 154f.) – mit eigenmächtigem Wechsel gleich dem Wetter, der Mensch sein Spielball. Die Besessenheit des von Ares gotterfüllten Kämpfers Hippomedon (*Sieben gegen Theben* 497) gleicht der Besessenheit Hektors von Ares (*Ilias* 17, 210). Die ergreifenden Gefühle nehmen den Menschen leiblich in Besitz und steigen dabei, von wo wir es nicht erwarten würden, von unten herauf: Freude »kriecht von unten in mich« (*Agamemnon* 270) und Wut steigt nach einem Bruchstück aus den verlorenen *Xanthrien* (fr. 169 Nauck) von den Füßen zum Haupt hinauf. Das erinnert an das berühmte Fragment (137 Diehl), in dem Sappho den Eros als bittersüßes Kriechtier beschreibt, das sie schüttelt und ihre Glieder löst. Die leibliche Lokalisierung des affektiven Betroffenseins rückt demgemäß gegenüber Homer, der die Brust und das Herz bevorzugte, bei Aischylos mehr nach unten, in den Bauch: Neben dem Herzen kommen die Leber, die Eingeweide, Bauches Feuer, womit die Rachegeister nach dem Wunsch der ermordeten Klytaimnestra ihren Mördersohn plagen

¹³ System III 2, 424–427.

¹⁴ Verse 975–984; was ich mit »Gemüt« übersetze, ist der Singular von »Phrenes« (s. o.), so dass auch Leibliches anklingt.

sollen (*Eumeniden* 138) und die Flanken, unter die Jammer dringt (ebd. 842), als Stätten des Erlebens vor.¹⁵

Zwischen Aischylos und Sophokles¹⁶ liegt ein Bruch im menschlichen Selbstverständnis; in dieser Hinsicht ist Sophokles ein moderner Mensch in dem Sinn, wie Modernität des Selbstverständnisses mit Demokrit – dem Zeitgenossen des Sophokles – und Platon beginnt und von diesen beiden vorgezeichnet wird. Eine Schlüsselrolle spielt dabei die Seele (Psyché). Sie ist für Sophokles das Innere, »in« das – aber nicht mehr im konkret leiblichen, sondern im übertragenen Sinn – ein vertrautes, Erinnerungen weckendes Bild einschlagen kann (*Elektra* 902 f.), die das Zeugnis der Sinne bewertende und verarbeitende Instanz (*Antigone* 317 und 708). Für Homer (*Ilias* 1, 3) und noch für den archaischen Theognis (Vers 567 f.) ist der Mensch sein Körper und daher nach dem Tod die Leiche; Platon dagegen verlangt, zu glauben, dass jeder schon im Erdenleben nichts als seine Seele und als solche unsterblich sei, der Körper aber bloß deren äußere Erscheinung und nach dem Tod nur noch ein Schattenbild des Menschen (*Gesetze* 959a.b). Sophokles denkt in dieser Beziehung platonisch; er kann den Menschen einfach »Seele« nennen,¹⁷ etwa so, wie wir von einem treuen, gutmütigen Menschen mit den Worten »die gute Seele« reden können.¹⁸ Das Wichtigste an dieser Aufwertung der Seele besteht darin, dass der Person mit ihr eine konsolidierte, deren gesamtes Erleben gleichsam in Mauern mit verschließbaren Toren verpackende Innenwelt zuteil wird, wie die Wendung »das verschlossene Tor der Seele öffnen« (fr. 393 Pearson) zeigt; mit der homerischen Labilität der Person (s. o. Kapitel 1) kann es daher zu Ende sein. Bei Sophokles ist diese Selbstsicherheit allerdings noch nicht perfekt; denn ihm ist die Seele nicht nur das Haus des Erlebens, in dem die Person Herr sein kann oder soll, sondern auch ein Partner der Person, der zu ihr spricht (*Antigone* 227) und von ihr angerufen wird (*Trachinierinnen* 1260). Wie weit aber die Konsolidierung der Innenwelt schon gediehen ist, zeigt sich am Auftreten der merkwürdigen, noch uns geläufigen Redensart, dass jemand außer sich gerät oder wieder zu sich kommt; dazu gibt es Parallelen bei Sophokles

¹⁵ System II 1, 458 f.

¹⁶ System II 1, 459–461; System III 2, 427–430.

¹⁷ Oedipus auf Kolonos 498 f.; Fragment 101 (Pearson).

¹⁸ Vgl. auch Goethe, *Die Braut von Korinth*: »Mich erhältst du nicht, du gute Seele!«.

