

FÜNFTES KAPITEL

Das intellektuelle Bewußtsein der Griechen

MAN HAT ES die «Dorische Wanderung» getauft. Aber der Name ist in Wahrheit Schall und Rauch, so erfährt man von den Altertumsforschern, nicht weniger als jeder x-beliebige andere, der genausogut an seine Stelle treten könnte: so tief ist in diesem speziellen Fall das Dunkel der Vergangenheit. Immerhin bringen Abhängigkeiten im Töpfereistil zwischen einzelnen Fundstätten ein wenig Licht in diese unermeßliche, schweigsame Nacht, und in solch flackernder Beleuchtung zeigt sich unscharf der gewaltige Umriß eines komplizierten Wellenmusters von Wanderungsbewegungen und Vertreibungen, das den Zeitraum von 1200 bis 1000 v. Chr. überdeckt.¹ Soviel ist Tatsache.

Der Rest ist Vermutung. Unklar ist sogar, wer diese sogenannten Dorer waren. In einem früheren Kapitel habe ich die These zur Diskussion gestellt, daß dieses ganze Chaos von dem Vulkanausbruch auf Thera und seinen Folgen eingeleitet wurde. Es ist die Lage, die Thukydides, den Schlußstrich unter eine orale Überlieferung ziehend, so beschreibt: «Wanderungen waren ein häufiges Vorkommnis, denn unter dem Druck zahlenmäßiger Überlegenheit gaben die einzelnen Stämme ihre Heimat schnell verloren.» Paläste und Siedlungen, die einmal dem Agamemnon und seinen Göttern Lehnstreue gehalten hatten, wurden geplündert und niedergebrannt von fremden Völkerschaften, die zwar ebenfalls bikameral organisiert waren, jedoch ihren eigenen gebieterischen Visionen folgten, so daß sie sich mit den Ureinwohnern weder verständigen konnten noch Mitleid für sie empfanden. Überlebende wurden versklavt oder ins Flüchtlingsdasein geworfen, und Flüchtlinge mußten ihrerseits erobern oder untergehen. Was wir am gewissesten von damals wissen, ist negativer Art: alles, was die mykenische Welt in so erstaunlich durchgängiger Gleichförmigkeit hervorgebracht hatte - die wuchtige Steinarchitektur ihrer gottgeordneten Paläste und Befestigungswerke, ihre wogenden Mauerfresken mit ihrer delikaten Klarheit, ihre Schachtgräber mit ihren kunsthandwerklichen Beigaben, ihre Megaronhäuser, die Terrakotta-Idole und -Statuetten, die Totenmasken aus gehämmertem Gold, die Bronze- und Elfenbeinarbeiten und die charakteristische Keramik-, mit alldem war es jäh und für immer zu Ende.

Diese Ruinenlandschaft ist der leidgetränkte Ackerboden, auf dem in Griechenland das Bewußtsein erwächst. Ein wesentlicher Faktor hierbei ist die ganz andere Lage im Vergleich zu den assyrischen Riesenstädten, die, von der Schwerkraft der Verhältnisse geschoben, in eine dämonenbesessene tappende Bewußtheit hineintaumeln. Im Gegensatz dazu war die mykenische Kultur ein weitmächtig und weiträumiges Netz von göttlich befehligten kleineren Stadtkulturen gewesen. Der Zusammenbruch der bikameralen Psyche, mit dem der gesamte Gesellschaftsverband auseinanderbrach, hatte eine noch weiter gehende Zerstreuung zur Folge.

Es hat sogar etwas für sich, wenn man annimmt, daß eben diese ganze politische Verheerung die Herausforderung darstellte, welche die großen Epen als trotzig Antwort provozierte, und daß die von Flüchtlingslager zu Flüchtlingslager getragenen langen Erzählgesänge der aoidoi einem frischgebackenen Nomadenvolk in seinem Bemühen, die verlorengegangenen Gewißheiten wiederzuerlangen, das freudig begrüßte Gefühl der Einheit mit einer in Bindungen ruhenden Vergangenheit bescherten. Dichtungen sind Flöße, an die sich die Menschen klammern, um nicht in der Unzulänglichkeit ihrer Seelenausstattung zu ertrinken. Und dieses einzigartige Moment - die vitale Bedeutung der Dichtung inmitten eines verheerenden gesellschaftlichen Chaos - ist der Grund, warum das griechische Bewußtsein zu jener strahlenden intellektuellen Helle aufgleißt, die noch heute unsere Welt erleuchtet.

Im vorliegenden Kapitel werde ich den Leser gewissermaßen auf eine Besichtigungsreise durch die erhaltene frühgriechische Literatur führen. Die Liste der Texte ist leider nur kurz. Ausgehend von der «Ilias» werden wir nacheinander die «Odyssee» und die dem Hesiod zugeschriebenen böotischen Gedichte ansteuern, um dann weiterzureisen zu den Fragmenten der Lyriker und Elegiker des siebten Jahrhunderts v. Chr. und noch eine kurze Strecke darüber hinaus. Auf eine fortlaufende Kommentierung der Landschaft, durch die wir uns bewegen, werde ich verzichten. Die findet der Leser besser ausgeführt, als ich es könnte, in einer Reihe bereits vorhandener guter Darstellungen der frühgriechischen Literaturgeschichte. Statt dessen werde ich mich darauf beschränken, die Aufmerksamkeit des Lesers auf ausgewählte Details zu lenken, die sich im Lichte unserer Theorie des Bewußtseins als besonders interessant erweisen.

Bevor wir jedoch aufbrechen, sind noch einige vorbereitende Erkundungsausflüge vonnöten, so insbesondere einer mit dem Zweck der gründlichen Analyse von «psychologischen» Ausdrücken in der «Ilias».

EIN BLICK IN DIE ZUKUNFT DURCH DIE «ILIAS»

In einem früheren Kapitel machte ich die Bemerkung, die «Ilias» sei das Fenster, das uns den Durchblick auf die unmittelbar vorausliegende bikamale Vergangenheit eröffnet. Hier nun wollen wir uns einmal auf der anderen Seite vor diesem Fenster postieren, um vorwärts und hinüber zu spähen in die ferne selbst-bewußte Zukunft; das heißt: wir wollen diesen geheimnisvollen großen Pään auf den Zorn nicht als den Endpunkt der vorausliegenden oralen Tradition betrachten, sondern förmlich als Ansatz und Beginn der neu heraufkommenden Mentalität.

Im Dritten Kapitel des Ersten Buches (Seite 88-108) sahen wir, daß die Wörter, die später im Griechischen auf Aspekte der Bewußtseinsfunktion verweisen, in der «Ilias» noch konkretere, körperliche Bedeutungen haben. Aber gerade der Umstand, daß diese Wörter dann mentale Bedeutungen annahmen, legt die Vermutung nahe, daß sie für das Vorhaben, die Entwicklungsweise des griechischen Bewußtseins zu begreifen, Schlüsselwert haben könnten.

Insgesamt sieben solcher Wörter sind es, die wir hier in Augenschein nehmen wollen: *thymos*, *phrenes*, *noos* und *psyche*, die allesamt abwechselnd mit «(innerer) Sinn», «Gemüt», «Seele» oder «Geist» übersetzt werden, sowie *kradie*, *ker* und *etor*, häufig mit «Herz» übersetzt und manchmal auch mit «Gemüt» oder «Geist». Aber es ist völlig falsch und durch nichts in der «Ilias» gerechtfertigt, irgendeines dieser sieben Wörter mit «Geist» oder einem vergleichbaren Ausdruck zu übersetzen. Sie bezeichnen schlicht und geradewegs und ohne die mindeste Doppeldeutigkeit einen Ausschnitt der Dingwelt, der Leiblichkeit. Auf diesen Sachverhalt werden wir im Zuge einer ausführlichen Erörterung in Kürze zurückkommen.

Zuvor stellt sich jedoch die Frage, weshalb die so bezeichneten Dinge in der Dichtung überhaupt vorkommen. Ich habe ja in vorangegangenen Partien dieses Buches sehr nachdrücklich herausgestellt, daß hauptsächlich Handlungsantrieb hier die Stimmen der Götter sind und nicht der *thymos*, die *phrenes*, das *etor* und so weiter. Diese letzteren sind völlig redundant, ja, häufig scheinen sie sogar - wie ein Keil zwischen den zwei Seiten der bikameralen Psyche - die einfache Befehl-Gehorsam-Verbindung zwischen Gott und Mensch zu blockieren. Weshalb also sind sie überhaupt da?

Überlegen wir etwas genauer, was sich mit Beginn des Zusammenbruchs der bikameralen Psyche zugetragen haben muß. Im Vierten Kapitel des Ersten Buches (Seite 120 f) stellten wir fest, daß der physiologische Hinweisreiz, der - sei's beim bikameralen Menschen, sei's beim heutigen Schizophrenen - das Auftreten einer halluzinierten Stimme nach sich zieht, in irgendeiner Form von Entscheidungs- oder Konfliktstreß besteht. Wenn nun unter den Bedingungen einer chaotischen sozialen Lage die Götterstimmen zusehends erfolgsuntauglich und mithin unterdrückt wurden, so dürfen wir davon ausgehen, daß jetzt ein höheres Maß an Streß erforderlich war, um eine Stimmhalluzination zu bewirken.

Es ist also durchaus wahrscheinlich, daß mit der Schwächung der bikameralen Psychoorganisation der Entscheidungsstreß in ungewohnten Situationen beträchtlich anstieg und daß er jetzt sowohl der Stärke wie der Dauer nach fortschreitend zunehmen muß, ehe die Schwelle erreicht ist, die das halluzinierte Erscheinen eines Gottes bedeutet. Ein derart vermehrter Streß bringt vielfältige physiologische Begleiterscheinungen mit sich: Gefäßveränderungen, die als Hitzewallungen empfunden werden, jähe Veränderungen der Atmung, Herzklopfen oder Herzflattern und so weiter - und diese Reaktionen sind es, die in der «Ilias» als *thymos*, *phrenes* oder *kradie* bezeichnet werden. Dies - und nicht Geist oder sonst etwas dergleichen - ist die Bedeutung dieser Wörter. Während die Götter sich mit fortschreitender Zeit seltener und seltener hören lassen, werden diese inneren Reize als Reaktionen auf fortschreitend wachsenden Streß mehr und mehr mit den darauffolgenden menschlichen Handlungen gleich welcher Art assoziiert, bis ihnen sogar die göttliche Funktion zuwächst und sie sich im phänomenalen Bereich als das alleinige handlungsauslösende Moment darstellen.

Belege dafür, daß wir uns mit diesen Annahmen auf der richtigen Spur befinden, lassen sich in der «Ilias» selbst entdecken. Gleich zu Anfang wird Agamemnon, der König der Mannen (doch Sklave von Göttern), von seinen Stimmen geheißt, dem Achilleus, dem sie zur Beute gefallen war, die zartwangige Briseis wegzunehmen. Die Reaktion des Achilleus setzt in seinem *etor* ein (also mit einem Krampf in den Gedärmen, wie ich meine): Dort erlebt er den Konflikt, er ist «zwiegespalten» (*mermerizo*), ob er seinem *thymos* (der unmittelbaren inneren Empfindung des Zorns) folgen und den anmaßenden König umbringen soll oder nicht. Erst nach dieser Zwischenphase des Schwankens unter wachsendem Bauchgrimmen und Blutwallungen und während Achilleus bereits sein mächtiges Schwert zieht, ist der Streß so weit aufgebaut, daß die Halluzination der gewaltig glänzenden Göttin Athene eintritt, die von nun an (1, 18 ff) das Kommando übernimmt und Achilleus sagt, was er tun soll.

Ich möchte hier die These aufstellen, daß solche Leibempfindungen in rein bikameraler Zeit sich weder intensiv noch extensiv so deutlich bemerkbar machten und daß es auch die Namen für sie noch nicht gab. Wenn wir einmal annehmen wollen, daß es so etwas wie eine «Ur-Ilias» gab - die orale Version der Dichtung, wie sie von den Lippen der frühesten Generation von *aoidoi* kam -, dann dürfen wir davon ausgehen, daß diese «Ur-Ilias» von einer solchen Zwischenphase - von einem *etor* und einem *thymos*, die der Stimme des Gottes vorausgingen - nichts wußte: Die - wie wir noch sehen werden: zunehmende - Verwendung dieser Ausdrücke in der bezeichneten Weise spiegelt den Wandel in der Mentalität wieder - den Keil zwischen Gott und Mensch, dessen Folge das Bewußtsein ist.

Vorbewußte Hypostasen

Wir können diese «psychologischen» Ausdrücke, die später so etwas wie Bewußtseinsfunktionen bezeichnen, vorbereußte Hypostasen nennen. Die zweite Komponente des Terminus ist die griechische Bezeichnung für alles, was einer anderen Sache unter-(ge)stellt wird (etwa als Grundlage, Fundament). Die vorbereußten Hypostasen werden als Handlungsursachen unterstellt, sobald andere Ursachen nicht mehr in Erscheinung treten. In ungewohnten Situationen handelt der Mensch nicht von sich aus, sondern es sind, wenn kein Gott auftritt, die vorbereußten Hypostasen, die sein Handeln veranlassen. Sie sind demnach der Grund für Reaktivität und Zurechnungsfähigkeit, wie er im Übergang von der bikameralen Psyche zum subjektiven Bewußtsein auftritt. Auf unserer Reise von Text zu Text werden wir bemerken, daß die Bedeutung dieser Ausdrücke und die Häufigkeit ihres Vorkommens sich in der Zeit von ungefähr 850 bis 600 v. Chr. allmählich ändert, nämlich zunimmt, bis sich ihre Einzelbedeutungen im sechsten Jahrhundert v. Chr. zu der Einheit zusammenschließen, die wir heute als den subjektiv bewußten Geist bezeichnen.'

Ich möchte das eben Gesagte erweitern und präzisieren, indem ich die zeitliche Entwicklung der vorbereußten Hypostasen in ein grobes Detailschema von vier aufeinanderfolgenden Phasen bringe:

Phase I: *Objektiv*: Fällt in die bikamale Epoche: die fraglichen Ausdrücke bezeichnen einfach nur in der Außenwelt beobachtbare Dinge.

