

DIE ENTDECKUNG DER SCHWÄCHE DES GEISTES

Christian Strub (Hildesheim)

Statt über die Vieldeutigkeit des deutschen Wortes 'Geist' (und ihre größtenteils unheilvolle politisch-praktische Ausbeutung) zu räsionieren, will ich auf ein kleines Theoriestück bei Platon (*Staat* IV, 436a8-441c3) hinweisen, mit dem das Drama der abendländischen Rationalität -- wie unser Geist (*lógos*) unser Handeln bestimmen kann -- eine neue Wendung nimmt: seine Lehre von der Dreiteilung der Seele, bezüglich derer Günther Patzig gesagt hat, daß noch "das Modell, das Sigmund Freud von dem Zusammenwirken und Gegeneinanderwirken von Es, Ich und Überich entworfen hat", zeige, "daß bis in unsere Tage eine Drei-Instanzenlehre für den Aufbau der menschlichen Persönlichkeit und zur Erklärung des moralisch relevanten Handelns jedenfalls in irgendeinem Sinne auf eine Phänomenbasis bezogen ist, die auch Platon vor Augen gehabt haben dürfte". Mit der Lehre von der Dreiteilung der Seele entdeckt Platon die fundamentale Schwäche des menschlichen Geistes.

Wenn Euripides seine Medea sagen läßt: "Wohl fühl ich, welchen Greuel ich vollbringen will, // Doch stärker als mein Denken ist die Leidenschaft, // Die stets den Sterblichen die größten Übel bringt". (Euripides, *Medea* 1078-1080), dann rekurriert er auf ein Modell vom inneren Selbst, das gesteuert ist von der Metaphorik des Kampfes zwischen zwei Kräften, die beide potentielle Gewinner oder Verlierer sind: Denken, Geist, Vernunft auf der einen, Leidenschaften, Affekte, Begierden auf der anderen Seite. Dieses Modell ist ein Antwortversuch darauf, wie mit der Differenz zwischen dem, was jemand tun *will* und dem, was jemand tun *soll*, umzugehen ist. Seit den beiden Homerischen Epen wird diese Differenz als jedes menschliche Handeln bestimmend konstatiert und mittels eines Zweiteilungsmodells der Seele konzeptualisiert: die Gesamtheit der Motive, die ein Handeln ohne Rücksicht auf andere Personen bewirken -- die rein selbstbezogenen, egoistischen Handlungsmotive --, wird oft *thymós* genannt, die Gesamtheit der Handlungsmotive, die ein Handeln unter Berücksichtigung anderer Personen bewirken -- die sozialen Handlungsmotive --, wird meistens *nóos* genannt. Zwei dramatis personae also. (Dies ist eine stark vereinfachende Pointierung der Quellenlage.) Damit werden zum einen die unterschiedlichsten sozial konflikträchtigen Handlungssituationen unter der Wollen-Sollen-Differenz kategorisiert, zum anderen bestimmte Handlungen erklärt -- nämlich so, daß eine Person etwas getan hat, was sie zwar tun wollte, aber nicht sollte, oder umgekehrt: etwas getan hat, was sie tun sollte, aber nicht tun wollte; beides wird mittels der Kampfmetaphorik so beschrieben, daß ihr *nóos* mit ihrem *thymós* kämpft (*máchetai*) und daß ihr *nóos* oder ihr *thymós* über die jeweils andere Instanz gesiegt hat, d.h. ihn jetzt beherrscht (*niká* und *krateî*). Weiterhin werden die Handlungen normiert: Wenn der *nóos* den *thymós* besiegt hat und damit beherrscht, ist das daraus resultierende Handeln gut, im umgekehrten Fall schlecht. Bei Demokrit heißt es

