

INNERES SELBST UND LEBENSTRÄGER

Zur Einheit des $\psi\upsilon\chi\eta$ -Begriffs

In der frühen Literatur hat $\psi\upsilon\chi\eta$ Bedeutungen, deren Zusammenhang untereinander durchaus nicht klar ist.

Bei Homer ist $\psi\upsilon\chi\eta$ Totengeist, d. h. das, was im Hades von uns übrig ist¹). $\psi\upsilon\chi\eta$ ist aber auch im lebenden Menschen: wenn sie ihn verläßt, hören wichtige Lebensfunktionen auf²). Die Frage, ob und wie die beiden Dinge, die $\psi\upsilon\chi\eta$ heißen, aufeinander bezogen sind, hat die Forschung vielfach beschäftigt; es scheint sich die Annahme durchzusetzen, ihr Verhältnis sei das einer gewissen vor- oder außerrationalen Identität³).

Später, zur Zeit der Lyriker und Philosophen, ist immer noch unklar, wie die Bedeutungen von $\psi\upsilon\chi\eta$, die sich inzwischen herausgebildet haben, zueinander stehen und auch, wie sie sich zu den Bedeutungen, die das Wort bei Homer hatte, verhalten. $\psi\upsilon\chi\eta$ ist nun einmal der physische Lebensträger⁴), dann

1) Belege vor allem in Ψ , λ und ω . Lit. in den neueren Arbeiten von M. Andronikos, Totenkult in: *Archaeologia Homerica*, Band III, 1968 und A. Schnauffer, Frühgriechischer Totenglaube, 1970 (*Spudasmata* 20). Vgl. auch Anm. 3.

2) Der stets unfreiwillige Weggang der $\psi\upsilon\chi\eta$ bedeutet nach den meisten Stellen den Tod. An zwei Stellen, E 696f. und X 466ff. erfolgt auf den Weggang der $\psi\upsilon\chi\eta$ nur eine Ohnmacht. Die Grenzen von Tod und Ohnmacht sind fließend; wenn $\psi\upsilon\chi\eta$ geht, verliert der Mensch also die äußeren, einzig wichtigen Anzeichen normal-kraftvoller Lebendigkeit.

3) Mit außerrationaler Identität ist gemeint, daß das Hadeswesen das *ist*, was den Menschen im Tod verlassen hat, daß dieser Umstand aber den Rückschluß, daß das Totenwesen im Menschen war, nicht gestattet. Dies vertreten B. Snell, Die Entdeckung des Geistes² 1955, 26f. u. an anderen Orten; R. B. Onians, *The Origins of European Thought*,² 1954, 94ff.; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1936, 81; D. J. Furley, *London Inst. of Class. Stud. Bull.* No 3, 1956, 3. Cf. auch L. Moulinier, *Universitas* 21 (1966) 1077. Vertreter anderer Auffassungen sind E. Rohde, *Psyche*^{5/6} 1910 und O. Regenbogen, *Δαιμόνιον $\psi\upsilon\chi\eta$ ς φῶς*, Festschr. A. Weber, 1948, 361 ff. = *Kl. Schr.* 1961, 1 ff. (völlige Identität); W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*² 1958, bes. 25 ff. und J. Warden, *Phoenix* 25 (1971) 95 ff. (völlige Beziehungslosigkeit); E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube* 1926, 32 ff. (= 242 ff.) (genetische Beziehung zwischen der einen und der anderen $\psi\upsilon\chi\eta$).

4) Anaximenes frg. B 2 DK, Echtheit vorausgesetzt; sonst Heraklit, s. die Stellen unten, S. 52.

jener fremde *δαίμων*⁵⁾, der eine Zeitlang zu Gast oder in Gefangenschaft in einem Körper ist, aber, solange er um sich weiß, stets nach seiner Rückkehr trachtet, und dann bei den Lyrikern das innere Selbst, also das Denken, Fühlen und Wollen, all das, was abgesehen von meiner körperlichen Erscheinung „ich“ ist⁶⁾. Wie kommen nun diese Vorstellungen mit denen, die wir von Homer kennen, überein? Man fragte sich im Zuge der Betrachtung der homerischen *ψυχή*-Vorstellung, ob und inwiefern *ψυχή* schon bei Homer das innere Selbst zu bezeichnen anfängt und kam auf die Frage, ob die homerischen Menschen überhaupt schon eine „Seele“ (das innere Selbst ist damit gemeint) haben, und man fragte auch nach der Beziehung des Totengeistes zum *δαίμων*⁷⁾; die Beziehung der *ψυχή* im lebenden Menschen Homers zum naturphilosophisch erschlossenen Lebensträger *ψυχή* scheint weniger problematisch.

5) Erstmals belegt von Xenophanes frg. B 7 DK, dann Herodot II 123, cf. Ion v. Chios B 4 DK.

6) Eindeutig erst Anakreon frg. 15 (360), 4 P.: ὃ παῖ παρθένιον βλέπων δίζημαί σε, σὺ δ' οὐκ κλύεις, οὐκ εἰδώς, ὅτι τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἠμιοχεύεις. *ψυχή* entspricht hier also gewissermaßen dem Personalpronomen. Von Anakreon herkommend kann man vielleicht eine ähnliche Interpretation wagen zu Hipponax 42, 1 D., wo man allerdings mit dem hom. *ψυχή*-Begriff auskäme; deutlicher aber schon Semonides 29, 12 f. D.; vielleicht auch Sappho 62, 8 L. P.: ψύχα δ' ἀγαπάτα σὺ, was wie eine Anrede klingt (Wilamowitz, Glaube I 374, Anm. 1), und dann wäre *ψυχή* „du“, und zwar jenseits der Rücksicht auf die äußere Erscheinung. Nach Anakreon ist diese Bedeutung in der Poesie häufig; s. T.B.L. Webster, JHS 57 (1957) 149 ff., Martha M. Assmann, Mens et Animus I, 1917, E.W. Handley, RhM 99 (1956) 205. Zum Ganzen Snell, Entdeckung, Kap. IV, schon in: Aischylos und das Handeln im Drama, 1928 (Philol. Suppl. XX 1) 27 ff. Zur Entwicklung des Wissens um das innere Selbst s. W.W. Fortenbaugh, GRByzSt 11 (1970) 233 ff.