Phase II: *Intern*: Die Ausdrücke beziehen sich jetzt auf körperinnere Entsprechungen, insbesondere auf bestimmte innere Empfindungen.

Phase III: *Subjektiv*: Die Ausdrücke beziehen sich auf Vorgänge, die wir als «mentale» bezeichnen würden; Entsprechungen sind nicht mehr Innenreize, denen die Verursachung von Handlungen zugeschrieben wird, sondern nunmehr innere Räume, in denen es zu metaphorischem Handeln kommen kann.

Phase IV: *Synthetisch*: Die einzelnen Hypostasen schließen sich zusammen zur Einheit des bewußten Selbst, das Introspektion halten kann.

Der Grund, warum ich diese vier Phasen in vielleicht übertrieben klarer Abgrenzung ins Spiel bringe, ist der, daß ich dem Leser auf diese Weise die wichtigen psychologischen Unterschiede in den Übergängen von Phase zu Phase besser verdeutlichen kann.

Der Übergang von der ersten zur zweiten Phase fand zu Beginn der Zeitspanne statt, in der sich der Zusammenbruch der bikamalen Psyche ereignet. Veranlaßt ist er durch das Ausbleiben oder die Inkompetenz der Götter und ihrer halluzinierten Direktiven. In Ermangelung zureichender göttlicher Entscheidungen verstärkt sich der Streß und mit ihm die physiologischen Begleiterscheinungen, bis diese schließlich namentlich bezeichnet werden mit Ausdrücken, die zuvor nur in bezug auf Außenweltwahrnehmungen gebraucht wurden.

Der Übergang von der zweiten zur dritten Phase ist eine sehr viel komplexere Angelegenheit. Und auch eine sehr viel interessantere. Er verdankt sich dem im Zweiten Kapitel des Ersten Buches (Seite 65 - 87) beschriebenen Paraphorand-Generieren der Metapher. In jenem Kapitel habe ich den vierstufigen Prozeß der Metaphernbildung skizziert, bei dem wir zunächst einen weniger bekannten Term (den Metaphoranden) haben, der beschrieben werden soll; diesen beschreiben wir dann, indem wir einen besser bekannten Metaphorator, der ihm in irgendeiner Hinsicht ähnelt, in Beziehung zu ihm setzen. In der Regel hat der Metaphorator einfache Assoziationen (Paraphoratoren), die sich dann projektiv in den ursprünglichen Metaphoranden hinein verlängern als neu zu ihm hinzutretende Assoziate (Paraphoranden). Paraphoranden sind generativ in dem Sinn, daß ihre Assoziation mit dem Metaphoranden eine Neuheit ist. Und es ist dieses Verfahren, das uns in den Stand setzt, jene Art «Raum» zu erzeugen, der sich unserer Introspektion darbietet und das unerläßliche Substrat des Bewußtseins ist. Ein im Grunde ganz einfacher Zusammenhang, wie wir in Kürze sehen werden.

Und wiederum ein anderer Vorgang ist schließlich die Synthese der einzelnen Hypostasen zum einheitlichen Bewußtsein der Phase IV. Nach meinem Dafürhalten hat man sich diesen Vorgang folgendermaßen vorzustellen: Mit zunehmender Festigung der subjektiven Bedeutungen von *thymos*, *phrenes* und so weiter während der Phase III lösen sich diese nach und nach aus ihrer Verwurzelung in voneinander verschiedenen inneren Empfindungen, so daß sie auf der Basis ihrer gemeinsamen Metaphoratoren - zum Beispiel als «Behälter» oder «Personen» - gegeneinander austauschbar werden und schließlich miteinander verschmelzen. Freilich mag zur synthetischen Einheit des Bewußtseins auch ein Vorgang beigetragen haben, den man die «Profanisierung der Aufmerksamkeit» im siebten Jahrhundert v. Chr. nennen könnte: mit um sich greifendem Wiedererkennen individueller Unterschiede einhergehend, führte er im Ergebnis zu einem neuen Konzept vom Selbst.

Bevor wir uns den faktischen Belegen für diese Dinge zuwenden, wollen wir uns zunächst an eine detailliertere Untersuchung der vorbewußten Hypostasen und ihrer Semantik machen, so wie sie in den verschiedenen Phasen in der «Ilias» vorkommen. Die Reihenfolge lassen wir uns dabei von der allgemeinen Bedeutsamkeit dieser Wörter im Text der Dichtung vorgeben.

Thymos

Dies ist der bei weitem meistgebrauchte und wichtigste hypostatische Ausdruck in der ganzen Dichtung. Er kommt dreimal so oft vor wie jeder andere. Ursprünglich - in der objektiven Phase - bezeichnete er nach meinem Dafürhalten einfach nur die der Außenwahrnehmung zugängliche Aktivität. Ohne irgendeinen «Innenaspekt» mitzumeinen! Dieser Sprachgebrauch der mykenischen Zeit läßt sich in der «Ilias» vielfach nachweisen, zumal in den Schlachtszenen, wo ein Krieger den *thymos*, also die Aktivität eines anderen zum Erliegen bringt, indem er mit dem Speer die richtige Körperstelle trifft.

Die zweite (interne) Phase ergibt sich, wie wir am Beispiel vom Zorn des Achilleus gesehen haben, in ungewohnter, streßgeladener Situation während der Zusammenbruchperiode, da jetzt die Streßschwelle für das Auftreten der halluzinierten Stimme höher liegt. *Thymos* bezeichnet dann ein Aufwallen von inneren Empfindungen, die als Reaktion auf eine kritische Umweltlage eintreten. Es handelte sich, wie ich meine, um ein Reizmuster, das auch der modernen Physiologie vertraut ist: die sogenannte Streß- oder Notfallfunktion des sympathischen Nervensystems mit Ausschüttung von Adrenalin und Noradrenalin aus den Nebennieren (Cannon-Syndrom). Dazu gehört die Erweiterung der Blutgefäße in der Skelett- und Herzmuskulatur, erhöhter Tremor in der quergestreiften Muskulatur, jäh ansteigender Blutdruck, Kontraktion der Blutgefäße in den Bauchhöhleingeweiden und der Haut, Entspannung der glatten Muskulatur, vermehrte Energie durch erhöhten Blutzucker infolge gesteigerter Glykogenolyse in der Leber und gegebenenfalls eine veränderte Wahrnehmungsfähigkeit, bedingt durch eine Erweiterung der Pupillen. Dieses Syndrom also bildete das innere Reizmuster, das in kritischen Situationen einer besonders heftigen oder gewaltsamen Handlung voranging. Und durch häufige Wiederkehr dieser Konstellation bahnt sich allmählich ein Designationsverhältnis

zwischen dem Gesamtbild dieser Leibreize und dem Folgehandeln als solchem an. Danach ist es dann der *thymos*, der einem Krieger im Streit Stärke verleiht und dergleichen mehr. Sämtliche Fälle, in denen der *thymos* in der «Ilias» eine innere Empfindung bezeichnet, stimmen mit dieser Interpretation überein.

Indes macht sich in der «Ilias» sogar schon derbedeutsame Übergang zur dritten (subjektiven) Phase bemerkbar, wenngleich noch nicht in sonderlich augenfälliger Weise. Wir erkennen ihn in der unausdrücklichen Metapher vom *thymos* als einem Behälter: An mehreren Stellen wird *menos* (Mut oder Stärke) in jemandes *thymos* «gelegt» (eingegeben) (16,529; 17,451; 22,312). Implizit wird der *thymos* auch einer Person gleichgestellt: nicht Aias, sondern sein *thymos* ist von Kampfeifer entbrannt (13, 73); nicht Aineias freut sich, sondern sein *thymos* (13, 494; vgl. auch 14, 15 6). Wenn nicht ein Gott, so ist es meistens der *thymos*, der den Menschen zum Handeln «drängt». Und als ob jener eine Person für sich wäre, können die Menschen mit ihrem *thymos* sprechen (I 1, 403), hören, was er zu sagen hat (7, 68), oder auf seine Antwort wie auf die eines Gottes warten (9, 702).

Das alles sind äußerst wichtige Metaphern. Die inneren Empfindungen von Veränderungen im Körperkreislauf und in den Muskeln sprachlich als ein Ding zu behandeln, in das Mut oder Stärke hineingetan (eingegeben) werden kann, heißt einen (im vorliegenden Fall stets in der Brust lokalisierten) vorgestellten «Raum» erzeugen, in dem wir den Vorläufer unseres zeitgenössischen Bewußtseinsraums vor uns haben. Und die Funktion jener Empfindung der einer zweiten Person oder sogar derjenigen der nunmehr seltener auftretenden Götter zu vergleichen, heißt jene Metaphernprozesse in Gang setzen, aus denen später das Analogon «Ich» werden wird.

Phrenes

Die in der «Ilias» am zweithäufigsten gebrauchte Hypostase sind die *phrenes*. Deren ursprüngliche Entsprechung während der objektiven Phase läßt sich nicht mit gleicher Zweifelsfreiheit angeben. Der Umstand jedoch, daß der Ausdruck fast immer im Plural erscheint, könnte darauf hindeuten, daß die dingliche Entsprechung der *phrenes* ursprünglich die Lunge (mit ihren zwei Flügeln) war; möglicherweise wurden sie auch mit *phrasis*, der artikulierten Rede, in Verbindung gebracht.

In der internen Phase werden die *phrenes* zur Bezeichnung für das zeitliche Empfindungsmuster, das in Verbindung mit Veränderungen der Atmung auftritt. Letztere gehen vom Zwerchfell aus sowie von den Interkostalmuskeln des Thorax und der glatten Muskulatur der Atemwege (Lufttröhre mit Bronchien), die deren Querschnitt und damit ihre Durchlässigkeit für den Luftstrom regeln. Dieser ganze Apparat wird vom sympathischen Nervensystem gesteuert.

Sollten uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, wie empfindlich unsere Atmung auf verschiedene Arten von Umreizen reagiert. Ein jäher Reiz läßt uns «den Atem anhalten» oder «verschlägt uns den Atem». Schluchzen und Lachen sind mit je verschiedener deutlich empfundener Innenreizung von seiten des Zwerchfells und der Interkostalmuskeln verbunden. Bei körperlicher Anstrengung oder heftiger Erregung nimmt - mit den entsprechenden Leibreizen im Gefolge - sowohl die Frequenz wie die Tiefe der Atmung zu. Lust- wie Unlustgefühle treten gewöhnlich im Verein mit gesteigerter Atemtätigkeit auf. Eine vorübergehende Konzentration der Aufmerksamkeit geht erkennbar Hand in Hand mit teilweiser oder vollständiger Hemmung der Atemtätigkeit. Auf ein Überraschungserlebnis reagieren wir mit gesteigerter und unregelmäßiger Atemfrequenz.

Abgesehen von der Frequenz, treten höchst charakteristische Verschiebungen auch in den Zeitanteilen von Einatmung und Ausatmung innerhalb des einzelnen Atemzyklus auf. Die Messung wird hier am zweckmäßigsten durch Bestimmung des prozentualen Anteils vorgenommen, den der Einatmungsvorgang in der Gesamtdauer des Atemzyklus einnimmt. Dieser Anteil beträgt ungefähr 1,6 Prozent beim Reden, 2,3 Prozent beim Lachen, 3,0 Prozent bei konzentrierter geistiger Arbeit, 4,3 Prozent in Ruhehaltung, 6,0 Prozent und mehr in Erregungszuständen, 7,1 Prozent bei Versuchspersonen, die sich eine beglückende oder überraschende Situation vorstellen, und 7,5 Prozent bei einem plötzlichen heftigen Schreck.³

Mit alldem will ich sagen, daß unsere *phrenes* oder Atmungsorgane sich als eine Art seismographischer Apparat betrachten lassen, der alles, was wir tun, genau und differenziert registriert. Es ist zum mindesten denkbar, daß dieser innere Spiegel des Verhaltens im Reizuniversum der vorbewußten Psyche eine weit beherrschendere Position einnahm, als er es für uns heute tut. Jedenfalls läßt uns sein abwechslungsreiches Muster interner Reizung verstehen, warum die *phrenes* während der Übergangszeit zum Bewußtsein eine so wichtige Rolle spielten und warum der Ausdruck in den Dichtungen, die wir in diesem Kapitel betrachten, auf so vielerlei funktional unterschiedliche Weisen gebraucht wird.

An vielen Stellen der «Ilias» ist er einfach nur mit «Lunge» zu übersetzen. Agamemnons schwarze *phrenes* füllen sich mit Wut (I, 103), und wir können uns gut das Bild des in steigender Erregung schwer atmenden («wutschnaubenden») Königs vorstellen. Automedon füllt seine dunklen *phrenes* mit Kraft und Stärke (17, 499): Er atmet tief durch. Erschrockene Rehe haben nach langem Lauf keine Kraft mehr in ihren *phrenes* (4, 243-245): Sie sind außer Atem. Beim Weinen werden die *phrenes* vom Kummer «heimgesucht» (1, 3 6z; 8, 124); und diese Atmungsorgane können Bangen (10, 10) oder Ergötzen (9, 186) «fassen». Bereits diese Aussagen sind zum Teil metaphorischer Natur, indem sie eine Art Fassungsraum in den *phrenes* ansetzen.

Vereinzelte Fälle zeugen deutlicher von der dritten Phase im Sinne eines inneren Seelenraums. Es sind die, in denen von den *phrenes* gesagt wird, daß sie eine Information «enthalten» und unter Umständen «behalten». Solche Informationen stammen zuweilen von einem Gott (1, 55), zuweilen von einem anderen Menschen (11, 297).