deshalb: "Gegen den *thymós* anzukämpfen (*thymó máchesthai*) ist zwar schwer; aber Sache des Mannes, des wohl überlegenen, ist es, den Sieg zu gewinnen (*krateín*)" (B 236), und thetisch bei Chilon: "Beherrsche den *thymós* (*thymoú krateí*)" (Diels-Kranz Bd. 1, 63). Der Sieg des *nóos* über den *thymós* wird spätestens bei den Sophisten, also in der Mitte des 5. Jhds. v. Chr., mit dem Terminus 'Selbstbeherrschung' (*egkráteia*) -- fixiert. Das *egkráteia*-Modell ist *das* prominente Modell, das die Differenz zwischen Wollen und Sollen thematisiert -- und nicht nur in der griechischen Philosophie: "Keine Rede ist in der Philosophie und auch im täglichen Leben üblicher", schreibt David Hume, "als die Rede von dem Kampf zwischen Affekt und Vernunft. Dabei gibt man der Vernunft den Vorzug, und behauptet, daß die Menschen nur insoweit tugendhaft seien, als sie sich ihren Geboten fügen. Jedes vernünftige Geschöpf, sagt man, soll seine Handlungen nach seiner Vernunft einrichten; wenn irgendein anderes Motiv oder Prinzip die Leitung seines Tuns beansprucht, so soll es dieses Motiv so lange bekämpfen, bis dasselbe völlig unterdrückt ist oder wenigstens mit jenem höheren Prinzip sich in Einklang gesetzt hat. Auf dieser Denkweise scheint in der Regel die Moralphilosophie, die alte und moderne, zu beruhen." (*Treatise on Human Nature* [1739/40], II,3,3)

Das *egkráteia*-Modell wird in dem Moment fraglich, in dem die mit ihm vorgenommene Normierung menschlichen Handelns zweifelhaft wird. Angezweifelt wird die Evidenz der Behauptung, daß gerade dasjenige Handeln gut sei, das, weil der *nóos* geiegt hat, die faktisch geltenden sozialen Normen der jeweiligen sozialen Gruppe erfüllt. Diese Evidenz aufgekündigt zu haben, ist das kaum zu überschätzende Verdienst der griechischen Sophistik. Die einfachste Negation des *egkráteia*-Modells kehrt die ihm implizite Normierung menschlichen Handelns einfach um: nicht mehr das Handeln, das die soziale Norm erfüllt, ist gut, sondern das Handeln, das ausschließlich der Befriedigung egoistischer Bedürfnisse dient. Kallikles' Behauptung, es sei unsinnig, "sich selbst einen Herrn (*despótes*) zu setzen, nämlich des großen Haufens Gesetz, Geschwätz und Gericht" (Platon, *Gorgias* 492b7) spielt den *thymós* als die natürliche Ordnung von Handlungsmotiven aus gegen die bloß kulturellen und deshalb dem Handelnden eigentlich fremden und von der sozialen Gruppe aufgezwungenen Motive des *nóos*. Sokrates hat den selben Zweifel an der Evidenz des *egkráteia*-Modells wie die Sophisten, negiert es aber aus einem ganz anderen Grund. Es soll hier die Frage unbeantwortet bleiben, was ihn zu der Annahme bewogen hat, daß es so etwas wie 'das Gute' (*tò agathón*) gibt, das nicht reduzierbar ist auf ein 'gut für mich' -- aber ebensowenig auf ein 'gut für die faktisch existierende soziale Gruppe'. Jedenfalls wird in dem Moment, in dem mit der Existenz von 'dem Guten', einem Guten *an sich*, gerechnet wird, eine neue Differenz im Bereich dessen, was getan werden soll, entdeckt: Motivkonflikte können nämlich nicht mehr nur dann entstehen, wenn es eine Differenz gibt zwischen dem, was getan werden will und dem, was getan werden soll, sondern auch dann, wenn das, was getan werden soll und auch getan werden will, eben nicht gut -- und das meint jetzt: gut an sich -- ist. Das sokratische Skandalon liegt in seiner Behauptung, es gebe eine Instanz, die beurteilen kann, welche Normen gut an sich sind und welche nicht. Sokrates nennt diese Instanz *daimónion*; dieses *daimónion*, nicht faktische soziale Gepflogenheiten wie Sitte, Brauch, Gesetz und Religion, ist die Instanz, die letztlich über die Güte einer Handlung entscheidet. Bei Sokrates wird somit nicht die Ordnung der Handlungsmotive des *thymós* als natürliche gegen die kulturelle Ordnung der Handlungsmotive des *nóos* privilegiert; beide werden vielmehr in Verbindung gebracht mit einer dritten Ordnung von Handlungsmotiven, denjenigen nämlich, die sich als

gut an sich begründen lassen (dieses Gründeliefern heißt bei Sokrates *lógon didónai*). Was Sokrates somit in den abendländischen Diskurs einführt, ist das Konzept des autonomen, und d.h. weder in die Triebnatur noch in die faktische Sozialität von Handelnden eingebetteten menschlichen *lógos*, seinem Geist, seiner Vernunft.