7) Die Frage nach der „Seele“ des hom. Menschen hat Snell, Aischylos 20 ff., aufgeworfen; auf Gegebenheiten der Sprache und der Situation gestützt bestreitet er die Einheit der hom. Seele und damit die „Seele“ des hom. Menschen überhaupt (s. Entd. p. 21 ff.). Attackiert wird er durchweg aufgrund der Interpretation ganzer Geschehenszusammenhänge: s. H. Gundert, Charakter und Schicksal hom. Helden, NJb 1940, 225 ff. (dort die Vorherg.) und später öfter; H. Herter machte in: *σῶμα* bei Homer, Festschr. Langlotz 1957, 206 ff. = Kl. Schr. 1975, 91 ff. einen indirekten sprachlichen Einwand. E.R. Dodds unterbaute Snells Auffassung eben von jener Interpretation ganzer Zusammenhänge her und mit anthropologischem Material (The Greeks and the Irrational, 1966, bes. Kap. I), aber die Diskussion ging weiter; s. bes. A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im hom. Epos, Sitz. Ber. Heidelberg 1961, bes. 22 ff. und Snell, Argumentationen (Festschr. König), 1964, 249 ff. und Social Research 39 (1972) 679 ff.

Hier interessiert aber nicht eine dieser Fragen, sondern folgende: Sind überhaupt und (wenn ja:) wann sind die nachhomerischen Bedeutungen von *ψυχή* als eine Einheit verstanden worden, d.h. also: Hat *ψυχή* immer drei Dinge bezeichnet, deren Beziehungslosigkeit man (sei es ohne zu fragen, sei es mit Berufung auf die Tradition, die es eben zu den drei Bedeutungen hat kommen lassen) in Kauf nahm, oder konnten die drei Bedeutungen als eine einzige verstanden werden? Man mußte sich doch, sollte man meinen, fragen: Wenn Lebensträger, *δαίμων* und inneres Selbst *ψυχή* heißen, ist das zufällig so oder hat das innere Selbst wesentlich etwas mit den physischen Lebensfunktionen zu tun?

Nun läßt sich die Frage nach der Beziehung der drei Bedeutungen von *ψυχή* auf die nach der Beziehung *dieser beiden* Bedeutungen, inneres Selbst und Lebensträger, zurückführen. Derjenige nämlich, der einen *δαίμων* im Menschen annimmt, wird ebenfalls auf die Frage von innerem Selbst und Lebendigkeit gestoßen, wenn er der Wirkweise seines *δαίμων* auf den Grund gehen will. Der *δαίμων* ist ja sein Ich, personhaft und demnach spontan, frei etc. Schreibt man ihm nun, wie der Sokrates des Phaidon, zu, die Lebendigkeit im physiologischen Sinn zu bewirken⁸⁾, so stellt sich genau dieselbe Frage: Wie kann das *δαίμων*-Ich Lebensbewegung verursachen? Wie stehen also inneres Selbst und Lebensträger zusammen?

Es ist vielleicht nicht überflüssig, genauer als bisher zu definieren, was mit „innerem Selbst“ und „Lebensträger“ gemeint ist. Den Lebensträger definiert Aristoteles, und an seine Definition können wir uns halten: *κἄν ἐν τι τούτων ἐνπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις* (de an. 413 a 22 ff.). *ψυχή* ist also als Lebensträger das, worauf eine,

Was das Verhältnis der *ψυχή* als *δαίμων* zur *ψυχή* als Totengeist bei Homer angeht, so bemerkt H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums² 1962, 311, von der Vorstellung eines den Tod überdauernden Ich her, sc. der Hadespsyche, habe die Sicht der *ψυχή* als *δαίμων* nicht mehr ferngelegen. Enge Beziehungen nehmen ebenfalls an z. B. Bickel a. O. Kap. V und Regenbogen, a. O. S. 22; sonst werden die Möglichkeiten eigener Entwicklung des *δαίμων* etwa aus dem Mysterienglauben, der dionysischen Religion, schamanistischen Erfahrungen usw. betont. Dazu bes. Dodds Kap. V.

8) Bei Empedokles ist die Sachlage komplizierter; vgl. den Interpretationsversuch Ch. Kahns, AGPh 42 (1960) 3 ff. = The Presocratics, ed. A. Mourelatos, 1974, 426 ff.

mehrere oder alle diese Fähigkeiten gründen. Auf *νοῦς* ist besonders hinzuweisen; die Emotionalität, mit ihm sowohl als auch mit *αἰσθησις* und *κίνησις* nach aristotelischer und allgemeiner Auffassung aufs engste verbunden⁹⁾, gehört dazu. *νοῦς* und Emotionalität sind aber eigentlich *das* Gebiet des inneren Selbst: unser Denken, Fühlen und Wollen nannten wir es soeben. Nun ist leicht einzusehen, daß das Vorhandensein des Phänomens des inneren Selbst sicher ein Anzeichen der Lebendigkeit ist: wo etwas sich fürchtet, sich überwindet, begreift, da ist Leben¹⁰⁾. Das aber – uneigentlich können im übrigen *νοῦς* und Emotionen auch oft für die ihnen folgenden sicht- und meßbaren Leistungen stehen, wie etwa ein Mediziner von Furcht sprechen kann, wenn er, an sein Fach gebunden, streng genommen nur von Zittern sprechen sollte – entscheidet in unserer Sache nichts: Man könnte ja die Frage so stellen, daß es um das Verhältnis dieses Anzeichens der Lebendigkeit zu den übrigen, dieser Art Bewegung zu den übrigen geht. Denn dieses Anzeichen der Lebendigkeit, das innere Selbst, ist von den anderen wesentlich unterschieden. Die übrigen, wie räumliche Bewegung, Wachstum, Zittern, geschicktes Benutzen von Mitteln usw. lassen sich *objektiv* erfassen; Furcht dagegen, Geist im eigentlichen Sinn, Verantwortung u. dgl. lassen sich nur *introspektiv* greifen, und man kann alles derartige auch in einem anderen nur erkennen, wenn man „sich in ihn hineinversetzt“. Dem inneren Selbst kommen also ganz andere Kategorien zu als den übrigen Anzeichen der Lebendigkeit: „Reinheit“, „Freiheit“, „Tiefe“ usw. stehen gegen „Stärke“, „Klarheit“, „Regelmäßigkeit“ usw.¹¹⁾. Sie interessieren, jedenfalls in der Frühzeit, auch einen verschiedenen Kreis: der eine Bereich die Dichter, der andere die Wissenschaftler. Wenn nun bei den Wissenschaftlern von *ψυχή* die Rede ist, dann in der Regel so, daß das so bezeichnete Gebilde das Gesamt der objektiv erfaß-