(*Elektra* 629, *Philoktetes* 950¹⁹) und Herodot (I 119, 6 und VII 47, 2), dem Sinn nach auch bei Demokrit (68 B 32). Hier ist außer der Ansiedlung der Person in einer privaten Innenwelt auch schon die damit paradox vermengte Identifizierung der Person mit der eigenen Innenwelt (wie später oft, z. B. bei Platon *Sophistes* 263e 4 mit 264a 9) vorausgesetzt. Sie wird ja, wie sich gezeigt hat, von Sophokles auch schon ausgesprochen. Die konsolidierte, zur Person gewordene Innenwelt zieht sich vom Körper zurück mit der stolzen Gebärde von fr. 940 (Pearson): »Ist auch der Körper Sklave, bleibt der Geist doch frei.« Damit ist der psychosomatische Dualismus installiert. Diese Disjunktion von Körper und Seele zerreißt den spürbaren Leib. Dessen Zeugnis wird von Sophokles allerdings nicht ignoriert, bis hin zur Fortsetzung der an Aischylos beobachteten Neigung, einen Affekt von unten her im Leib spürbar aufsteigen zu lassen (*Oedipus auf Kolonos* 1464a f., vgl. *Philoktetes* 1231); aber neben dramatischen Schilderungen leiblich-affektiven Betroffenseins stehen bei Sophokles ganz blasse Erwähnungen, wie man sie bei Aischylos vermisst. Über das bloße Betroffensein hinaus hat der personal emanzipierte Mensch des Sophokles den Gefühlen gegenüber die Macht der Manipulation, die schon in der *Odyssee* als Sichweiden an Jammer und Schmerz gefunden wurde. Nach fr. 824 (Nauck) gibt es im Gemüt des Menschen einen Platz, wo er das Ergötzende und das Bekümmernde wachsen lässt; so nähert Deianeira Furcht aus Furcht (*Trachinierinnen* 28), steigert sich Ödipus nach Jokastes Worten in alle möglichen Weisen des Traurigseins hinein (*König Ödipus* 914f.) und wird Elektra aufgefordert, ihren Zorn anzuhalten (*Elektra* 1011), wozu Achilleus in der *Ilias* (1, 188–222) noch die Hilfe der Göttin Athene benötigt.

Zwei gegensätzliche Typen menschlichen Selbstverständnisses stehen sich bei den Griechen der frühen und klassischen Zeit wie zwei Weltanschauungen gegenüber: der Mensch im Bann ergreifender Mächte (Gefühle oder Götter) in leiblich-affektivem Betroffensein und der Mensch als Person, der sich gegen die ergreifende Macht behaupten und die Gefühle sogar manipulieren kann. *Ilias* gegen *Odyssee*, Aischylos gegen Sophokles zeigen die Spannweite dieses Gegensatzes auf. Euripides²⁰ ist der Erste, der diesen Gegensatz zum

¹⁹ Die Handschriften schwanken hier zwischen den Aufforderungen »Werde wieder in des deinen« und »Werde wieder in dir selbst«.

²⁰ System III 2, 430–435.

Thema macht, indem er ihn in einem dramatischen Dialog (*Troerinnen* 940–990) zwischen Helena und der versklavten Priamos-Witwe Hekabe über Helenas Verschulden zum Austrag bringt. Helena wälzt die Schuld an ihrer Hinfälligkeit gegen Paris auf Aphrodite ab, die als ergreifende Macht erotischer Bezauberung mit diesem gekommen sei; für Hekabe ist die Berufung auf eine solche überwältigend heim-suchende Macht Aphrodite dagegen nur eine Bemäntelung der Aphrosyne, der Torheit des Menschen, dessen eigener Geist, wenn er sich verführen lässt, die sogenannte Aphrodite sei, während die echte, ohne den Olymp zu verlassen, Städte und mit ihnen Helena nach Troja hätte versetzen können. Wie Helena wälzt Agamemnon in der *Ilias* (19, 85–94) die Schuld an seiner Vermessenheit gegen Achilleus von sich auf eine ergreifende Macht, nämlich die herumirrende personifizierte Schuld, ab, und wie Hekabe sieht der Homer der *Odyssee* die Welt, indem er die Götter nicht mehr als Impulsgeber in die Menschen einfließen lässt, sondern indem sie als kalkulable Mit- und Gegenspieler von Odysseus aus der Distanz eigener Überlegung berücksichtigt werden. *Ilias* und *Odyssee* scheinen sich in Helena und Hekabe bei Euripides zu begegnen, wenn auch die *Odyssee* noch nicht so weit ist wie diese.

Es wäre aber ganz verkehrt, in dieser Gegenüberstellung eine Abkehr des Euripides vom alten Verständnis zu vermuten; vielmehr steht er dem Standpunkt der *Ilias* und des Aischylos näher als Sophokles. Aphrodite als Macht des Pothos (Liebreiz) und Eros im *Hippolytos* sowie Dionysos, der nach *Bakchen* 300 reichlich in die Körper der Bakchantinnen eintritt, legen den Menschen die aus *Ilias* und Lyrik bekannte Besessenheit auf; Gefühle schlagen, halten, packen, treiben den Menschen, gehen durch ihn hindurch und führen ihn. Streitsucht (Eris), Trauer und Ehrsucht werden als Götter, die Gefühle sind, eingeführt, letztere allerdings zugleich als Göttin, bei der Eteokles rast, und als sein eigener Zustand (*Phoinissen* 535 und 567). Die Fähigkeit zur Manipulation eigener Gefühle wird den Personen mehrfach zugeschrieben, aber in anderer Weise als bei Sophokles, nämlich nicht so sehr als Regulierung von einem emanzipierten Standpunkt aus, sondern eher als Ausnutzung einer Labilität des Gefühlslebens, die den Menschen, z. B. aus Furcht, in Kühnheit fallen lässt (*Iphigenie in Tauris* 730). Daher überwiegt die Passivität des Ergriffenseins, sogar wenn der Ergriffene ein Gott ist, so dass Ion die Rücksichtslosigkeit Apollons, der Ions Mutter erst vergewaltigt und dann im Stich gelassen hat, mit der Frage bedenkt: »Phoibos,