Auf diese Problemlage antwortet Platon. Für ihn entsteht die Schwierigkeit, Sokrates' Entdeckung einer dritten Ordnung von Handlungsmotiven, nämlich der durch den *lógos* begründeten, zu berücksichtigen -- und zwar *ohne* auf die im vorsophistischen *egkráteia*-Modell thematisierte Differenz zwischen den beiden anderen Ordnungen von Handlungsmotiven -- also der Differenz zwischen egoistischen und sozialen -- zu verzichten. Dieser Zusatz ist entscheidend, denn sonst hätte Platon das vorsophistische *egkráteia*-Modell einfach so modifizieren können, daß auf der einen Seite die vernünftigen Handlungsmotive, auf der anderen Seite die egoistischen und sozialen zu stehen kommen. Diese einfache Lösung schlägt Platon aus, und zwar aufgrund einer Entdeckung, mit der das Drama der abendländischen Rationalität eine neue Wendung nimmt: der Entdeckung der prinzipiellen Schwäche derjenigen Kraft, die in der von Sokrates entdeckten dritten Ordnung von Handlungsmotiven waltet. Diese Entdeckung wird von ihm nicht explizit dargestellt; auf sie wird man vielmehr erst dann aufmerksam, wenn man auf die Metaphorik achtet, mit der er das Wirken der autonomen Vernunft beschreibt: diese Vernunft *kann nicht kämpfen*. An den einschlägigen Stellen wird ihr Wirken mit Prädikaten aus einem ganz anderen Bereich beschrieben: "überlegen" (*logízein*), "beraten" (*bouleúein*) und "befehlen" (*keleúein*). Platon begeht also nicht den Fehler, den Hume im Anschluß an die eben zitierte Stelle an der Praktischen Philosophie so scharf kritisiert, wenn er schreibt: "Und da die Vernunft allein niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch nicht imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgendeinem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten. Es ist ausgeschlossen, daß die Vernunft [...] die Verhinderung unseres Wollens anders vollbringe, als dadurch, daß sie uns einen Impuls nach der unserem Affekt entgegengesetzten Richtung gibt [...] Es erscheint demnach als das Prinzip, welches unserem Affekt entgegentritt, nicht die Vernunft selbst; dies Prinzip wird nur im uneigentlichen Sinne so genannt. Wir drücken uns nicht genau und philosophisch aus, wenn wir von einem Kampf zwischen Affekt und Vernunft reden."

Das hat aber desaströse Konsequenzen für das *egkráteia*-Modell. Angenommen, in ihm gelten als die beiden entgegengesetzten Instanzen das Vernünftige -- nicht im Sinn der sozialen Normbefolgung, sondern im sokratischen Sinn als autonom -- und das Unvernünftige -- das, was sowohl die egoistischen als auch die sozialen Handlungsmotive umgreift. Dann bricht das *egkráteia*-Modell zusammen, denn es ist wesentlich von der Kampfmetaphorik bestimmt. Unter der Voraussetzung aber, daß die Vernunft nicht kämpfen, sondern nur überlegen, beraten und befehlen kann, ist es unmöglich, daß jemals ein Kampf zwischen ihr und dem Unvernünftigen stattfindet. Eine Ablehnung der für das *egkráteia*-Modell zentralen Metaphorik des Kämpfens und Siegens muß entweder zur Aufgabe des Modells führen -- eine Konsequenz, die sowohl eine bestimmte Gruppe der Sophisten als auch Sokrates gezogen haben. Oder aber es muß ein modifiziertes Modell erstellt werden, in dem die Schwäche des autonomen menschlichen *lógos* zwar erhalten bleibt, es aber nicht unmöglich ist, daß er im Kampf zwischen Handlungsmotiven doch eine Rolle spielt. Letzteres tut Platon. Beschreibt man diese Modifizierung strukturell, so gibt es in der Seele

zwei kämpfende Parteien und eine Instanz, die der einen kämpfenden Partei sagt, was sie zu tun hat, indem sie befiehlt und berät. So hat man ein dreigeteiltes Modell vom inneren Selbst: einen Teil, der die unvernünftigen Handlungsmotive umfaßt (dieser ist in der platonischen Terminologie das *epithymetikón*), die Affekte, Leidenschaften, Begierden, einen zweiten Teil, der die vernünftigen Handlungsmotive umfaßt (dieser ist das *thymoeidés*), das, was man im Deutschen mit "das Mutartige", "Wille" übersetzt hat, und einen dritten Teil, der dem zweiten sagt, was als vernünftiges Handlungsmotiv gelten soll (dieser ist das *logistikón*), der Geist, die Vernunft. Die ersten beiden Teile kämpfen miteinander, der dritte Teil kämpft nicht, sondern berät nur den zweiten Teil. Nicht mehr zwei, sondern drei dramatis personae also.