9) Die scharfe Trennung zwischen Geist und Emotionalität, an die wir heute gewöhnt sind, fehlte dem archaischen Denken: cf. Onians a. O. 16f., Furley a. O. 7.

10) Nach Platon allgemeiner noch: Bewegung; s. Rp. 583 E *καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυσιπρόν κινήσις τις ἀμφοτέρω ἑστών* und Th. 153 B ... *ὅπο μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων* ... , auch Soph. 248 D/E. S. T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, 1970, 151, Anm. 32.

11) Auch wenn die Worte als Kategorien für den anderen Seelenbegriff verwendet werden können, etwa Reinheit, so sind die Begriffe doch natürlich völlig verschieden.

baren Anzeichen der Lebendigkeit „trägt“¹²⁾. Deshalb und in diesem Sinn verwenden wir dafür den Ausdruck „Lebensträger“.

Kein Vorsokratiker, der sich mit der *ψυχή* in beiderlei Sinn befaßt und auch den Terminus *ψυχή* nachweislich für sie verwendete, ist zu einer Lösung gelangt bzw. hat sich überhaupt unsere Frage gestellt; der Kreis der hier zu Befragenden ist ja ohnehin auf Heraklit und Demokrit beschränkt (zu den Pythagoreern s. unten Anm. 18). Wenn, wie Snell meint¹³⁾, Heraklits Fragmente 45 (*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέρουοιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*) und 115 (*ψυχῆς ἔστι λόγος εἰσὶν τὸν αὖξων*) auf das innere Selbst gehen – das erste spricht dann von der Tiefendimension, das andere, dessen Echtheit umstritten ist¹⁴⁾, von der Spontaneität der Seele –: wir haben keine Möglichkeit, diese Aussagen mit den recht ausführlichen über den Lebensträger (B 117, 107, 67a, ferner B 12, 77, 36) zu vereinigen¹⁵⁾.

Ebenso läßt uns Demokrit im Stich. Was den Lebensträger angeht, so ist zu bedenken, daß es für Demokrit einen Wesensunterschied zwischen Belebtem und Unbelebtem nicht gibt; was dem Lebensträger in seiner Anschauung entspricht, ist zudem nach außen und innen nicht geschlossen¹⁶⁾. Unklar bleibt sogar, ob er dies dem Lebensträger Entsprechende *ψυχή* genannt hat. Bezweifelt man das nicht, so muß man doch die Besonderheit dieser *ψυχή* vor Augen behalten.

Demokrit verwendet das Wort *ψυχή* als „inneres Selbst“. Die Fragmente, in denen es so erscheint, haben keine Beziehung zur Physik. *ψυχή* ist hier Sitz der introspektiv wahrgenommenen Emotionen und des Geistigen, die wahre Herrin des Konglomerats „Mensch“ usw. (B 170, 191, bes. 159, 187). Demokrit ist somit ein früher Vertreter eines schroffen Leib–, „Seele (= inneres Selbst)“-Dualismus. Wie er seine Auffassung vom Leib als dem Werkzeug der „Seele“ mit der deterministischen Atom-

12) Z. B. Plat. *Krat.* 399 D ... *ὅταν παρῆ* (sc. *ἡ ψυχή*) *τῷ σώματι, αἰτιὸν ἔστι τοῦ ζῆν αὐτῷ*. Auch *Phd.* 105 D.

13) *Entd.* 36ff.

14) S. M. Marcovich, *Heraclitus*, Merida 1967, 569.

15) Auch B 85 (*θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὁ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὀνεῖται*) wird man kaum voll befriedigend interpretieren können; unklar ist auch, wie B 98 (*αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' Ἀθήναι*) zu verstehen ist.

16) Lebensbewegung entsteht durch besonders geformte, schnell bewegliche Atome, die mit den gröberen Atomen des sichtbaren Leibes alternieren (68 A 101, 104, 108 DK). Diese schnell beweglichen Atome stehen mit der äußeren Welt durch die Einatmung in fortwährendem Austausch (A 106). Die letztgenannte Vorstellung ist nicht auf Demokrit beschränkt: vgl. Anm. 36.

theorie vereinigt hat, ist für den Historiker nicht mehr klar zu entdecken, aber es ist öfter betont worden, daß zwischen diesen Lehren kein Widerspruch zu bestehen braucht¹⁷⁾. Die Beziehung des „Lebensträgers“ und des inneren Selbst zueinander erfährt aber durch solche Interpretationen keine Erhellung¹⁸⁾.