Laboruntersuchungen haben gezeigt, daß bereits die einfache sinnliche Erfahrung eines Gegenstands, sein Wiedererkennen und das Erinnern des mit ihm assoziierten Namens sich allesamt in gleichzeitig vorgenommenen Monitoraufzeichnungen der Atemtätigkeit nachweisen lassen.⁴ Es kann daher nicht verwundern, daß, wenn bestimmte

Ausschnitte des inneren Empfindens erstmals in der Geschichte mit Funktionen wie Wiedererkennen und Erinnern in Verbindung gebracht werden, sie in den *phrenes* lokalisiert werden. Einmal heißt es von den *phrenes*, daß sie Geschehnisse zu erkennen vermögen (zz, z96): Das bedeutet, daß sie hier metaphorisiert sind auf der Grundlage des Metaphorators « Person »; die Paraphoranden von «Person» -von einem Etwas, das im Raum zu agieren vermag - gelangen dergestalt projektiv in die *phrenes* und verleihen ihnen die metaphorischen Eigenschaften von Räumlichkeit und menschlicher Handlungsfähigkeit allgemein. So stellen wir auch fest, daß die *phrenes* eines Menschen gelegentlich «überredet» werden wie eine Person, sei's von einem anderen Menschen (7, 120), sei's von einem Gott (4, 104). Möglicherweise können die *phrenes* sogar imperativ «sprechen» wie ein Gott, wie etwa in dem Fall, wo Agamemnon bekennt, er habe seinen verderblichen *phrenes* gehorcht (9, 119). Fälle wie die zuletzt zitierten sind in der «Ilias» durchaus noch seltene Ausnahmen, nichtsdestoweniger kündigt sich in ihnen bereits die Entwicklung zum Bewußtsein an, die im Lauf der nächsten zwei Jahrhunderte stattfinden wird.

Kradie

Dieses Wort, das später die Form *kardia* annimmt (in der es heute in Zusammensetzungen wie Kardiogramm, Kardiologe erscheint), ist nicht ganz so wichtig und gibt auch nicht so viele Fragen auf wie die anderen Hypostasen. Es bezeichnet das Herz. In der Tat ist es die am weitesten verbreitete heute noch gebräuchliche Hypostase. Wenn wir Zeitgenossen des zwanzigsten Jahrhunderts Aufrichtigkeit zum Ausdruck bringen wollen, lassen wir immer noch unser Herz und nicht unser Bewußtsein sprechen. Die tiefsten von unseren Gedanken und die innigsten von unseren Überzeugungen hegen wir im Herzen. Und wir lieben «von Herzen». Sonderbarerweise haben sich die Lungen, die *phrenes*, ihre hypostatische Rolle niemals so bewahren können wie die *kradie*.

Von dem Verb *kroteo* (schlagen, klopfen) abgeleitet, bedeutete *kradie* nach meinem Dafürhalten ursprünglich einfach eine zitternde oder zuckende Bewegung. An manchen frühgriechischen Textstellen bezeichnet das Wort sogar einen zitternden Zweig. In der Internalisierungsphase (zweiten Phase) während der Dorischen Wanderung wurde das äußerlich wahrnehmbare - für das Auge sichtbare und für die Hand fühlbare - Zucken dann zum Namen für die innere Empfindung des Herzklopfens, wie es sich als Reaktion auf bestimmte äußere Situationen einstellte. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist dies die Bedeutung des Wortes in der « Ilias ». Noch ist da niemand, der irgendeine Überzeugung im Herzen hegt.

Auch hier möchte ich den Leser wieder an die umfangreiche Literatur zum Thema erinnern: in diesem Fall zur Reaktionsbereitschaft unseres Herzens auf unsere Wahrnehmungen in der Außenwelt. Wie die Atmung oder die Arbeit des sympathischen Nervensystems reagiert auch das kardiale System extrem empfindlich auf bestimmte Aspekte der Umwelt. So hat beispielsweise einer der neueren Forscher auf diesem Gebiet von einer «Seele des Herzkranken» und vom Herzen als dem spezifischen Empfindungsorgan der Angst gesprochen (wie das Auge das Organ der visuellen Empfindungen ist).s Angst ist in dieser Perspektive nicht das, was die poetischen Paraphrasen meinen, mit denen wir dieses Gefühl in unserem Bewußtsein wiedergeben mögen. Angst ist vielmehr eine innere taktile Empfindung in den sensorischen Nervenenden im kardialen Gewebe, die die Umgebung auf ihr Angstpotential hin entziffert.

Zwar ist diese Auffassung im Hinblick auf heutige Gegebenheiten so nicht haltbar, doch entspricht sie genau der homerischen Psychologie. Ein Feigling hat in der « Ilias » nicht Angst, sondern es klopft ihm laut die *kradie* (13, 2.8z). Hier hilft nur, daß Athene Stärke (2, 45z) oder Apoll Kühnheit (21, 547) in die *kradie* «eingibt». Das metaphorische Substrat des Behältnisses installiert im Herzen einen «Raum», in dem die Nachgeborenen ihre tiefsten Überzeugungen, Gedanken und Gefühle bewahren und bewegen können.

Etor

Die Philologen übersetzen gewöhnlich sowohl *kradie* wie *etor* mit «Herz». Und zweifellos kann es sein, daß ein Wort Synonyme hat. Aber sobald es um so wichtige Dinge geht wie um die Zuschreibung eines speziellen Sitzes für Empfindungen und Handlungsantriebe, erscheint mir eine solche Bedeutungsgleichsetzung a priori illegitim; statt dessen halte ich für gewiß, daß diese Ausdrücke im antiken Sprachgebrauch für unterschiedliche Lokalisierungen und Empfindungen gestanden haben müssen. Zuweilen werden sie im Text der «Ilias» bereits durch die Syntax klar gegeneinander abgehoben (20, 1169). Ich wage daher die These, daß *etor* in der ersten Phase eine Ableitungsform zu dem Substantiv *etron*, Bauch, darstellt und daß der Ausdruck in der zweiten Phase verinnerlicht wurde zur Bezeichnung von Empfindungen im Magen-Darm-Trakt, und zwar vor allem von solchen im Magen oder in der Magenregion. Tatsächlich läßt sich das sogar aus der «Ilias» belegen, wo klipp und klar gesagt wird, daß Speis und Trank dazu da sind, das *etor* zu erlaben (19, 307; vgl. auch Hesiod, «Werke und Tage», 593). Diese Übersetzung ist auch in anderen Zusammenhängen die passendere, so zum Beispiel, wenn einem Krieger in vorderster Schlachtreihe das *etor*, mit anderem Wort: das Gedärm, entfällt, weil ihm der Bauch aufgeschlitzt wurde.

Von größerer Bedeutung ist das *etor* jedoch als Reizfeld für die Seelentätigkeit. Es ist eine bekannte Tatsache, daß der MagenDarm-Trakt über ein weitgespanntes Repertoire von Reaktionen auf menschliche Befindlichkeiten verfügt. Jeder von uns kennt das flaue Gefühl beim Eintreffen einer schlechten Nachricht oder den Krampf in der Magengrube, kurz bevor es zum Autounfall kommt. Ebenso empfindlich reagieren die Därme schon auf emotionale Reize von vergleichsweise geringer Intensität, und dieses Verhalten läßt sich mit dem Durchleuchtungsgerät mühelos sichtbar machen.' Magen- und Darmmotorik setzen beim Auftreten eines unangenehmen Reizes aus und können sogar ihre Funktionsrichtung ändern, wenn die Unlustkomponente erhöht wird. Die sekretorische Tätigkeit des Magens ist

ebenfalls ein höchst genauer Spiegel des Gefühlslebens. In der Tat ist der Magen eines der reizbarsten Körperorgane, das mit Krämpfen und Entleerung, mit Veränderungen der Motorik und der Sekretion auf nahezu alle Emotionen und Empfindungen reagiert. Deshalb auch waren Magen-Darm-Erkrankungen der historische Ausgangspunkt für die psychosomatische Betrachtungsweise.

Von daher hat es seinen Sinn, wenn ich meine, daß es dieses Spektrum gastro-intestinaler Empfindungen war, was mit dem Ausdruck *etor* bezeichnet wurde. Als Andromache die klagende Hekuba hört, wagt ihr *etor* bis zum Hals hinauf: Sie ist nahe daran, sich zu übergeben (22, 452).⁷ Als Achilleus Lykaons Bitte um Schonung höhnisch verwirft, ist es Lykaons *etor*, das zusammen mit den Knien «sich lockert» und kraftlos wird (21, 114). Wir würden heute sagen: er hat ein flaes Gefühl in der Magengrube. Und während Zeus vom Olymp aus zuschaut, wie die Götter selbst am Kampfgetümmel teilnehmen, lacht sein *etor* vor Freude (21, 389): die englische Sprache hat dafür den speziellen Ausdruck «bellylaugh», ein Lachen aus dem Bauch.

Anders als die anderen Hypostasen wird das *etor* nicht zum metaphorischen Behältnis gemacht, was daran liegen mag, daß der Magen faktisch bereits Nahrungsbehältnis ist. Aus eben diesem Grund erlangt es in der nachfolgenden Literatur, wie wir noch sehen werden, auch keine sonderliche Bedeutung als Komponente irgendeiner Form von subjektivem Bewußtsein.

Ich glaube, die medizinisch vorgebildeten unter meinen Lesern werden ohne weiteres einsehen, daß die Fragen, die wir hier unter das Rubrum «vorbewußte Hypostasen» gebracht haben, von erheblicher Tragweite für jede Theorie der psychosomatischen Krankheiten sind. Mit unseren Ausführungen über *thymos*, *phrenes*, *kardie* und *etor* haben wir ja beiläufig die vier Organsysteme umschrieben, welche die Hauptangriffsziele jener Leiden bilden. Und daß sie zugleich den eigentlichen Unterbau des Bewußtseins bilden - einen Ur- und Partialtyp von Bewußtseinsfunktion -, hat bedeutende Konsequenzen für die medizinische Theorie.

Die *ker* erwähne ich hier lediglich im Vorübergehen - einesteils weil sie für unsere Geschichte des Bewußtseins eine schwindende Rolle spielt, zum andern aber auch, weil Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks in Unklarheit gehüllt sind. Zwar ist es nicht auszuschließen, daß er sich von *cheir* herleitet und in somatisierter Bedeutung einmal zitternde Hände und Glieder bezeichnete; mit größerer Wahrscheinlichkeit jedoch könnte er aus der gleichen Wurzel wie *kardia* in einem anderen Dialekt gebildet sein. Und eigentlich läßt die «Ilias» in dieser Hinsicht wenig Zweifel, wenn sie verzeichnet, wie ein Krieger vom Speer an der Stelle getroffen wird, wo die *phrenes* (die Lungen) sich der pulsierenden *ker* nähern (16, 4 8 1). Die *ker* wird fast ausnahmslos als das Organ des Kammers erwähnt und ist aufs Ganze gesehen von eingeschränkter Bedeutung.

Von allerhöchster Bedeutung ist dagegen die folgende Hypostase. Sagen wir gleich dazu, daß es sich um einen Ausdruck handelt, der in der «Ilias» selten vorkommt - so selten, daß der Verdacht gerechtfertigt ist, wir könnten es hier mit einer Hinzufügung späterer Generationen von *aoidoi* zu tun haben. Aber auf die kleinen Anfänge in der «Ilias» folgt eine rapide Entwicklung, und es dauert nicht lange, bis der Ausdruck ins beherrschende Zentrum unseres Sachbereichs vorgerückt ist. Die Rede ist vom

Noos

Bis hierher hatten wir es mit plastischen, unverkennbaren inneren Empfindungen zu tun, die in einer Zeit des Umbruchs und der Krise nur mehr benannt zu werden brauchten und dabei nach objektiven äußeren Wahrnehmungen benannt wurden. Der *noos*, von dem Verb *noeo* = «sehen» abgeleitet, ist die Wahrnehmung selbst. Mit ihm gelangen wir auf unserer Geistesreise in eine Sphäre, wo es um sehr viel stärkere Potenzen geht.

Denn wie wir in einem früheren Kapitel gesehen haben, stammt die große Mehrzahl der Ausdrücke, in denen wir unser Bewußtseinsleben beschreiben, aus dem visuellen Bereich. Vor unserem geistigen «Auge» «sehen» wir Problemlösungen, die ihrerseits «glänzend» oder «schattenhaft» sein können. Das Gesicht ist für uns der Fernsinn par excellence. Es ist unser Raumsinn in einem Maße, an das keine andere Sinnesmodalität auch nur annähernd heranreicht. Und wie wir bereits gesehen haben, ist die Eigenschaft der Räumlichkeit die eigentliche Matrix und Textur des Bewußtseins.

Als interessante Beobachtung sei hier in Parenthese vermerkt, daß eine Parallele zur Hypostase des Gesichtssinnes im Bereich des Gehörs nicht existiert. Auch heute noch sieht man zwar mit dem geistigen Auge, hört aber nicht etwa mit einem geistigen Ohr. Und wir sprechen zwar von einem hellen, dagegen nicht - obwohl es im Prinzip das gleiche wäre - von einem lauten Kopf, wenn wir dem Besitzer des betreffenden Körperteils Intelligenz bescheinigen wollen. Der Grund dafür mag darin liegen, daß das Gehör das eigentliche Wesen der bikameralen Psyche ausmachte, was seinerseits durch eben jene im Vergleich mit dem Gesicht ganz andersartigen Merkmale bedingt war, die ich im Vierten Kapitel des Ersten Buches (Seite 118 ff) beschrieben habe. Die Heraufkunft des Bewußtseins läßt sich in einem gewissen unspezifischen Sinn als Wechsel von einer auditiven zu einer visuellen Psyche begreifen.

Dieser Wechsel ist, einigermaßen sporadisch, erstmals in der «Ilias» zu erkennen. Der mykenische Wortursprung aus der objektiven Phase zeigt sich noch im objektiven Gebrauch der Verbform und an den Stellen, wo *noos* soviel wie «Blick(feld)», «Anblick» oder «Schauspiel» bedeutet. Seine Mannen zum Kampf anstachelnd, mag da ein Fürst sagen, es sei kein besserer *noos* als das Handgemenge mit dem Feind (15, 5 10). Und Zeus behält Hektor in seinem *noos* (15, 461).