Auf der anderen Seite ist dem Griechen des 5. Jahrhunderts aber die Einheit der Seele, also die Einheit von innerem Selbst und Lebensträger, geläufig und er kann beide Begriffe in einer und derselben Aussage vereinigen – was nicht bedeutet, daß er auch verstanden hat, was er sagt. So wird bei Antiphon IV A 7 das Gericht gebeten, den Angeklagten der *ψυχή*, die das Verbrechen plante, zu berauben (*τὴν βουλεύσασαν ψυχὴν ἀνταφελέσθαι αὐτόν*). Sicher war den Zuhörern des Sokrates im Charmides neu, daß man Kopfschmerzen – die wie alle *κακά* und *ἀγαθὰ* des Körpers seelischen Ursprungs seien – durch Reden, die Besonnenheit in der Seele wecken, beseitigt, und Sokrates stellt dies ja auch als thrakische Lehre vor (156 D ff.) – ausge-lacht hat ihn aber keiner. Rp. I 353 D f. ist besonders klar¹⁹⁾. Es heißt dort zu Anfang des Arguments: ... *τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ*

17) Das Nötige bei W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, 1965, 496.

18) Auch wenn wir davon absehen, daß uns die pythagoreischen Zeugnisse in möglicherweise abgeänderter Terminologie überliefert sind, so bleiben sie doch für unsern Zweck unklar, zunächst die, die Aristoteles überliefert: Met. 985 b 29 (*ψυχή* ist ein *πάθος ἀριθμῶν*, wie etwa *δικαιοσύνη*, *νοῦς*, *καιρός*), de an. 404a 16 ff. (*ψυχή* ist *τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα*) und ib. (*ψυχή* ist das, was die *ξύσματα* bewegt). Die Lehre, die *ψυχή* sei die Harmonie des Leibes, deren pythag. Herkunft allgemein angenommen wird, obgleich Aristoteles sie nicht offen als solche bezeichnet (de an. 407b 30 ff., vgl. aber Macrob. Somn. Scip. I 14, 19), betraf ohne Zweifel nur den Lebensträger, da Sokrates sie ohne Mühe mit Hinweis auf Leistungen des inneren Selbst wie die Tugend zu Fall bringen kann (Phd. 92 E ff.). Jedenfalls hatten ihre Befürworter darauf keine Antwort parat. Im Philolaos-fragm. B 13 hängt *ψυχή* offenbar mit dem Lebensträger zusammen, im frg. B 14 hören wir die orphische Lehre vom Leib als dem Grab der Seele (zu diesem Seelenbegriff oben S. 49). Selbst wenn wir die Echtheit beider Fragmente voraussetzen, wird hier in unserer Frage nichts entschieden. Vgl. im übrigen W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 230 mit Anm. 53. Die Diskussion über die Echtheit und die Datierung der sog. pythagoreischen Hypomnemata (bei DL VIII 24 ff. = I p. 448 ff. DK) hält an; in jedem Fall helfen sie uns nicht weiter. Auch das innere Selbst heißt hier *ψυχή* (: am bedeutendsten im Bereich des Menschen sei es, die *ψυχή* zu Gutem und Bösem zu überreden; die Menschen seien glücklich, *ὅταν ἀγαθὴ ψυχή προσγένηται*; die *ψυχή* ist eingeteilt in *φρόνες*, *νοῦς* und *θυμός*), aber es bleibt unklar, wie sich „die beiden *ψυχαί*“ zueinander verhalten; vgl. dazu unten S. 55 die Sachlage bei Platon, bes. im Phaidros.

19) Der Kürze halber werden die entsprechenden Argumentationen

ἀρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτω ἄλλω ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαίμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι; – Οὐδενὶ ἄλλω. – Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; οὐ ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστα γ', ἔφη. Das Ende der Argumentation ist dann, daß der Gerechte gut leben (εὖ ζῆν) wird, wobei zu bedenken ist, daß der Begriff physiologischen Lebens hier selbstverständlich impliziert ist. Auch der berühmte Unsterblichkeitsbeweis aus Rp. X (608 D ff.), wonach die Seele ja unsterblich ist, weil ihre eigene Schlechtigkeit (also etwa die Ungerechtigkeit) sie nicht vernichtet, hat dasselbe zum Hintergrund: daß nämlich der eine *ψυχή*-Begriff auf den anderen angewandt wird²⁰). Ähnliches findet sich bei Platon öfter, worauf zurückzukommen ist.

Die Frage stellt sich also, ob dies und derartige logische Schnitzer sind, oder ob es sich um Ausflüsse begründeter bzw. irgendwann zu begründender Überzeugung handelt oder anders ausgedrückt: ob die Einheit der *ψυχή* als inneres Selbst und Lebensträger verstanden ist bzw. zu gegebener Zeit sich dem Verständnis erschließen kann. Offenbar muß, soll dies der Fall sein, der eine Begriff auf den anderen zurückgeführt werden, d.h. das eine Phänomen muß als das andere erscheinen. Eine Reduktion des inneren Selbst auf den Lebensträger würde nun die Aufhebung des inneren Selbst als eines, das die Person konstituiert, bedeuten: solange also das innere Selbst als Phänomen eigener Art anerkannt ist – und das ist es im Grunde während der ganzen Antike, s. S. 61 und Anm. 36 – ist nur der andere Weg möglich. Was wir suchen, ist also eine eindeutige Reduktion „äußerer“ Vorgänge auf „innere“, Vorgänge der Physik auf solche, die wir durch Introspektion erfahren.

Es ist oft aufgefallen, daß Platon an diesem Punkt unklar ist. So bemerkt D. J. Allan²¹) zu Rp. I, 353 D f.: “If *ψυχή* is life, the correct conclusion seems to be that ἀρετή of soul provides abundance of life, or its excellence on a merely animal plane”²²). N. Gulley²³) konstatiert eine “inconsistency ... throughout the

aus dem Phaidon (vgl. z.B. 65 B ff. mit 105 C/D; 86 B/C mit 93 B ff., wozu Anm. 18) nicht skizziert.

20) Möglich ist beispielsweise folgender Assoziationsverlauf: Die *ψυχή* ist Lebensträger. Was ist ihr *κακόν*? Der Begriff *κακόν* bringt von selbst den anderen Seelenbegriff vor das Auge des Sprechenden: das *σύμψυκτον κακόν* dieser „Seele“ liegt aber auf der Hand.

21) Republic I (ed.), 1940, 109. Cf. Robinson a.O. 33–39.

22) Ein andersgerichteter Lösungsversuch dieser Schwierigkeit bei R. W. Hall, Phron. 8 (1963) 70f. Anm. 1. Dazu Robinson 38.

23) Plato's Theory of Knowledge, 1962, 26.

middle dialogues. On the one side is a *moral* condemnation of the senses as systematically misleading and inaccurate. On the other is a more serious assessment of the value of sense-perception and its objects as aids to knowledge” – Wahrnehmung, eindeutige Teil des Lebensträgers, wird zuweilen moralisch verdammt, als bringe sie Werke des inneren Selbst hervor, also Werke auf der Ebene von Ungerechtigkeit und bösen Wünschen. T.M. Robinson²⁴) analysiert den Seelenbegriff des Phaidon u. a. so: “To the modern mind it is odd, to say the least, to claim that an invisible noetic substance should be the direct and sufficient cause of a man’s physical existence, without offering some semblance of argument to support the claim” – *ψυχή* ist also als Lebensträger das, womit wir begreifen, d. h. etwas nur introspektiv Erfassbares. Derartige moderne Urteile ließen sich häufen.

Um nun zum Befund bei Platon zurückzukehren: Besonders auffällig ist das Nebeneinander beider Begriffe in den beiden späten, die Seele an vorrangiger Stelle behandelnden Dialogen Phaidros und Timaios. Im Phaidros trägt Sokrates zuerst den Unsterblichkeitsbeweis vor, wonach die Seele stets bewegt, da selbstbewegend, ist. Unmittelbar darauf folgt: *περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὥδε λεκτέον*, und es kommt das bekannte Bild von der Seele als eines geflügelten Gespanns mit Lenker (245 C ff.). Neben das Bild der physikalischen Seele tritt also die Seele als Ort der schmerzlichen Kämpfe, der Selbstüberwindung, der Scham und des Aufstiegens in ursprüngliche geistige Höhen, wie es im Mythos geschildert ist; aber wie die eine sich zur anderen verhält, sucht man vergebens. Schließlich spricht der Timaios von der Schöpfung der bewegten und bewegenden Seele „auf Erkenntnis hin“, aber das ist als Faktum vorgestellt, es ist nicht erklärt, wie sich die Erkenntnis zur Bewegung verhält; keineswegs ist erklärt, daß Bewegung Erkenntnis ist, sondern es heißt: Wenn die Seele auf etwas trifft, dann ergibt sich daraufhin Erkenntnis in entsprechenden Graden (34 B–37 C). Die Lehre schließlich, die Pflanzen verfügten über den Seelenteil, *ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδέας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν* (77 A/B), erklärt nicht, warum sich das notwendig so verhält, und man könnte auf den Gedanken kommen, Platon hätte, wäre ihm das aristotelische *θροεπτικόν* bekannt gewesen, das *ἐπιθυμητικόν* als veraltet aufgegeben²⁵).

24) A.O. 26.

25) Der wesentliche Unterschied zwischen der aristotelischen und

Aber das ist nicht der Fall. Die Pflanzen müssen das *ἐπιθυμητικόν* haben und es darf kein *θροεπτικόν* für sich geben. Soweit ich sehe, tritt in den *Nomoi* das Verständnis dieser Seele, die sowohl Lebensträger als auch inneres Selbst ist, indem sie nur inneres Selbst ist, hervor.

Im 10. Buch will Platon, mit seinem Gottesbeweis befaßt, zeigen, daß die Seele und das ihr Gehörige (*τὰ ψυχῆς συγγενῆ* 892 A, *τὰ ψυχῆς* 896 C) früher da ist als der Körper und das mit ihm Zusammenhängende (892 A). Er tut dies über die Definition der Seele als *ἡ δυναμένη αὐτῇ αὐτὴν κινεῖν κινήσεις* (896 A). Es ergibt sich nun zunächst, daß *τρόποι, ἦθη, βουλήσεις, λογισμοί, δόξαι ἀληθεῖς, ἐπιμέλειαι, μνήμαι* (eben *τὰ ψυχῆς*) früher sind als Länge, Breite, Tiefe, Kraft (896 C/D). Mit *τὰ ψυχῆς*, das fließt wie selbstverständlich ein, sind aber die Bewegungsarten der *ψυχή* gemeint. Damit ist das nun folgende klar: *ἀγει μὲν δὴ ψυχή πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστιν βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐπενεσμένως, χαίρουσαν λυπουμένην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν, καὶ πάσαις ὅσαι τούτων συγγενεῖς ἢ πρωτοουργοὶ κινήσεις τὰς δευτεροουργοὺς αὐτῶν παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων ἄγουσι πάντα εἰς αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἐπομένας θερμοῦς ψύξεις, βαρῦτητας κουφότητας, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν καὶ γλυκὺ ...* (896 E f.). Alles, was sich bewegt, empfängt den ersten Anstoß von der Seele, *d. h.* vom Planen, Wollen, Begehren usw., und damit führt jede Bewegung jedenfalls letztlich auf „innere“ Vorgänge. Seelische Bewegung *ist* also das, was wir als innere Vorgänge erleben, und überall, wo von Seele die Rede ist, sind eben diese Vorgänge unmittelbar gemeint. Deswegen ist also der Selbstbeweger des Phaidros in seiner *ιδέα* ein introspektiv erfahrenes Gebilde und deswegen greifen die Kategorien des inneren Selbst auf den Lebensträger über, kann man also Wahrnehmung aus moralischem Gesichtswinkel betrachten, die Ungerechtigkeit in ursächlichem Zusammenhang mit dem physiologischen Lebensprozeß sehen, den Pflanzen die begehrende Seele zusprechen usw.²⁶⁾

der platonischen Seele ist in den Bemerkungen von Archer-Hind und Taylor z. St. offenbar nicht berücksichtigt. – Auch Phileb. 30 A ff. beantwortet unsere Frage nicht.