Aber auch die Internalisierungsphase des *noos* wird in der «Ilias» sichtbar. Der verinnerlichte *noos* sitzt in der Brust (3, 63). Wie sonderbar für uns, daß er nicht in die Augen verlegt wurde! Das mag daran gelegen haben, daß er in seiner neuen Rolle mit dem *thymos* vermengt zu werden begann. Tatsächlich nimmt der *noos* jetzt Attribute an, die eigentlich

besser zum *thymos* passen würden, zum Beispiel Unerschrockenheit (3, 63) oder Stärke (16, 688). Und Odysseus redet den Achaïern, die zur Heimfahrt in See stechen wollen, ihr Vorhaben aus, indem er ihnen sagt, sie wüßten ja noch gar nicht, welchen *noos* Agamemnon in sich trüge (z. igz). Für die am modernsten anmutende Verwendungsweise findet sich ein Beispiel schon in der allerersten Episode, wo Thetis den weinenden Achilleus tröstet und ihn fragt: «Warum ist Kummer über deine *phrenes* gekommen? Sprich, verbirg's nicht im *noos*, damit wir zusammen es wissen» (1, 363). Von solchen Fällen abgesehen, gibt es in der «Ilias» keine weitere Subjektivierung. Niemand trifft in seinem *noos* irgendwelche Entscheidungen. Im *noos* findet kein Denken statt und noch nicht einmal ein Erinnern. Diese Dinge sind immer noch Sache jener Stimmen der rechtshemisphärischen Organisation, die Götter heißen.

Die genaue Bestimmung der Ursachen für diese Verinnerlichung des Sehvermögens zu einem Behältnis, in dem das Sehen «geborgen» sein kann, erfordert eine detailliertere Betrachtung, als sie im gegebenen Rahmen möglich ist. Vielleicht handelte es sich einfach nur um die Generalisierung von Internalisierung als solcher, eine Generalisierung, die, wie ich meine, mit den Internalisierungen im Zusammenhang mit den erwähnten plastischen inneren Empfindungen in die Wege geleitet wurde. Denkbar wäre auch, daß die Beobachtung äußerlicher Unterschiede in dem Völkergemenge, von dem ich im Dritten Kapitel des Zweiten Buches (Seite 262 f) sprach, sich als Axiom diese visuelle Hypostase schuf, die in unterschiedlichen Menschen unterschiedlich war und so ursächlich erklärte, warum diese Menschen unterschiedliche Dinge sahen.

Psyche

Und damit abschließend zu dem Wort, von dem die Psychologie ihren Namen hat. Es ist vermutlich von dem Verb *psycho* (atmen) abgeleitet und wurde, so wie es in der «Ilias» hauptsächlich gebraucht ist, zur Bezeichnung von Lebenssubstanzen verinnerlicht. In den meisten Fällen scheint unser Wort Leben der Bedeutung von *psyche* am genauesten zu entsprechen. In der Konsequenz kann dies jedoch zu einem schwerwiegenden Mißverständnis führen. Denn «Leben» bedeutet für uns auch soviel wie eine strukturierte Zeitspanne zwischen Geburt und Tod, ausgefüllt von einer schematischen Ereignisfolge und der Entwicklung eines bestimmten Charakters. Die «Ilias» weiß von absolut nichts dergleichen. Wird ein Krieger vom Speer tödlich getroffen, so daß seine *psyche* sich auflöst (5, 296), vernichtet wird (11, 325) oder ihn einfach verläßt (16, 453); oder wenn sie aus dem Mund verröchelt (9, 409) oder aus einer Wunde verblutet (14, 518; 16, 505): so hat das mit Zeit oder dem Ende von irgend etwas nicht das geringste zu tun. Im Dreiundzwanzigsten Gesang gibt es eine Stelle, an der *psyche* mit abweichender Bedeutung vorkommt; die Erörterung darüber verschiebe ich auf den Schluß des vorliegenden Kapitels. Im allgemeinen jedoch meint der Ausdruck eine ablösbare Eigenschaft (Belebtheit), vergleichbar dem unter gleichen Bedingungen gleichermaßen ablösbaren *thymos* (Aktivität), der zusammen mit der *psyche* eine häufig benutzte Wortkoppelung eingeht.

Wenn wir diese Ausdrücke verstehen wollen, müssen wir uns unserer Bewußtseinsgewohnheit entschlagen, Räumlichkeit in sie einzupflanzen, noch bevor das historisch geschehen ist. In gewissem Sinn ist die *psyche* die primitivste von allen vorbewußten Hypostasen: Es ist schlicht die Eigenschaft, das Eigen-tümliche dieses physischen Objekts da drüben - eines Objekts, das Mensch oder Tier genannt wird -, daß es atmet und bluten kann und noch einiges andere mehr: ein Eigen-tum, das ihm entrissen werden kann wie eine Trophäe (22, 160 f), wenn man eine Speerspitze an die richtige Stelle placiert. Und im allgemeinen (abgesehen von den Ausnahmen, auf die ich im letzten Teil dieses Kapitels eingehen werde) geht die hauptsächliche Verwendungsweise von *psyche* in der «Ilias» über diese Bedeutung nicht hinaus. Niemals und von niemandem wird hier in der *psyche* auch nur im allergeringsten gesehen, entschieden, gedacht, gewußt, gefürchtet oder irgend etwas erinnert.

Dies also sind die im Körperinneren angenommenen Substantive, denen via poetische Metapher, durch Gleichsetzung mit Behältnissen und Personen, räumliche und Verhaltensqualitäten zuwachsen, Qualitäten, die in der späteren Literatur zu einem einheitlichen Seelenraum mit seinem Analogon-«Ich» zusammenwachsen, den wir heute Bewußtsein nennen. Die Anfänge dieses Entwicklungsprozesses lassen sich in der «Ilias» aufzeigen: doch ungeachtet dessen ist nachdrücklich daran zu erinnern, daß die Haupthandlungsschemata der Dichtung nichtbewußten Ursprungs und göttlichem Diktat entsprungen sind (vgl. Seite 95f). Die erwähnten vorbewußten Hypostasen wirken bei keiner wichtigen Entscheidung mit. Gleichwohl sind sie in der Dichtung unzweifelhaft präsent: gewissermaßen in Statistenrollen. Es ist in der Tat so, als ob der eine bewußte Geist hier in seinen Anfängen in der «Ilias» noch in siebenlei Wesenheit aufträte, in jeder von ihnen mit geringfügig anderer Funktion ausgestattet und mit Unterscheidungsmerkmalen gegenüber den anderen, die nachzukonstruieren wir heute fast unmöglich finden.

DER LISTENREICHTUM DER «ODYSSEE»

Nach der «Ilias» die «Odyssee»: wer diese Dichtungen mit unbefangenen Blick hintereinander liest, sieht auf Anhiel, welch gewaltiger Abstand der Mentalitätsstadien hier überspannt wird! Natürlich gibt es noch immer Gelehrte, die sich an der Vorstellung erbauen, ein einzelner Mensch namens Homeros habe die beiden Kolossalepen aufgezeichnet oder sogar selbst verfaßt: das eine in jugendlichem, das zweite in reiferem Alter. Besser begründet scheint mir dagegen die Ansicht, daß ein Altersabstand von wenigstens hundert Jahren und wahrscheinlich mehr die «Odyssee» von der «Ilias» trennt und daß die jüngere Dichtung, genau wie die ältere, nicht das Werk eines einzelnen, sondern einer Generationenfolge von *aoidoi* ist.

Im Gegensatz zur «Ilias» jedoch ist die «Odyssee» kein Epos aus einem Guß, sondern aus mehreren Stoffkreisen zusammengesetzt. Die ursprünglichen Erzählteile handelten wahrscheinlich von ganz verschiedenen Helden und

wurden dann in späterer Zeit um die Mittelpunktfigur des Odysseus herum zusammengezogen. Wie das kam, ist nicht schwer zu erraten. Odysseus war zumindest in Teilen Griechenlands zum Mittelpunkt eines Kults geworden, mit dem sich unterworfenen Völkerschaften ihrer Überlebensfähigkeit versicherten. Er ist jetzt der «listenreiche Odysseus», und vermutlich haben spätere aoidoi dieses Epitheton nachträglich in die «Ilias» eingefügt, um ihre Zuhörer damit an die «Odyssee» zu erinnern. Archäologische Materialien geben zu erkennen, daß dem Odysseus zu irgendeiner Zeit nach 1000 v. Chr., mit Sicherheit jedoch vor 800 v. Chr. in bedeutendem Umfang Weihgaben dargebracht wurden.⁹ Zuweilen waren dies dreifüßige Bronzekessel, die in eigenartigem Zusammenhang mit dem Kult standen. Es waren Weihgaben, wie man sie in älterer Zeit einem Gott dargebracht hätte. Spätestens vom neunten Jahrhundert v. Chr. an und damit just zu einem Zeitpunkt, da die Insel im Begriff stand, von einer neuen Invasionswelle aus Korinth überrannt zu werden, wurden auf Ithaka Kampfspiele zu Ehren des Odysseus abgehalten. Mit einem Wort: Odysseus, der Listenreiche, ist der Held der neuen Mentalität, mit der man sich in einer zertrümmerten Welt und im Zustand der Götterferne forthilft.

Die «Odyssee» signalisiert dies schon im allerersten Vers mit dem Wort *polytropon* (vielverschlagen). Sie ist das Epos des gewundenen Wegs zum Ziel. Ihr Thema ist die «Verschlagenheit»: Sie wird hier entdeckt, erfunden und gefeiert. Die «Odyssee» singt von indirekten Strategien, Verkleidungen und Täuschungen, von Verwandlungen und vom Wiedererkennen, von Zauberkräutern und Gedächtnisverlust, sie handelt von Menschen in anderer Menschen Rolle, von Geschichten in Geschichten, vom Menschen im Menschen.

Der Gegensatz zur «Ilias» ist erstaunlich. In Reden und Taten wie in den Charakteren der Akteure kommt in der «Odyssee» eine neue und andere Welt zur Anschauung, eine Welt, die neue und andere Wesen beherbergt. Die bikameralen Götter der «Ilias» sind auf dem Weg in die «Odyssee» verunsichert und kraftlos geworden. Immer öfter legen sie jetzt Verkleidungen an und finden sogar an Hexereien Gefallen. Bikameralität ist per definitionem nur mehr in stark verringertem Maß am Handlungsablauf beteiligt. Die Götter haben gegenüber früher nicht mehr soviel zu tun, und gleichsam wie pensionierte Gespenster reden sie jetzt mehr miteinander - und das mit ermüdender Weitschweifigkeit! Die Geschehensinitiative geht ihnen verloren, ja richtet sich oftmals gegen sie und wandert mehr und mehr in die Hände der bewußten menschlichen Akteure, wenngleich diese noch der Aufsicht eines Zeus unterliegen, der sich mit Einbuße seiner absoluten Macht zum König-Lear-gleichen Advokaten der Gerechtigkeit gewandelt hat. Seher und Omina, diese Erkennungszeichen des Zusammenbruchs der bikameralen Psyche, sind weitverbreitete Erscheinungen. Halbgottheiten, entmensäende Zauberinnen, Kyklopen und Sirenen -Wesen, vergleichbar jenen Genien, die, wie wir gesehen haben, einige Jahrhunderte früher auf den Basreliefs der Assyrer den Zusammenbruch der Bikanieralität signalisierten - bezeugen einen tiefgreifenden Wandel der Mentalität. Und in den großen thematischen Motiven der «Odyssee» - den Motiven von Irrfahrten fern der Heimat, vom Gefangen- und Versklavtsein, von verborgenen und wiedergefundenen Dingen - hören wir zweifellos den Widerhall des Zusammenbruchs der Gesellschaft unter dem Ansturm der dorischen Invasoren, als das subjektive Bewußtsein sein Debüt auf der griechischen Geschichtsbühne gab.

Auf statistischer Ebene ist zunächst der Wandel in der Häufigkeit benutzter vorbewußter Hypostasen zu vermerken. Einschlägige Befunde ergeben sich leicht aus dem Vergleich von Wortkonkordanzen zur «Ilias» und zur «Odyssee». Als eindrucksvolles Ergebnis zeigt sich eine nachhaltige Zunahme im Gebrauch von *phrenes*, *noos* und *psyche* sowie ein deutlicher Rückgang im Gebrauch von *thymos*. Natürlich könnte man hier nun einwerfen, daß sich der verminderte Gebrauch von *thymos* in der «Odyssee» im Vergleich mit der «Ilias» ganz von selbst aus der andersgearteten Thematik jener Dichtung erklärt. Doch das hieße an der eigentlichen Frage vorbeigehen. Denn der Themenwandel selbst ist ja Teil dieses ganzen Umbruchs in der ureigensten Menschennatur. Die zuerst genannten Hypostasen sind passiv. *Thymos* dagegen, die adrenalin erzeugte Notfallreaktion des sympathischen Nervensystems auf ungewohnte Situationen, ist alles andere als passiv. Um dieses jäh anschwellende Energiepotential als Metaphoranden herum läßt sich nicht jenes Feld von passiv-visuellen Metaphern aufbauen, das sich als geeignet für die Aufgabe des Problemlösens erweist.

Demgegenüber verdoppelt sich der Gebrauch von *phrenes* in der Zeitspanne zwischen «Ilias» und «Odyssee», während er sich für *noos* wie *psyche* verdreifacht. Auch hier könnte man einwenden, daß sich im vermehrten Gebrauch dieser Wörter lediglich der Themenwandel widerspiegelt. Und wiederum müßte man entgegnen: eben das ist der springende Punkt. Aus der Dichtung als objektiverr Schilderung eines äußeren Geschehens wird auf dem Weg der Subjektivierung eine Dichtung des selbst-bewußten Persönlichkeitsausdrucks.