26) Eine umfassende Untersuchung zu dem von uns behandelten Problem ist mir nicht bekannt; die zahlreichen Arbeiten über Platons Seelenlehre befassen sich in der Hauptsache einmal mit konkreten Fragen,

Den bloßen Sachverhalt, daß physikalische Bewegung auf spontanen, nur introspektiv erfahrbaren Vorgängen beruht, haben schon vor Platon einige berührt. Man darf hier nicht an die Milesier denken, für die der Urstoff zwar göttlich war²⁷⁾, die aber die Implikationen dieses Ansatzes noch nicht verstanden. Vom *δόξα*-Teil des Parmenides kennen wir keine Äußerung, die uns hier direkt weiterhilft. Zu erwähnen ist aber, daß er der erste Philosoph ist, der offenbar sowohl die Leistungen des einen als auch des anderen Bereichs, die andere *ψυχή* nennen, in den Blick bekommt und ihre Verschiedenheit zu artikulieren sucht²⁸⁾. Die parmenideische Lehre ruft nämlich in einem zentralen Punkt besonderes Erstaunen hervor: Wie paßt die materialistisch-monistische Erkenntnislehre des *δόξα*-Teils zur

vor allem nach der Seelenteilung, der Unsterblichkeit usw., und zum zweiten mit einzelnen Schichten des differenzierbaren Begriffs, die sich aus verschiedenen disziplinären Ansätzen ergeben (repräsentativer Überblick bei H. Cherniss, *Lustrum* 5, 1960, 340ff.). In den Bereich dieser letztgenannten Untersuchungen gehört die vorliegende Studie. Robinson hat in seinem genannten Werk beide Themen in besonders klarer Form vereinigt, unser Problem jedoch auch nicht angesprochen, es sei denn fallweise, wie die übrigen S. 54 f. genannten Gelehrten. Im übrigen wird Platon nicht immer kritisiert, wenn man auf das von uns behandelte Problem in seinen Dialogen aufmerksam wird. So interpretiert W. J. Verdenius, *Mn* 1955, 277, die o. a. Phaidrosstelle: „The *ιδέα* (sc. das Gespann mit Lenker) is the form in which the nature (*φύσις*) (sc. das Lebendigmachen, das Selbstbewegtsein) of the soul manifests itself; so the words (sc. *φύσις* und *ιδέα*) are practically synonymous“. Verdenius behauptet also die Einheit der Seele; ob und wie sie seiner Ansicht nach von Platon verstanden ist, tritt nicht zutage. Im Hintergrund derartiger Interpretationen steht durchweg jene kontroverse Frage nach Platons philosophischer Entwicklung bzw. seinem schriftstellerischen Plan. Ich habe mich hier bemüht, meine Formulierungen von einer Stellungnahme dazu freizuhalten.

27) Die beiden hier angehenden aus Aristoteles zu entnehmenden Thaleslehren sind: *πάντα πλήρη θεῶν* und daß der Magnetstein Leben hat. Beide Apophthegmata scheinen zusammenzugehören (s. z. B. Zeller I, 71923, 265, Jaeger, *Theology* 20f., G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* 1966, 233f.) und können also den Gedanken ausgedrückt haben: Alles ist lebendig (= voll von Göttern), was man am Fall des Magnetsteins sieht. – Das Referat bei Aristot. *Phys.* 203 b 6ff. beruht auf Worten Anaximanders (s. F. Solmsen, *AGPh* 44, 1962, 109ff. = *Kl. Schr.* I, 1968, 251ff.); es heißt dort u. a. über das Apeiron: ... *καὶ πάντα κυβερνᾶν ... καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων*. Vgl. auch Guthrie I, 1962, 87f.

28) Die Bedeutung des herakliteischen Diktums *ἐδιξήσαμην ἔμεωντόν* (22 B 101 DK) ist zu unklar, als daß viel damit anzufangen wäre; vgl. die Lit. bei Marcovich, S. 57, dem allerdings zu widersprechen ist, wenn er sagt, *ἔμεωντόν* sei nicht *ψυχή*; es kann dasselbe meinen.

Erkenntnis der unabdingbaren Wahrheit im ersten Teil²⁹⁾? Im frg. B 16 heißt es, die Bewußtseinsfunktionen hingen ab von der Mischung der *μέλεα*. Das ist das Resultat des Naturforschers. „Wahrheit“ ist ein Begriff, der in dessen Bereich nicht erscheint; das Wahrheitserlebnis ist eine Leistung des inneren Selbst. Parmenides scheint die völlige Unterschiedlichkeit der Bewußtseinsfunktionen von Lebewesen von jenen Leistungen empfunden zu haben, und deswegen hat er wohl seine Fahrt zur Wahrheit (frg. B 1) als ein die Grenzen des aufnehmenden und nachrechnenden Denkens sprengendes Erlebnis dargestellt.

Die Reduzierung physikalischer auf nur introspektiv erfahrene und erfahrbare Vorgänge ist aber kein Erfolg dieses Zusammentreffens beider Bereiche, die man *ψυχή* nennt, bei Parmenides, sondern stellt die Abwehr seiner Leugnung des Werdens dar, indem man nun bewußt auf die Möglichkeit des milesischen „göttlichen“ Stoffes zurückgreift. Dies tut Empedokles frg. B 17 vv. 21 ff. mit allen Anzeichen dafür, daß er sich einer Neuerung bewußt ist. Er sagt dort von der Liebe (dasselbe trifft auch auf den Haß zu) als Bewegungsprinzip:

*τὴν σὺ νόῳ δέρεκεν, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπῶς
ἦ τις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφροντος ἄρθροισι,
τῆ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἄφροδίτην
τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνὴρ ...*

Das, was die vier *ὄντα* zur Mischung bringt, ist genau das, was wir im Innern spüren, wenn wir lieben, heißt es in der Mitte unserer Stelle, und das ist es, was wir suchen. Nun heißt es unmittelbar vor der zitierten Stelle, Liebe und Haß seien von gleichem Gewicht, gleicher Länge und Breite wie Feuer, Luft, Wasser und Erde³⁰⁾. Eine andere als die objektive, sicht- und meßbare Wirklichkeit ist Empedokles, sofern er sich als Naturforscher betätigt, nicht geläufig; trotzdem ist er dabei, sie herauszuarbeiten. Gerade auf die Besonderheit von Liebe und Haß den übrigen Elementen gegenüber muß es ihm ankommen, denn was hat es für einen Sinn, gegen Parmenides, der das *ὄν* als unbeweglich gelehrt hatte, nun *ὄντα* nach der Art des par-

29) Vgl. J.E. Raven in: Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers* 1960, 283.