Aber nicht allein, wie häufig diese Ausdrücke vorkommen, interessiert uns hier, sondern auch ihr veränderter Sinn und die zu seiner Verdeutlichung benutzten Metaphoratoren. Während die Bedeutung der Götter als Lenker der menschlichen Angelegenheiten zurückgeht, übernehmen die vorbewußten Hypostasen einen Teil der göttlichen Funktion und bringen diese damit dem Bewußtseinszustand näher. *Thymos*, wenngleich nicht mehr so häufig wie früher, ist immer noch der meistgebrauchte hypostatische Ausdruck. Und seine Funktion ist eine andere geworden. Er ist in die subjektive Phase eingetreten und ähnelt jetzt einer Person für sich. Sein *thymos* «befiehlt» dem Sauhirten, zu Telemachos zurückzukehren (16, 466). In der «Ilias» hätte in gleicher Lage ein Gott das Wort ergriffen. In dem älteren Epos kann ein Gott *menos*, Heldenkraft, in das «Behältnis» *thymos* «eingeben»; aber in der «Odyssee» kann ein ganzer Wiedererkennensakt darein «gegeben» werden. Eurykleia erkennt Odysseus unter seiner Verkleidung an der Narbe, weil ein Gott diese Erkenntnis in ihren *thymos* «gelegt» hat (19,485). (Man beachte, daß sie Wiedererkennen zeigt, doch kein Erinnern.) Und die Mägde der Penelope tragen das Wissen von der Abfahrt ihres Sohnes im *thymos* (4, 730)-

Auch die *phrenes* besitzen jetzt die räumliche Qualität der dritten Phase. Sogar die Schilderung eines möglichen Zukunftsereignisses kann in die *phrenes* gelegt werden, so etwa, wenn Telemachos geheißen wird, auf die Frage, warum er die Waffen vor den Freiern verwahrt habe, als Vorwand anzugeben, ein *daimon* (in der «Ilias» hätte es wenigstens ein Gott sein müssen) habe ihm in die *phrenes* gelegt: «daß ihr nicht etwa, wenn ihr vom Wein berauscht

seid und unter euch einen Streit anhebt, einander verwundet» (ig, io). In der «Ilias» gibt es keine Geheimnisse, dagegen viele in der «Odyssee», und diese werden in den *phrenes* «bewahrt» (16, 4 5 9). Während die vorbewußten Hypostasen in der «Ilias» fast immer unzweideutig lokalisiert waren, verwischt ihr zunehmend metaphorischer Charakter in der «Odyssee» ihre anatomischen Kennungen. Einmal wird sogar der *thymos* in der Lunge - den *phrenes* - angesiedelt (22, 38)-

Aber es gibt noch eine andere und sogar noch wichtigere Verwendungsweise von *phrenes*, des Wortes, das ursprünglich die Lunge und später die komplexen Empfindungen beim Atmen bezeichnete. Sie indiziert die ersten Anfänge der Moralität. Von den göttlich gesteuerten Marionetten der «Ilias» besitzt keine so etwas wie Moral. Gut und Böse existiert für sie nicht. In der «Odyssee» dagegen kann Klytämnestra sich dem Aigisthos widersetzen, weil ihre *phrenes* «agathai» sind: ein Wort, das möglicherweise aus einer Wurzel abgeleitet ist, von der es die Bedeutung «göttähnlich» haben könnte. An anderer Stelle sind es die *agathai* - die göttlichen oder guten -*phrenes* des Sauhirten Eumaios, die ihn daran erinnern, den Göttern eine Weihgabe darzubringen (14, 421). Und gleicherweise sind die *agathai* - die guten -*phrenes* der Penelope für ihre Keuschheit und ihre Treue zu Odysseus verantwortlich (19, 124). Noch ist nicht Penelope selber gut, sondern lediglich der metaphorische Raum in ihrer Lunge.

Ähnlich verhält es sich mit den anderen Hypostasen. Während Odysseus schiffbrüchig auf der stürmischen See umhertreibt, «hört» er Untergangssahnungen aus seiner *kradie*: aus dem pochenden Herzen (5, 389), Und es ist seine *ker*, also wiederum das bebende Herz oder vielleicht die bebenden Hände, die Pläne für die Vernichtung der Freier schmiedet (18, 344). In der «Ilias» hätte sich in dieser Situation ein Gott zu Wort gemeldet. Der *noos* wird zwar häufiger angeführt, manchmal jedoch mit unveränderter Bedeutung. Aber meistens befindet er sich ebenfalls in der dritten (subjektiven) Phase. Einmal versucht Odysseus, Athene hinters Licht zu führen (in der «Ilias» eine unvorstellbare Situation!), indem er ihr mit treuherzigem Blick ein Lügenmärchen erzählt und zugleich in seinem *noos* viellistige Gedanken wälzt (13, 255). Oder der *noos* ist wie eine Person: erfreut (8, 78) oder gewalttätig (18, 3 8 1), nicht zu hintergehen (10, 329) oder ein Wesen zum Kennenlernen (1, 3). Psyche bedeutet auch hier wieder Leben, diesmal jedoch womöglich etwas mehr als abgegrenzte Strecke in der Zeit empfunden. Auf einige hochbedeutsame Ausnahmefälle wird an späterer Stelle zurückzukommen sein.

Das Fortschreiten in Richtung auf das subjektive Bewußtsein ist in der «Odyssee» nicht nur an der zunehmenden Verwendung, räumlich dimensionierten Innerlichkeit und Personifikation der vorbewußten Hypostasen abzulesen, sondern ebensowohl und sogar noch deutlicher an den Ereignissen und den sozialen Beziehungen. Hierzu gehört die bereits erwähnte Hauptrolle, die Betrug und Hinterlist in dieser Dichtung spielen. In der «Ilias» gibt es allenfalls verwaschene und ungenaue Zeitbezüge. Dagegen findet sich in der «Odyssee» eine zunehmende Spatialisierung der Zeit im Gebrauch solcher zeitliche Modalität ausdrückenden Wörter wie «beginnen», «zögern», «rasch», «dulden» und so weiter sowie im nunmehr häufiger vorkommenden Zukunftsbezug. Außerdem hat sich das Zahlenverhältnis zwischen abstrakten und konkreten Ausdrücken zugunsten der ersteren verschoben, und zwar vor allem dank Wörtern, denen im Deutschen Nominalbildungen mit der Endsilbe «-heit» entsprechen würden. Hand in Hand damit geht, wie nicht anders zu erwarten, eine merkliche Abnahme der ausgeführten Vergleiche: sie werden weniger stark benötigt. Sowohl die Häufigkeit, mit der Odysseus von sich selbst spricht, als auch die Art, wie er es tut, liegen auf einer ganz anderen Ebene als die Fälle von Selbstbezüglichkeit in der «Ilias». Das alles steht im Zusammenhang mit der Herausbildung einer neuen Mentalität.

Ich beschließe diese notgedrungen kurzen Bemerkungen über ein Gedicht von überragender Bedeutung mit dem Hinweis auf ein Rätsel. Es liegt in dem Umstand, daß die Geschichte, die in der «Odyssee» erzählt wird, ihrem Schema nach die mythische Version des Geschehens ist, das ich in diesem Buch nachzuzeichnen versuche. Die «Odyssee» handelt von der werdenden Identität, von einer Reise zum Selbst, wie es beim Zusammenbruch der bikameralen Psyche geschaffen wird. Ich gebe nicht vor, die Antwort auf die tiefgründige Frage zu kennen, wie man das zu erklären habe: warum die Musen, diese Organisationsmuster des rechten Schläfenlappens, die durch den Mund der *aidoi* dieses Epos singen, ihren eigenen Sturz, ihr Verklingen und Verschwinden im subjektiven Denken narrativieren und die Heraufkunft einer neuen Mentalität feiern, die just ihren Gesang überwinden und abstellen wird. Denn dies ist es doch offenbar, worum die Handlung sich dreht.

Ich meine nämlich - und muß mich anstrengen, mir selbst zu glauben -, daß diese ganze Sagengeschichte mit ihrer gründlich durchkomponierten Anlage, in der sich unverkennbar die metaphorische Abbildung des gewaltigen Umschwungs zum Bewußtsein entdecken läßt, weder in ihren Einzelementen verfaßt noch im Großen geplant und kompiliert wurde von Dichtern, die sich ihres Tuns bewußt gewesen wären. Es ist, als hätte sich die Gott-Komponente des bikameralen Menschen früher als die Mensch-Komponente dem Bewußtseinszustand genähert, die rechte Hemisphäre früher als die linke. Aber wie, wenn uns der Glaube hier verläßt und wir uns bemüßigt fühlen, so spöttisch wie theatralisch einzuwerfen: Wie kann ein Epos, das in sich selbst vielleicht eine Art Impulsgeber für das Bewußtsein war, von nichtbewußten Menschen verfaßt worden sein? Dann läßt sich demgegenüber mit der gleichen Theatralik fragen: Wie kann es von bewußten Menschen verfaßt worden sein? Und Schweigen wäre hier wie da die Antwort. Beides ist für uns gleichermaßen unerklärlich.

Aber so stehen nun einmal die Dinge. Und im Schwung der Episodenfolge, die ihren Ausgang nimmt von dem in bikameraler Hörigkeit zu seiner schönen Nymphe Kalypso schmachtenden und am fremden Gestade hilflos schluchzenden Helden, durch eine Welt von Halbgöttern, Prüfungen, Lug und Trug mäandert, um jenen schließlich heimzuführen zu lautem, blutigem Triumph über die schmarotzende Bande der Rivalen; in seiner Bewegung vom Trancezustand über Maskeraden zum Sich-zu-erkennen-Geben, vom Meer aufs Festland, von Ost nach West, aus der Botmäßigkeit zum Seigneurstatus ist das ganze Gedicht nur eine einzige lange Odyssee zum Ziel der subjektiven

Identität und zum triumphierenden Ausrufen ihrer Befreiung aus den halluzinatorischen Sklavenbanden der Vergangenheit. Auf dem Weg vom willenlosen Gigolo einer Göttin zum blutbefleckten Löwen auf eigenem Grund und Boden verwandelt sich Odysseus in «Odysseus».

DER TÖRICHTE PERSES

Einige der in zeitlicher Reihenfolge hier anschließenden Dichtungen will ich lediglich im Vorbeigehen streifen. Hierzu gehören die sogenannten «Homerischen Hymnen», die größtenteils nachweislich aus sehr viel späterer als homerischer Zeit stammen. Daneben existieren die im achten Jahrhundert v. Chr. im nordöstlich von Athen gelegenen Boiotien entstandenen und ehemals einer Kultfigur namens Hesiod zugeschriebenen Dichtungen. Leider handelt es sich bei den erhaltenen Texten häufig um Zusammenschnitte schlecht emendierter Gedichtbruchstücke offenkundig unterschiedlicher Herkunft. Die meisten von ihnen geben für unsere Zwecke wenig her. Die «Theogonie», eine häufig umstandskrämerische Aufzählung der Geschlechter- und sonstigen Beziehungen unter den Göttern, wird gewöhnlich auf einen Zeitpunkt kurz nach der «Odyssee» datiert, doch sind hypostatische Wörter hier seltener gebraucht und zeigen keine Weiterentwicklung. Für uns das Interessanteste an der «Theogonie» ist, daß ihre Beschäftigung mit dem Intimleben der Götter möglicherweise als eine Folge von deren Verstummen aufzufassen ist: als ein weiterer Ausdruck der Sehnsucht nach dem Goldenen Zeitalter vor der Dorischen Wanderung.

Weitaus interessanter ist das faszinierende Problem, vor das ein anderer dem Hesiod zugeschriebener Text mit dem Titel «Werke und Tage» uns stellt. Es handelt sich offenbar um ein Ragout aus verschiedenen Ingredienzien, eine Art Bauernkalender für den boiotischen Landmann - einen ärmlichen und darbenden Vertreter seines Standes obendrein. Die Welt der «Werke und Tage» ist weltenweit entfernt von der Welt der großen homerischen Epen. Statt eines Helden, der in Botmäßigkeit zu seinen Göttern ein erhabenes Erzählgeschehen hinter sich bringt, finden wir hier Unterweisungen für den Landmann, mit dessen Gehorsam gegenüber den Göttern es bestellt sein mag, wie es will: praktische Lehren, wie er seine Arbeit verrichten solle, und Auskunft über die vom Glück gesegneten Tage; und wir finden außerdem ein hochinteressantes neues Gerechtigkeitsgefühl.

Oberflächlich betrachtet, scheint diese Mixtur aus ungeordneten Einzelheiten des ländlichen. Alltags und sehnsüchtigen Rückblicken in das dahingegangene Goldene Zeitalter das Werk eines bäuerlichen Verfassers zu sein, und dieser war nach Meinung der Gelehrten Hesiod. Er hadert, so wird gemeint, erobert mit seinem Bruder Perses über die Ungerechtigkeit eines Urteilspruchs, nach dem ihres Vaters Besitz geteilt wurde, und erteilt dabei kurioserweise dem Perses Ratschläge über alles und jedes von der Ethik bis zur Ehe, von der richtigen Behandlung der Sklaven bis zu den Problemen der Aussaat und der Abwasserbeseitigung. Der Text wimmelt von Stellen wie der folgenden:

Törichter Perses! Verrichte die Arbeit, die dem Menschen von den Göttern bestimmt ist, damit du nicht mitsamt Weib und Kindern in bitterer Qual des *thymos* dein Brot bei den Nachbarn erbetteln mußt (397ff).

So jedenfalls lesen die meisten Gelehrten diese Dichtung. Doch eine andere Lesart ist zumindest denkbar. Sie geht von der Möglichkeit aus, daß die älteren Partien des Werks in Wirklichkeit nicht von Hesiod - der im Text nirgends erwähnt wird -, sondern von niemand anderem als dem törichten Perses selbst geschrieben wurden und daß es sich bei diesen Hauptteilen der Dichtung um die Gebote seiner bikameralen göttlichen Stimme handelt, mit denen sie ihn anweist, was er tun soll. Sollte das dem Leser von der Sache her unmöglich vorkommen, möchte ich ihn an zeitgenössische Schizophreniekranken erinnern, bei denen es vorkommen kann, daß sie den ganzen Tag über ähnlich herrische Stimmen hören, die an ihnen herumkritteln und sie fortgesetzt in ähnlicher Manier ermahnen.

Vielleicht sollte ich im vorigen den Ausdruck «geschrieben» zurücknehmen. Höchstwahrscheinlich wurde das Gedicht einem Schreiber zur Niederschrift diktiert, wie das ja auch mit den bikameralen Mahnworten von Perses' Zeitgenossen Amos, dem israelitischen Hirten, der Fall war. Und ich hätte wohl auch gleich präzisieren sollen, daß die Urfassung der erwähnten Hauptteile gemeint ist und daß es sich bei dem in den Schlüsselzeilen 3 7- 3 9 vorgetragenen Protest um eine nachträglich eingefügte Passage handelt (wie gleicherweise auch bei den Zeilen 654-661, worüber seit Plutarch allgemeine Übereinstimmung herrscht). Andererseits wäre es auch denkbar, daß sich diese Zeilen ursprünglich auf eine Art bikameralen Kampf um die Zügelung von Perses' bereits zu subjektivem und damit (zur fraglichen Zeit) unzumutbarem Verhalten bezogen.

Die vorbewußten Hypostasen treten in den «Werken und Tagen» jeweils mit annähernd gleicher Häufigkeit auf wie in der «Odyssee». Die meistbenutzte ist der *thymos*, der insgesamt achtzehnmal vorkommt und etwa in der Hälfte dieser Fälle einfach nur einen der Phase II entsprechenden inneren Handlungsimpuls meint, beziehungsweise den inneren Ort von Freude oder Traurigkeit angibt. Die anderen Male jedoch ist es ein der Phase III entsprechender Raum, in den oder in dem Informationen (27), Rat (297, 49 1), Anblicke (296) oder Ränke (499) «gelegt», «behalten» oder «bewahrt» werden können. Auch die *phrenes* sind wie ein Schrank, in dem der in dem Gedicht fortgesetzt erteilte Rat (107, 274) gestapelt werden und wo ihn der törichte Perses sorgsam «betrachten» soll. Zur *kradie* tritt eher der Metaphorator «Person» als «Behältnis» hinzu: Sie kann anmutig (340) oder aufgebracht (451) sein, kann etwas mögen oder nicht mögen (6 8 1). Psyche (6 8 6) und *etor* (3 60, 593) dagegen lassen keine Weiterentwicklung erkennen und bedeuten einfach nur Belebtheit oder Bauch.

Der *noos* erweist sich in den «Werken und Tagen» insofern als interessant, als er in allen vier Fällen seines Vorkommens einer Person in ihrer moralischen Dimension gleicht. Zweimal (67, 714) zeigt er Scham oder läßt sie vermissen, und ein andermal ist er adikos, ohne die rechte Lenkung (260). Eine eingehendere Untersuchung würde die speziellen Details in der Entwicklung des Ausdrucks *dike* herauszuarbeiten haben. Die ursprüngliche Bedeutung war «zeigen» (sie ist in Resten erhalten im lat. *digitus*, engl. *digit*, Finger), und wo das Wort *dike* in der «Ilias» vorkommt,

ließe es sich am zurückhaltendsten mit «Lenkung», «Direktive» im Sinn von «zeigen, was zu tun ist», übersetzen. Sarpedon schirmt Lykien mittels seiner dike («Ilias» 16, 542). In den «Werken und Tagen» dagegen hat das Wort die Bedeutung von gottgegebenen Direktiven oder Recht angenommen, und darin ist möglicherweise ein Ersatz für die Götterstimmen zu sehen.⁰ Ein stummer Zeus, der Sohn einer mittlerweile spatialisierten Zeit, setzt hier erstmals dike oder :Recht annähernd in der Form, wie wir sie aus der späteren griechischen Literatur kennen (etwa in Vers 267ff). Wie unendlich fremd ist der a-moralischen Welt der « Ilias » der Gedanke, daß eine ganze Stadt für die Bosheit eines einzelnen zu büßen haben könnte (240)!

Unser Rechtsempfinden hängt von unserem Zeitempfinden ab. Recht ist nur als Phänomen einer Bewußtseinswelt möglich, denn eine als räumliche Erstreckung verbildlichte Zeit ist sein allerwesentlichstes Konstituens. Recht erwächst also nur auf der Grundlage der Metaphorisierung von Zeit mittels Raumkategorien. Beispiele für diese zunehmende Spatialisierung der Zeit finden sich in den «Werken und Tagen» allenthalben. Ein Gewaltakt zu einem gegebenen Zeitpunkt zieht seine Bestrafung zu irgendeinem späteren Zeitpunkt nach sich (24 5 f) . Weit und steil ist der Weg zur Rechtschaffenheit (zgo). Rechtschaffen ist der Mensch, der sieht, was hinterher das Bessere ist (294). Füge Kleines zu Kleinem, und es wird Großes daraus (361). Wirke mit einmal Gewirktem neues Werk, um Reichtum zu erlangen (3 8 2.). All diese Vorstellungen sind unmöglich, solange das Davor und Danach der Zeit nicht zu einer räumlichen Erstreckung metaphorisiert ist. Diese Grundkomponente des Bewußtseins, die sich in den assyrischen Gebäudeinschriften um 13 00 v. Chr. zu zeigen begann (vgl. Seite 3 0 5 f), ist mittlerweile recht weit gediehen.

Es kommt hier entscheidend darauf an zu sehen, wie eng dieses neue Rechts- und Zeitempfinden mit etwas gekoppelt ist, das man die Profanisierung der Aufmerksamkeit nennen könnte. Darunter verstehe ich die Verschiebung der Aufmerksamkeit auf die Alltagsprobleme der Daseinsvorsorge - etwas, das den gewaltigen, von Göttern entworfenen Epen der vorausliegenden Zeit vollkommen fremd ist. Ob die «Werke und Tage» nun ihrerseits noch göttlicher Inspiration entsprungen oder ob sie, der Mehrheitsmeinung der Gelehrten zufolge, bloß mürrische Ermahnungen von Perses' Bruder Hesiod sind: gleichviel - in jedem Fall bezeichnen sie einen dramatischen Wendepunkt in der Interessenrichtung der Menschen. Anstelle des grandios-unpersönlichen Berichts finden wir hier den detaillierten Persönlichkeitsausdruck. Anstelle einer alterslosen Vergangenheit finden wir eine lebhaft dargestellte Gegenwart, die eingespannt ist zwischen Vergangenheit und Zukunft. Und es ist eine rauhe und dürftige Gegenwart, die bäuerliche Realität der nachdorischen Zeit, gezeichnet von elementarer Not und der Mühsal, dem Boden ein Auskommen abzurufen; und an der Peripherie dieser Sphäre lagert noch sehnsüchtiges Heimweh nach dem großartigen Goldglanz der bikameralen mykenischen Welt, besiedelt von einem

gerechteren und edleren Geschlecht, einem göttlichen Heldengeschlecht

von Menschen, die Halbgötter genannt werden, dem Geschlecht vor dem unseren allüberall auf der grenzenlosen Erde (15 8 ff) -

LYRIK UND ELEGIK 700 - 600 v. Chr.

Beinahe hätte ich hingeschrieben, daß sich das griechische Bewußtsein in den «Werken und Tagen» seiner Vollendung nähert. Es wäre jedoch eine sehr irreführende Metapher gewesen, das Bewußtsein mit einer Sache gleichzusetzen, die auf dem Weg des Aufbaus, der Heranbildung oder der Formung zur Vollendung oder in einen Fertigzustand gebracht wird. So etwas wie ein fertiges Bewußtsein gibt es nicht.

Der Sachverhalt, den ich so bezeichnet hätte, ist der, daß die grundlegenden Metaphorisierungen: der Zeit mittels des Raums, innerer Hypostasen als Personen in einem mentalen Raum begonnen haben, sich zu Leit- und Kontrollinstanzen des Alltagslebens herauszupräparieren.

Gegenüber dieser Entwicklung scheint die griechische Poesie des siebten Jahrhunderts v. Chr., die chronologisch hier anschließt, fast einen Abstieg zu bezeichnen. Doch liegt dies daran, daß von dem, was die Lyriker und Elegiker dieser Epoche hervorbrachten, nur bitter wenig dem Zerstörungswerk der Zeit entronnen ist. Wenn

uns hier sinnvollerweise auf diejenigen beschränken, von denen mindestens ein rundes Dutzend Gedichtzeilen erhalten hat, hawir es mit nicht mehr als sieben Dichtern zu tun.

Bei diesen handelt es sich - das verdient zuallererst Erwähnung -,cht um Dichter im heutigen Wortsinn. Ihre soziale Rolle ähnelte eher der der Propheten im zeitgenössischen Israel: Sie waren ige Lehrer der Menschen, die von den Königen im Bedarfsfall zu iedsrichtern in Rechtsstreitigkeiten oder zu Heerführern beruwurden; mit manchen ihrer Funktionen rücken sie in die Nähe von Schamanen, wie wir sie bei den heute noch existierenden Stammeskulturen kennen. Zu Anfang des Jahrhunderts war ihre Aufiabe vermutlich noch mit den kultischen Tänzen verknüpft. Doch i',nach und nach verselbständigte sich ihr Dichten gegenüber dem Janz und seiner religiösen Aura zu profaneren Gesängen, die zur ~Uier oder mit Flötenbegleitung vorgetragen wurden. Dieser künst"Wische Wandel ist jedoch lediglich eine Nebenerscheinung von Wandlungen sehr viel bedeutenderer Art.

Die «Werke und Tage» waren Ausdruck der Gegenwart. Die Aeue Poesie ist Ausdruck der Person in dieser Gegenwart - dieses --bestimmten Individuums in seinen Unterschieden zu anderen. Und "sie ist zugleich Feier des individuellen Unterschieds. Und in den Verlahrensweisen, die sie dabei anwendet, können wir den fortschrei,Unden Ausbau der älteren Hypostasen zum Seelenraum des Bewußtseins beobachten.

!h die erste Jahrhunderthälfte fällt die Lebenszeit des Terpandros, des Erfinders des Trinklieds, wenn man Pindar glauben darf. Insgesamt dreizehn Gedichtzeilen haben sich von ihm erhalten, und eine von ihnen schickt über die Jahrhunderte hinweg den Ruf:

Vom fernhintreffenden Gebieter singt mir, o phrenes!

Das ist interessant. Mit dem «Gebierter» ist Apollon gemeint. Man beachte jedoch, daß dem nun zwar ein nostalgisches Gedicht auf einen verlorenen Gott folgen soll, daß aber kein Gott und keine Muse angerufen wird, es zu erdichten. In der «Odyssee» legt ein Gott dem Sänger die Gesänge in die *phrenes*, die er dann vorträgt, wie wenn er sie dort gleichsam vom Blatt läse (z2, 347). Terpandros hingegen, der keine Götter mehr hört, bittet seine eigenen *phrenes*, ein Lied für ihn zu erdichten, geradeso als ob sie ein Gott wären. Und diese implizite Gleichsetzung zusammen mit den assoziierten Paraphoranden eines Existenzraums der gottgestaltigen *phrenes* ist, so meine ich, auf dem besten Wege, den Seelenraum plus Analogon «Ich» des Bewußtseins zu erschaffen.

Aber nicht nur im Wortgebrauch, sondern auch in den Themen der Dichtung wird der Wandlungsprozeß während des siebten Jahrhunderts greifbar. Profanisierung und Personalisierung der Inhalte, die mit den «Werken und Tagen» eingesetzt hatten, überschwemmten gegen die Mitte des Jahrhunderts in den zornigen Jamben des fahrenden Söldners und Poeten Archilochos aus Paros springflutartig alle Deiche. Seinem Epitaph zufolge hat er «als erster eine gallige Muse mit Schlangengift benetzt und den sanften Helikon mit Blut befleckt» - letzteres eine Anspielung auf die Anekdote, derzufolge er zwei Menschen durch die Gewalt seiner Schmähedichte zum Selbstmord getrieben hat. - Schon dieser Gebrauch der Dichtung für persönliche Rachefeldzüge und zum Ausdruck persönlicher Vorlieben und Abneigungen war etwas in der Welt bis dahin Unerhörtes. Und einige der erhaltenen Fragmente kommen dem modernen reflexiven Bewußtsein so nahe, daß der Untergang des größten Teils von Archilochos' Gedichten als einer der schwerwiegendsten Verluste für die alte Literaturgeschichte betrachtet werden muß.

Doch die von Archilochos nie gehörten Götter herrschen noch immer über die Welt. «Der siegreiche Ausgang liegt bei den Göttern» (Fragment 5 5) - Und die Hypostasen bleiben. Die schädlichen Auswirkungen des Trinkens (Fr. 77) und des Alters (Fr. 94) treten in den *phrenes* auf; und wenn Archilochos bekümmert ist, dann ist es sein *thymos*, der niedergeschlagen wurde wie ein kraftloser Krieger und nun ermahnt wird: «erhebe deinen Blick und verteidige dich gegen deine Gegner» (Fr. 66). Archilochos redet seinen *thymos* an, als sei er eine Person für sich, und diese implizite Gleichsetzung, in der als Paraphoranden ein Raum und ein vom Selbst «beobachtetes» «Selbst» mitspielen, bedeutet einen weiteren Schritt in Richtung auf das dem folgenden Jahrhundert zugehörige Bewußtsein.

Als nächste in der chronologischen Reihenfolge kommen Kallinos und Tyrtaios, zwei andere Soldatendichter, deren erhaltene Fragmente uns wenig Aufschluß bringen. Die meistgebrauchte Hypostase ist bei ihnen der *thymos*, und meistens schärfen sie dem Hörer ein, im Kampf einen festen *thymos* zu bewahren.

Und dann, um 630 v. Chr., zwei Poeten anderen Schlags: Alkman und Mimnermos. Sie wollen niemandem etwas einschärfen, sondern zelebrieren in nie zuvor gekannter Weise ihr eigenes subjektives Empfinden. «Wer vermag vom *noos* eines anderen Bericht zu geben?» (Fr. 5 5), fragt der erste, wobei er den *noos* metaphorisch zu einem Geschehen macht - mit allem, was dies an paraphorischen Konsequenzen nach sich zieht. Und Mimnermos klagt über Lieblosigkeit, die seine *phrenes* aufreiben (Fr. i), und über die «Sorgen, die im *thymos* aufsteigen» (Fr. z). Die schlichten Hypostasen der homerischen Epen liegen weit zurück.