30) Cf. auch frg. B 21, 9, wo die Interpretation des *ἐκ* über die Auffassung entscheidet.

menideischen *ὄν* – denn das sollten die Elemente sein – als Beweger einzuführen³¹⁾?

Es liegt nun nahe, daß Anaxagoras, der die Bewegung mit dem *νοῦς* beginnen läßt, diese Linie fortsetzt; es scheint, als habe er u. a. den Ansatz des Empedokles überbieten wollen³²⁾. Bei aller Schwierigkeit, Anaxagoras zu interpretieren, wird man vielleicht doch sagen dürfen, daß *νοῦς* auch der Beweger *im* Kosmos (also immanenter Lebensträger) ist³³⁾: ... *ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐν* (frg. B 11), *καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ* (frg. B 12 = II 38, 4f. DK) und auch *νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίως ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων* (frg. B 12 fin.) ließen sich dafür anführen. Ist es nun richtig, daß der *νοῦς* des Anaxagoras Liebe und Haß des Empedokles überbietet, dann ist es keine Frage, daß er den kosmogonischen Prozeß und auch die innerkosmischen Bewegungen einleiten muß dadurch, daß er planend denkt, denn auch die Prinzipien des Empedokles bewegten eben durch ihre spezifische Kraft. Im frg. B 12 (a. O., Z. 8ff.) heißt es dazu: *καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλον ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς ...* C. W. Müller³⁴⁾ bringt heraus, wie man dies zu verstehen geneigt ist: „Die sondernde Tätigkeit des Wirbels darf aber nicht von der Wirksamkeit des *Geistes* getrennt werden. Der Nus manifestiert sich in der Wirkung des Wirbels, der gleichsam die physikalisch-mechanische Seite der Tätigkeit des *Geistes* darstellt“. Immerhin stehen ja *ἔγνω* und *διεκόσμησε* nebeneinander: d. h. sie sind vielleicht nicht als völlig

31) Nun sind bei Empedokles die 4 *ὄντα* ja unmittelbar belebt: sie nehmen wahr, denken, betrüben sich usw. (s. frg. B 103, 107, 109, 110 v. 11). Offenbar kommen ihnen die „Leistungen des inneren Selbst“ zu. Immerhin muß man festhalten, daß all die Fähigkeiten der 4 Elemente, auch die inneren, nur aufgrund von Liebe und Haß aktual existieren: Erkenntnis- und Vergessenprozeß sind ja von ihnen geleitet (s. frg. 110: die Wissensdinge, also das, was wir Wissensinhalte nennen würden, verlassen die Menschen, wenn sie sie nicht hegen, *σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπιγένναν ἰκέσθαι*, v. 9.), ebenso natürlich die Wahrnehmung (die *ἀποροή*-Bewegung, Thphr. de sens. 7ff. = DK I 301, 35, frg. B 89, 109a, ist nur auf Liebe und Haß zurückzuführen) und dann auch die Emotionen. So ist unsere Beschränkung auf Liebe und Haß als die letztlich spontanen Beweger wohl berechtigt.

32) Vgl. K. v. Fritz, Der *ΝΟΥΣ* des Anaxagoras, jetzt in: Grundprobleme der Gesch. der ant. Wiss. 1971, 586f.

33) v. Fritz 588.

34) Gleiches zu Gleichem, 1965 (KlPhilStud 31) 67f. Müller verweist auf H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens 21960, 285.

identisch *erfaßt*, hängen aber so eng zusammen, daß man rück-schließend sagen kann, ihre Identität sei *gemeint* gewesen³⁵).

Es zeigt sich also, daß der Sachverhalt des „inneren“ Prin-zips „äußerer“ Bewegung, unabhängig vom Seelenbegriff, als Antwort auf die Leugnung der Bewegung durch Parmenides von Empedokles und Anaxagoras vorgetragen worden war³⁶). Dies hat selbstverständlich nicht auf den populären Seelenbe-griff mit seinen beiden Elementen gewirkt. Man fragt nach „Seele“ aus zwei verschiedenen Blickwinkeln; „Seele“ stellt sich dabei jeweils als etwas so Verschiedenes dar, daß es im Grunde keine verschiedenen Blickwinkel, sondern ganz andere Augen sind, mit denen man sie betrachtet. Zunächst fällt dieser Sachverhalt nicht auf; die Macht der *einen* Vokabel, die von zwei andersartigen Wegen des Geistes in den populären Wort-

35) Vgl. den Ausdruck *ἔστι* (sc. *ὁ νοῦς*) *γὰρ λεπτότατόν τε πάντων κορημάτων καὶ καθαρώτατον* (frg. 12, a. O., Z. 2f.), der die Immaterialität des *νοῦς* nicht klar hervorbringt, aber sie doch hervorbringen will. Dazu Guthrie II, 276ff.