Am Ende dieses zukunftsweisenden Jahrhunderts stehen die Gedichte des Alkaios und - beachtenswert sie vor allem - die schmachthende Leidenschaft der mannhaften Sappho, der zehnten Muse, wie Platon sie genannt hat. Über ihren *thymos* und ihre *phrenes* sagen diese beiden Dichter aus Lesbos die üblichen Dinge, wobei sie die beiden Ausdrücke ungefähr mit der gleichen Häufigkeit benutzen. Sappho besingt sogar die *theloi*, die Zurüstungen, ihres *thymos*, aus denen dann späterhin unser Wünschen und Wollen wird (Fr. 3 6, 3). Und sie ist praktisch die Erfinderin der Liebe im romantisch-modernen Sinn. Die Liebe drückt qualvoll auf ihren *thymos* (Fr. 43) und wühlt in ihren *phrenes* wie ein Sturmwind in einem Eichbaum (Fr. 54). Von größerer Bedeutung ist jedoch die Entwicklung des Ausdrucks *noema*. Gegen Ende des siebten Jahrhunderts hat sich für das *noema* eine Bedeutung herauskristallisiert, die sich als ein Zusammenfluß dessen darstellt, was wir von Fall zu Fall differenzierend als Gedanke, Wunsch, Absicht und ähnliches bezeichnen würden; das *noema* in diesem Sinn fließt zusammen mit den *theloi* des *thymos*. «Wenn Zeus erfüllen will, was unser *noema* ist», sagt Alkaios (Fr. 43). Von einem, den er reden hört, meint er, daß er «sein *noema* nicht im geringsten verheimlicht (oder entschuldigt)» (Fr. 144). In den erhaltenen Bruchstücken der Sappho wird das Wort dreimal gebraucht: gegenüber denjenigen, die sie liebt, «kann mein *noema* sich niemals wandeln» (Fr. 14); ihr «*noema* ist nicht so nachgiebig gegenüber dem Zorn eines Kindes» (Fr. 35); und sie klagt: «ich weiß nicht, was tun, meine *noemata* sind entzweit...» (Fr. 5 z). Damit verschiebt sich das Aufmerksamkeitszentrum auf das vorgestellte innere Metapher-Ding, das zu einem Gedanken hypostasiert wird. Die Liebe ist es, die die Menschheit das Introspezieren, die Selbst-Beobachtung, lehrt. Und bei Sappho findet sich sogar schon ein Wort, das *synoida* lautet (Fr. 15), «mit(jemandem gemeinsam um etwas)-wissen», dem dann das lateinische Wort für Bewußtsein nachgebildet wird: *conscius* bzw. *conscientia*.

Bei diesen sieben Dichtern des siebten Jahrhunderts haben wir also die bemerkenswerte Entwicklung zu verzeichnen, daß mit dem Wechsel des Sujets von der kriegerischen Anfeuerung zum persönlichen Gefühlsausdruck, zumal dem von Liebe, die Verwendungsweise der mentalen Hypostasen und deren Kontext sich mehr und mehr dem annähern, was für uns das subjektive Bewußtsein ist.

Es sind jedoch trübe historische Gewässer, in denen wir uns hier bewegen, und wir dürfen überzeugt sein, daß diese sieben Poeten, von deren Gedichten ein paar Bruchstücke auf der für uns sichtbaren Oberfläche des siebten Jahrhunderts treiben, nur Zufallsrepräsentanten von vielen sind, die neben ihnen existierten und ebenso wie sie ihren Teil zur Entwicklung jener neuen Mentalität beitrugen, die wir Bewußtsein nennen.

SOLONS GEIST

Ich für meinen Teil bin der Ansicht, daß jene sieben ihre Zeitgenossen auf keinen Fall erschöpfend repräsentieren können, da bereits der zeitlich nächste uns bekannte Dichter sich spektakulär von ihnen allen unterscheidet. Er ist der Morgenstern des griechischen Geistes und der Mann, der nach unserer Kenntnis ganz allein der Idee der Rechtsordnung menschlicher Verhältnisse zu wirklich präziser Bedeutung verhalf. Die Rede ist von dem Athener Solon, dessen öffentliche Erscheinung sich am Eingang des grandiosen sechsten Jahrhunderts v. Chr. - des Jahrhunderts der Thales, Anaximander und Pythagoras - abzeichnet. Es ist das Jahrhundert, in dem wir uns zum erstenmal geistig zu Hause fühlen können in der Gesellschaft von Menschen, deren Denkweise in etwa der unseren entspricht.

Das Tempo, in dem sich die griechische Kultur jetzt zur Hochblüte entfaltet, ist erstaunlich. Und an Solon, der am Anfang von alledem steht, ist erstaunlich allein schon sein Gebrauch des Wortes *noos*. Bei den Dichtern, die wir eben betrachtet haben, kommt es selten vor. Dagegen wird es in den (rund) 280 Zeilen, die uns von Solon überliefert sind, achtmal verwendet. Das entspricht der extrem hohen Wortfrequenz von 4,4 Promille. Der Befund läßt erkennen, daß wir es mit der vierten (subjektiven) Phase zu tun haben, in der die verschiedenen Hypostasen sich zur Einheit zusammenschließen. *Thymos* kommt bei Solon nur zweimal, *phrenes* und *etor* nur je einmal vor.

Aber auch das, was er inhaltlich über den *noos* zu sagen hat, ist die erste echte Aussage über den subjektiv bewußten Geist. Er spricht von solchen, deren *noos* nicht artios, das heißt intakt oder ein Ganzes, sei (Fr. 6). In bezug auf einen Wiedererkennungsakt eine völlig unmögliche Aussage! Fehlerhaft an einem schlechten Führer ist sein *noos* (Fr. 4): In seiner homerischen Bedeutung ließ das Wort keine moralischen Epitheta zu. Etwa mit 42 Jahren ist «eines Mannes *noos* in allem ausgebildet»: Mit Sicherheit betrifft dies nicht sein visuelles Wahrnehmungsvermögen. Und in den Fünfigern sind «*noos* und Redegabe auf der Höhe ihrer Kraft» (Fr. 27).

Ein anderes Fragment bezeichnet den Anfang eines echten Begriffs von persönlicher Verantwortlichkeit: Hier rät Solon den Athenern, die Schuld am eigenen Unglück nicht bei den Göttern, sondern bei sich selber zu suchen. Das steht in diametralem Gegensatz zum Geist der «Ilias». Und er fährt fort:

«Jeder von euch geht mit den Schritten eines Fuchses; euer aller *noos* ist chaunos [das heißt: porös oder schwammig oder zerfasert]: denn ihr achtet auf eines Menschen Zunge und wechselhafte Rede und niemals auf seine Taten» (Fr. 10). Weder Achilleus noch der erfindungsreiche Odysseus, und selbst der törichte Perses nicht (oder sein Bruder), hätten diese Ermahnung «verstanden».

Bewußtsein und Moralität wachsen auf einem Holz. Denn in Ermangelung von Göttern muß eine im Bewußtsein der Folgen seines Handelns gründende Moralität dem Menschen sagen, was er tun soll. Die *dike* oder Rechtssatzung der «Werke und Tage» ist bei Solon noch weiterentwickelt. Es ist nun das moralisch Richtige, das beim Ausüben der Regierungsmacht getroffen werden muß und das die Ausgangsbasis des Rechts und des rechtmäßigen Handelns abgibt. Zuweilen wird Solon noch eine Reihe von Aussprüchen zugeschrieben, die auch die bekannte Ermahnung zum «Maßhalten in allen Dingen» (*meden agan*) umfaßt. Passender zum vorliegenden Thema ist das noch berühmtere «Kenne dich selbst!» (*gnothi seauton*), für das manchmal Solon als Autor angegeben wird, das aber möglicherweise von einem seiner Zeitgenossen stammt. Auch dies wäre für den homerischen Helden etwas Unvorstellbares gewesen. Wie macht man das, sich selber kennen? Indem man einsam für sich Erinnerungen an die eigenen Handlungen und Gefühle in Gang setzt und sie zusammen mit einem Analogon «Ich» betrachtet, sie konzeptualisiert, in Charaktereigenschaften einteilt und einen narrativen Zusammenhang schafft, aus dem hervorgeht, wie man sich in dieser oder jener Situation wahrscheinlich verhalten wird. Man muß «sich selbst» wie ein Ding in einem imaginären «Raum» «sehen» - dies sind faktisch die autoskopischen Illusionen, wie wir sie in einem der Anfangskapitel (Seite 39 ff) genannt haben.

>; Mit einem Schlag sehen wir uns also ins moderne Zeitalter der Subjektivität versetzt. Wir können nur bedauern, daß die Literatur des siebten Jahrhunderts v. Chr. in solch spärlichem Umfang und so bruchstückhafter Form auf uns gekommen ist: das Auftauchen des subjektiven Bewußtseins in nahezu voll entfalteter Form bei Solon wirkt dadurch fast unverständlich, solange wir diesen Staatsmann und Dichter lediglich als Glied der griechischen Traditionskette begreifen. Doch um Solons Leben rankt sich eine Vielzahl von Legenden. Und mehrere von ihnen wollen wissen, er sei ein weitgereister Mann gewesen und habe sich, bevor er sich für den Rest seines Lebens in Athen niederließ, wo er den größten Teil seiner Gedichte verfaßte, in den Ländern Kleinasien umgetan. So ist zum mindesten die Mutmaßung gerechtfertigt, daß sein eigentümlicher Gebrauch des Wortes *noos* und die Verdinglichung von dessen Sinn zum imaginären Innenraum des Bewußtseins sich dem Einfluß der höherentwickelten Kulturvölker des Vorderen Orients verdanken.

Nicht zuletzt dank seinem Einfluß als überragender politischer Führer ist mit Solon der Operator Bewußtsein in Griechenland fest etabliert. Solon verfügt über einen inneren Raum, der *noos* heißt und in dem ein Analogon seiner selbst narrativiert, welches Handeln für das Volk *dike* oder rechtmäßig ist. Ist die Entwicklung erst einmal so weit gediehen, ist der Mensch erst einmal imstande, «sich selbst zu kennen», wie Solons Ratschlag lautet, imstande, in der linearen Dimension des Innenraums «Zeiten» zu addieren oder aneinanderzureihen, in sich selber «hineinzublicken» und seine Welt vor das «Auge» des *noos* zu stellen: dann sind die Götterstimmen - zum wenigsten im Alltagsleben - überflüssig. Sie sind an besondere Orte, die Tempel, und in besondere Personen, die Orakel heißen, abgeschoben worden. Und daß der neue einheitliche *nous* (so die endgültige Schreibweise), der sich die Funktionen der anderen Hypostasen einverleibt hatte, auf Erfolgskurs lag, wird nicht nur durch die gesamte nachfolgende Literatur, sondern auch durch die Neuorganisation des menschlichen Verhaltens und der Gesellschaft bezeugt.

Aber wir sind dem Gang unserer Geschichte vorausgeeilt. Denn in diesem hochbedeutenden sechsten Jahrhundert findet noch eine andere Entwicklung statt, und zwar eine, die an die weitere Zukunft eine gewaltige Hypothek an

Komplikationen vererben wird. Sie betrifft den altbekannten Ausdruck *psyche*, der bald auf unvorhersehbar neue Weise verwendet wird. Mit der Zeit beginnt er sich in Parallele zu *nous* zu setzen, bis *psyche* und *nous* dann beliebig miteinander vertauschbar gebraucht werden; gleichzeitig jedoch zeugt eine bestimmte Verwendungsweise von *psyche* jenes Bewußtsein des Bewußtseins, das hier am Anfang des Ersten Buches als falsches Bewußtsein vorgestellt wurde. Hinzu kommt noch, wie ich gleich plausibel zu machen versuchen werde, daß dieses neue Konzept ein fast kunstmäßiges Produkt der Begegnung zwischen griechischer und ägyptischer Kultur darstellt.

DIE ERFINDUNG DER SEELE

Von den hypostatischen Wörtern hat *psyche* als letztes die Komponente «innerer Raum» in seine Bedeutung aufgenommen. Das liegt, wie ich meine, an dem Umstand, daß *psyche* = Belebtheit sich für eine Metaphorisierung vom Behältnis-Typ erst anbot, nachdem die bewußte Spatialisierung der Zeit so weit fortgeschritten war, daß der Mensch jetzt ein Leben im Sinne einer Zeitspanne und nicht mehr nur Leben im Sinne von Atem und Blutstrom hatte. Was freilich die Weiterentwicklung von *psyche* zum Konzept der Seele angeht, so liegt sie durchaus nicht so klar auf der Hand.

Denn mehr als bei den anderen Hypostasen trifft man bei *psyche* auf verwirrend unterschiedliche Verwendungsweisen, die sich auf den ersten Blick gegen eine chronologische Ordnung sperren. In der überwiegenden Zahl der Fälle bedeutet das Wort, wie erwähnt, Belebtheit. Nach den homerischen Epen gebraucht beispielsweise Tyrtaios es in diesem Sinn (Frr. i o. i i) und ebenso Alkaios (Fr. 77 B). Und noch Euripides verwendet im fünften Jahrhundert v. Chr. den Ausdruck «seiner *psyche* zugetan sein» in der Bedeutung «am Leben hängen» («Iphigenie in Aulis», Vers 13 8 5). In manchen aristo-

telischen Schriften kommt *psyche* ebenfalls mit der Bedeutung «Belebtheit» vor, und dieser Wortgebrauch setzt sich fort bis in viele Stellen des Neuen Testaments. «Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte läßt seine *psyche* für die Schafe», heißt es im Johannesevangelium (io, i i). Jesus meinte hier nicht seinen Geist oder >seine Seele.

Nun aber der Dreiundzwanzigste Gesang der «Ilias»: Hier erscheint gleich zu Anfang (65 ff) dem Achilleus die *psyche* des toten Patroklos im Traum, und als der Träumer die Arme nach ihr ausstreckt, versinkt sie schwirrend in die Erde. In den gespenstischen Hadesszenen des Elften und Vierundzwanzigsten Gesangs der «Odyssee» ist *psyche* im gleichen Sinn gebraucht. Der Ausdruck meint in diesen Fällen fast das genaue Gegenteil von dem, was er in «Ilias» und «Odyssee» sonst bedeutet: nicht Leben, sondern was da ist, nachdem das Leben gewichen ist. Nicht was im Kampf als Blut aus den Wunden verströmt, sondern die Geist-Seele, die in den Hades einzieht - eine Auffassung, die der griechischen Literatur vor Pindar, also bis etwa um 500 v. Chr., sonst gänzlich unbekannt ist. Für sämtliche Autoren des achten und siebten Jahrhunderts v. Chr., die wir bisher erwähnten, ist die *psyche* niemals die Geistseele, sondern hat stets die ursprüngliche Bedeutung von Leben oder besser: Belebtheit.

Wir könnten die Etymologie des Wortes *psyche* drehen und wenden, wie wir wollen, es würde nicht helfen, die zwei grell dissonanten Bedeutungen - eine mit Grundbezug auf den Zustand der Lebendigkeit, die andere mit Bezug auf den Zustand des Todes - miteinander in Einklang zu bringen. Als naheliegender Schluß bietet sich an, die von der ursprünglicheren und geläufigeren Bedeutung so unvermittelt abweichende Verwendungsweise bei Homer auf das Konto von Interpolationen aus sehr viel späterer als der Entstehungszeit des eigentlichen Rahmengedichts zu schreiben. Und in der Tat deckt sich dies mit der innerhalb der Homerforschung mehrheitlich akzeptierten und mit ausgiebigerem Beweismaterial, als wir hier zitieren könnten, abgestützten Meinung. Da die fragliche Bedeutung von *psyche* hernach erst wieder bei Pindar auftaucht, dürfen wir ziemlich sicher davon ausgehen, daß die vom Hades und den in seinem Schatten weilenden Seelen handelnden Stellen zu irgendeinem Zeitpunkt im sechsten Jahrhundert nicht allzu lange vor der Blüte Pindars in die homerischen Epen interpoliert wurden.

Die Frage, die sich jetzt stellt, lautet: Woher dieses dramatisch veränderte Konzept von *psyche*, und auf welchem Weg hat es sich eingeführt? Wir wollen sofort klarstellen, daß hier einzig und allein von der Anwendung der alten Bezeichnung für Leben auf das, was nach dem Tod weiterlebt, und sein Für-sich-Sein gegenüber dem Körper die Rede ist. Der Tatbestand des Weiterlebens als solcher steht nach allem, was wir in vorausgegangenen Kapiteln erfahren haben, nicht in Frage. Nach der Theorie der bikameralen Psyche konnte die halluzinierte Erscheinung eines Menschen, der irgendeine Autoritätsposition genoß, dessen Tod überdauern: ein alltäglicher Vorgang. Daher rührt ja auch der nahezu universell verbreitete Brauch, die Toten mit Nahrung zu versorgen und ihnen Lebenszubehör mit ins Grab zu geben.

Ich sehe mich nicht in der Lage, für die aufgeworfene Frage eine restlos zufriedenstellende Antwort anzubieten. Mit Sicherheit jedoch ist wenigstens ein Teil der Antwort im Einfluß jener sagenumwobenen Monumentalgestalt der Antike mit Namen Pythagoras zu suchen. Von Pythagoras, dessen Blütezeit in die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. fällt, nimmt man an, daß er wie Solon verschiedene Länder Kleinasien und vor allem Ägypten bereist habe. Danach gründete er in der griechischen Pflanzstadt Kroton in Unteritalien eine Art mystischer Geheimgesellschaft. Ihre Angehörigen verscriben sich dem Studium der Mathematik, einer vegetarischen Lebensweise und einem unbeirraren Analphabetismus: Eine Sache aufzuschreiben galt bereits als der erste Schritt zu ihrer Verfälschung. Unter den Lehren dieser Gruppe oder jedenfalls dem, was uns davon aus dritter Hand von späteren Autoren überliefert ist, befand sich auch die von der Seelenwanderung. Nach dem Tod geht die Seele des Menschen in den Körper eines neugeborenen Kindes oder Tieres über und lebt solchermaßen ein neues Leben.

Herodot ist bespöttelt worden für seinen Kommentar, Pythagoras habe diese Lehre in Ägypten aufgelesen. Akzeptiert man jedoch die Theorie der bikameralen Psyche, so hat man keine Schwierigkeiten, den Ursprung der Seelenwanderung in den Vorstellungen der Ägypter auszumachen. Nach meiner Meinung handelt es sich um eine griechische

Fehlinterpretation der Funktionen des *ba*, der, wie wir im Zweiten Kapitel des Zweiten Buches (Seite 238) gesehen haben, oftmals den Anschein einer leiblichen Materialisation des *ka*, das heißt der nach dem Tod halluzinierten Stimme, hat. Der *ba* wies häufig Vogelgestalt auf. Nun hatte aber das Griechische keine Wörter für *ka* (außer Gott - im gegebenen Zusammenhang eindeutig unpassend) und *ba*, ja überhaupt keine Bezeichnung für ein «Leben», das aus einem stofflichen Körper in einen anderen übergehen konnte. Also wurde *psyche* in diesen Dienst gepreßt. Alle Erwähnungen der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung gebrauchen *psyche* in dieser neuen Bedeutung: als für-sich-seiende Entität, die von einem Körper in einen anderen überzuwechseln vermag, wie es in Ägypten den halluzinierten Stimmen gegeben war.

Genaugenommen ist aber damit die aufgeworfene Frage nicht beantwortet. Denn was wir hier haben, sind ja keine kraftlosen abgeschiedenen Seelen, die klagend in einer Unterwelt umherschweifen und dampfendes Blut aufsaugen, um wieder zu Kräften zu kommen - wie es die ausdrucksstarke Episode schildert, die als Elfter Gesang nachträglich in die «Odyssee» interpoliert wurde. Aber immerhin gleichen sich pythagoreische und odysseische *psyche* insofern, als sie beide ein Etwas am Menschen sind, das sich beim Tod verselbständigt und vom Körper trennt. Bei der Auffassung von den *psychai* im Hades könnte es sich um eine Kombination der pythagoreischen Lehre mit der dem griechischen Altertum zugehörigen Auffassung von den Toten in ihren Gräbern handeln.

Diese ganze eigenartige Entwicklung, die da im sechsten Jahrhundert v. Chr. stattfand, ist von äußerster Wichtigkeit für alle spätere Psychologie. Denn dieses Umbiegen der Bedeutung von *psyche* = Belebtheit zu *psyche* = Seele ging mit kompensatorischen Veränderungen in anderen lexikalischen Bereichen Hand in Hand, wie das infolge der enormen Kräftespannung, die innerhalb des Ausdrucksrepertoires einer gesprochenen Sprache herrscht, immer unvermeidlich ist. Das Wort *soma* hatte zuvor Leichnam oder Leblosigkeit bedeutet, strukturell-funktional also den Gegensatz zu *Psyche* qua Belebtheit. Während aus *Psyche* jetzt die Seele wird, bleibt die strukturelle Relation erhalten, so daß *soma* die Bedeutung von Körper annimmt. Und damit ist der Leib-Seele-Dualismus, die vorgeblich separaten Daseinsformen von Geist und Körper, institutionalisiert.

Aber damit ist die Sache nicht zu Ende. Bei Pindar, Heraklit und anderen Autoren um die Wende des sechsten zum fünften Jahrhundert v. Chr. beginnen *Psyche* und *nous* ineinander überzugehen. Der Seelenraum des subjektiven Bewußtseins und sein Bewohner, das Selbst, bilden jetzt den Gegensatz zum stofflichen Körper. Kulte um diese staunenerregende Geschiedenheit von *Psyche* und *soma* schießen wie Pilze aus dem Boden. Sie stimuliert die neue Bewußtheitserfahrung und dient zugleich als deren Erklärung, was wiederum darauf hinausläuft, diese Bewußtheitserfahrung in ihrer Existenz zu bekräftigen. Die ihrer selbst bewußte *Psyche* findet sich im Körper eingekerkert wie in einem Grab. Sie wird zum Gegenstand blauäugiger Wortgefechte. Wo haust sie? Die einen weisen ihr diesen, die anderen jenen Ort im Körper oder außerhalb als Wohnsitz zu. Woraus besteht sie? Der eine sagt Wasser (Thales), der andere Blut, Luft (Anaximenes), Atem (Xenophanes), Feuer (Heraklit) oder was auch immer: jedenfalls ist zu sehen, daß die Wissenschaft der Psychologie ihre ältesten Wurzeln in einem Morast von Pseudoproblematik hat.

Damit also hat der Leib-Seele-Dualismus, die zentrale Denkschwierigkeit in der gesamten Bewußtseinsproblematik, zu seiner langen gespenstischen Laufbahn durch die Geschichte angesetzt: Platon wird ihn demnächst fest am Ideenhimmel verankern, dann wird er in die Gnostik und die großen Religionen eingehen und auch vor der angemaßten Gewißheit eines Descartes nicht haltmachen, um schließlich die moderne Psychologie mit einem ihrer großen Scheinprobleme heimzusuchen.

Dieses Kapitel ist lang und diffizil geraten. Das Resümee läßt sich am besten in einer Metapher geben. Eingangs stellten wir fest, daß die Archäologen, nachdem sie den Staub der Jahrhunderte von den Keramikscherben aus der Epoche der Dorischen Wanderung gebürstet hatten, anhand des Wechselspiels von Kontinuität und Varianz ein Dependenzschema zwischen den einzelnen Fundstätten aufzustellen und damit zugleich ein kompliziertes Muster von Wanderungswellen dingfest zu machen vermochten. In gewissem Sinn haben wir im Lauf dieses Kapitels das gleiche im Sprachbereich getan. Wir haben die Bruchstücke aus dem Wortschatz der Zeit, die nach und nach zur Bezeichnung dieser oder jener Mentalfunktion dienten, aufgenommen und durch Vergleich ihrer von Text zu Text variierenden Bedeutungsfelder nachzuweisen versucht, daß in jener in historisches Dunkel gehüllten Zeit, die auf den Einfall der Dorer in Griechenland folgte, ein komplizierter Wandel der Mentalität stattfand.

Man glaube nun aber ja nicht, es habe sich lediglich um einen Sprachwandel gehandelt. Sprachwandel ist Begriffswandel, und Begriffswandel ist Verhaltenswandel. Die gesamte Geschichte der Religionen, der Politik, ja sogar der Wissenschaft gibt lauthals Zeugnis davon. Ohne solche Wörter wie «Seele», «Freiheit» oder «Wahrheit» würde das Schauspiel der menschlichen Geschichte andere Rollen und andere Höhepunkte aufweisen. Und dies gilt nicht minder auch für jene Wörter, die wir als vorbewußte Hypostasen bezeichneten und die im Lauf jener wenigen Jahrhunderte durch Vermittlung des generativen Prozesses der Metaphernbildung zu dem einen Operator «Bewußtsein» zusammentreten.

Hier endet meine Darstellung der Geschichte des griechischen Bewußtseins, soweit sie in diesem Buch vorzutragen war. Zu dem Thema ließe sich noch mehr ausführen, etwa wieso die zwei nichtstimulusgebundenen Hypostasen die anderen überflügelten oder wieso *nous* und *Psyche* von späteren Autoren, wie Parmenides und Demokritos, fast synonym gebraucht werden konnten und dann mit der Erfindung des *logos* sogar neuen metaphorischen Tiefsinn hinzugewannen; auch über die Formen des Wahren, Guten, Schönen wäre manches zu sagen.

Doch das soll einer anderen Studie vorbehalten bleiben. Ungeachtet des Scheingebildes der Seele ist das subjektive Bewußtsein der Griechen aus Gesang und Dichtung geboren. Von diesem Ursprung aus geht es seinen eigenen historischen Weg: zu den narrativierenden Introspektionen eines Sokrates und den spatialisierten Klassifikationen und

Analysen eines Aristoteles, um von hier aus in das hebräische, alexandrinische und römische Denken zu gelangen. Und von dort aus weiter in die Geschichte einer Welt, die seinethalben eine irreversible Wandlung erfuhr.

1 V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors: An Archaeological Survey*, c. 1200-c. 1000 B.C., Oxford: Clarendon Press 1964.

2 Professor A. D. H. Adkins hat diese Zusammenziehung der verschiedenen Ausdrücke für «Geistiges» dargestellt in seinem Buch *From the Many to the One*, Ithaca: Cornell University Press 1970.

3 Einatmung bezeichnet hier die Phase vom Beginn des Atemholens bis zum Beginn des Ausstoßens der Luft, schließt also die Zeit, während welcher die Luft einbehalten wird, mit ein. Die angegebenen Werte sind aus verschiedenen Quellen kompiliert. Vgl. Robert S. Woodworth, a. a. O. (Fußnote auf Seite 59) S. 264.

4 Mario Ponzio, *La misura del decorso di processi psichici eseguita per mezzo delle grafiche del respiro*, *Archives Italiennes de Psicologia* 1/1920-1921, S. 114-238.

5 Ludwig Braun, *Herz und Angst*, Wien: Deuticke 1932, S. 14 und passim.

6 Howard E. Ruggles, *Emotional Influence on the Gastro-Intestinal Tract*, *California and Western Medicine* 29 / 1928, S. 221-223.

7 Und da der Magen rhythmische Bewegungen ähnlich wie das Herz ausführt, werden beide manchmal miteinander verwechselt, so wenn in des verwundeten Löwen *kradie* sein starkes *etor* stöhnt (*Ilias* 20, 169).

8 Im Gegensatz zu meiner These steht ferner die Stelle 15, 80f, wo Heras Schnelligkeit verglichen wird mit der Schnelligkeit von eines Mannes *nous*, der sich in seinen *phrenes* an Orte wünscht, die er vor langer Zeit auf seinen Wanderungen besucht hat. Zur Ausgefallenheit einer derartigen Wendung bei Homer vgl. Walter Leaf, a. a. O. (Fußnote auf Seite 106), S. 257. Es handelt sich hier ganz offenkundig um eine nachträgliche Interpolation.

9 S. Benton, zitiert nach T. B. L. Webster a. a. O. (vgl. Fußnote auf Seite 104), S. 138.

10 Daß freilich der Ursprung dieser neuen Vorstellung von einem gottgesandten Recht eine halluzinierte Sendbotin des Zeus sein könnte, deutet sich an, wenn es von Dike heißt, daß sie weint und klagt, wenn Menschen sich bestechlich zeigen und übel tun (z. B. f). Meine Etymologie des Wortes *dike* weicht von der geläufigen ab.

11 Fr. 2 in der Loeb-Ausgabe (*Lyra Graeca*, hg. von J. M. Edmonds, London: Heinemann 1928). Alle Quellenangaben bis zum Kapitelende beziehen sich auf diese Ausgabe, und zwar entweder auf den erwähnten Band *Lyra Graeca* oder die Parallelbände *Elegy and Iambus* i u. z (ebenfalls hg. von J. M. Edmonds, London: Heinemann 1931).

12 Nach der (um 200 n. Chr. aus älteren Quellen kompilierten) *Anthologia Palatina*. Vgl. Edmonds' *Elegy and Iambus* z (Fußnote auf Seite 343), S. 97.