36) Treten bei Empedokles und Anaxagoras also „seelische“, „in-nerere“ Kräfte an die Spitze des physikalischen Geschehens, so ist bei Dio-genes von Apollonia (bes. 64 B 4, 5 DK) und den Ärzten (vgl. *περὶ ἰσῆς νοῦσου* 7, VI 372 L.; 14, VI 386 L., *περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, περὶ φουσῶν* 4, VI 96 L.; 14, VI 110ff., *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* 1, VI 32 L.; cf. 6, VI 44 L. mit Aristot., de an. 405b 4ff., *περὶ σαρκῶν* 2, VIII 584 L., *περὶ διαίτης* Buch I pass., *περὶ καρδίης* 6, IX 84 L.; 10, IX 86f. L. und Diokles von Karystos, wozu Wellmann, FGÄ 1901, 65ff., 117ff.; zu seiner Zeit F. Kudlien, Kl. Pauly II 52f., dort weitere Lit. Im übrigen s. F. Rüsche, Blut, Leben und Seele, 1930 (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Alt., Suppl. 5) 142ff., W. Müri, Festschr. Tièche 1947, 71ff., dens. MH 10 (1953) 21ff., F. Wehrli, MH 8 (1951) 48ff., H. Flashar, Melancholie und Melancholiker, 1966) von der Problematik der Differenz beider Bereiche nichts mehr zu spüren. Sie hal-ten es einzig mit der objektiven Blickrichtung und schreiben Affekte, Wahnsinn, Unwissenheit etwa der Luft und ihren Zuständen zu. Nicht daß sie das innere Selbst explizit leugneten: sie bekommen es nur nicht vor Augen. Nun mag man ihnen zutrauen, daß sie geneigt waren, das, womit sie sich beschäftigten, auch für das einzig Vorhandene zu halten, so daß sie den Innenraum des Menschen, also all jene Tiefen, die ihre Zeitgenossen, die Tragiker, ihnen vorführten, als keiner näheren Erklärung bedürftige Konsequenzen von Blut- und Feuermischungen o.ä. ansahen. Genau mit dieser Erklärung aber hätten sie bewiesen, daß sie das innere Selbst nicht leugneten, sondern es als solches überhaupt nicht bemerkten: vgl. S. 50f. mit Anm. 11. Es ist nicht ohne Reiz, sich vorzustellen, wie Ärzte dieser Art und Antiphon, der sich am korinthischen Markt eine Art Seelenarzt-praxis eingerichtet haben soll (Ps. Plut. Vitae X oratorum 833 C f.), von-einander dachten. Nach diesem Zeugnis hat übrigens Antiphon seine *τέχνη ἀλπιίας* zusammengestellt *ἔτι ... ὅν πρὸς τῇ ποιήσει*, was sehr sachgemäß erfunden wäre, wenn es nicht wahr ist. Vgl. zur frühen Seelenheilung P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, 1970.

schatz gelangt, scheint die Schwierigkeit des Begrifflichen zu verdecken. Bei Platon aber war offenbar die *Notwendigkeit*, der doppelten Bedeutung von *ψυχή* die Einheitlichkeit zu entlocken, von Anfang an gegeben; in den *Nomoi* wird sie dann *tatsächlich* unmißverständlich formuliert.

Später wird man zwar empfindlich darin, die als Objekte betrachteten Leistungen der Seele, also den Bereich des Lebensträgers, auseinanderzuhalten: der Verstand etwa und die Ernährung sollten nicht mehr einem und demselben Gebilde angehören und man ändert entsprechend die Bezeichnungen: *ψυχή* bzw. *animus* ist nur noch der obere Teil³⁷). Aber die uns hier angehende Beziehung der die Person meinenden Seele zum objektiven Träger sämtlicher, auch höchster Lebensfunktionen, wird ignoriert. Wenn es z.B. heißt: „Heile deine Seele“, dann ist damit nicht gemeint: „Heile die Entelechie eines potentiell lebendigen Leibes“ oder „Heile ein bestimmtes Atomkonglomerat“ oder „Heile ein warmes *πνεῦμα*, das Vernunft hat“, sondern gemeint ist: „Heile *dich*“, was etwas anderes ist, und so sind auch die Seelenheilungsmethoden von einer besonderen, auf seelische Verhältnisse berechneten Art, mag die Seele auch sogar als Körperteil aufgefaßt sein. Das eine, was *ψυχή* heißt, wird Sache der Biologie oder Physik, das andere von Ethik, Rhetorik, Politik usw. Das Wort *ψυχή* wird für beides beibehalten sicher wegen der sachlichen Identität von Leistungen des inneren Selbst und des höheren Lebensträgers, aber es kann keine *ψυχή*-Definition geben, die die beiden Welten, deren Trennung nicht minder entschieden ist, weil sie „nur“ eine der Perspektive ist, vereinigt. Dazu kommt es erst wieder im Neuplatonismus³⁸).

Bonn

Heinz Gerd Ingenkamp

37) Die Stoa trennt *ψυχή* von *φύσις*, der die Bereiche des *θρεπτικόν*, *ἀδξητικόν* und *γεννητικόν* zugeordnet sind (z.B. SVF II 716), Epikur ein *λογικόν* vom *ἄλογον* (bzw. *animus* von *anima*): Epik. frg. 311, 312 Us., Lucr. III 94 mit 117; beide bilden *eine* natura (Lucr. III 136ff., cf. 269ff.), aber der *animus* ist gewissermaßen das Haupt des Gebildes. *animus* ist Träger von Vernunft und Emotionen (Epik. frg. 311, 314 Us., Lucr. III 141 ff.), *anima* von Wahrnehmung, Bewegung und Wärme (Epik. frg. 315 Us., Lucr. III 121 ff., pass.), Wachstum (dazu bes. Lucr. III 337ff.). Im Gegensatz zu *animus*, der in der Brust sitzt (Epik. frg. 311 ff. Us., Lucr. III 140), ist sie durch den ganzen Körper verteilt (Epik. frg. 311 f., Lucr. III 143 u. ö.). Es handelt sich also um einen deutlichen, räumlichen Unterschied, den man den Termini *λογικόν* und *ἄλογον*, vor allem wenn man an Aristoteles denkt, nicht entnehmen kann.

38) Vgl. schon Plotins zweite Schrift IV 7, Kap. 8^b ff.