Diese Lösung wäre aber ein bloßer terminologischer Trick, mit dem die kaum zu unterschätzende Entdeckung der Schwäche des autonomen menschlichen Geistes dadurch verschönt wird, daß gleichsam eine prästabilisierte Harmonie zwischen zweitem und drittem Seelenteil waltet: das *thymoeidés* wäre nichts anderes als die praktische Doppelung des *logistikón*, weil es immer genau das tut, was das *logistikón* ihm befiehlt und gar nichts anderes tun kann. Will man die Entdeckung der Schwäche des menschlichen Geistes fruchtbar machen, dann muß dem *thymoeidés* die Möglichkeit zugesprochen werden, auch gegen die Ratschläge des *logistikón* zu handeln. Es muß also eigene Wollensobjekte des *thymoeidés* geben: Diese können nicht einfach bestimmt werden als dasjenige, was das *logistikón* als vernünftig zu tun vorgibt. Das *thymoeidés* ist, wie die einschlägigen Stellen zeigen, "ehrliebend" (*philótimos, philódoxos, timès erastés*), aber auch "prahlerisch" (*alázon*) und "anmaßend" (*authádes*); es strebt also von sich aus nach sozialer Anerkennung. Der entscheidende Punkt ist nun, daß dieses Streben nach sozialer Anerkennung sich nicht immer decken muß mit dem, was das *logistikón* als vernünftig vorgibt. Wenn Platon der Versuchung des formalen Tricks einer umstandslosen Einheit von Agieren des *thymoeidés* und Beraten des *logistikón* nicht erliegen will, muß er die Möglichkeit eines Konflikts zwischen Streben nach sozialer Anerkennung und autonomer Rationalität behaupten.

Soweit die strukturelle Transformation des vorsophistischen *egkráteia*-Modells im platonischen Dreiteilungsmodell der Seele. Dieses Dreiteilungsmodell hat nun außerdem eine historische Dimension. Mit der Behauptung der Möglichkeit eines Konflikts zwischen sozial eingebetteter und autonomer Vernunft transformiert Platon nämlich nicht einfach das vorsophistische *egkráteia*-Modell, sondern thematisiert es als historisch aufgehobenes. Im vorsophistischen *egkráteia*-Modell konnte die in der Instanz des *nóos* liegende Vernünftigkeit nur als Erfüllung der faktisch gültigen sozialen Normen gedacht werden, also eben nicht als autonom, sondern immer nur als sozial eingebettet. Nicht von ungefähr bestimmt Platon als Wollensobjekt des *thymoeidés* den Ruhm und die Ehre -- sind sie doch *die* zentralen Werte der vorsophistischen griechischen Gesellschaft im Bereich sozialer Anerkennung, für die Eric R. Dodds den Begriff der 'shame-culture' geprägt hat; und so charakterisiert Platon das *thymoeidés* an mehreren Stellen durch den Begriff der Scham (*aidós*). Er geht sogar so weit, dieses Streben nach Ruhm und Ehre zu naturalisieren: "Denn das kann ja einer schon an den Kindern sehen, daß sie, nur eben geboren, schon voll Eifers (*thymós*) sind [...]. Und auch bei den Tieren kann man sehen, was du meinst, daß es sich so verhält." (*Staat* 441a7-b3) Platon fährt fort: "Und außerdem wird auch das Homerische [Wort] Zeugnis davon geben, das: 'Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den

Worten" (*Odyssee* 20, 17). Die vorsophistische griechische Gesellschaft ist von einem nachsophistischen Standpunkt aus in einem quasinaturalen Zustand befangen, weil sie nur einen Vernunftbegriff kennt, der über die Explizierung des natürlichen Sozialtriebs nicht hinausgeht: Die faktische Normstruktur dieser Gesellschaft ist das Schicksal ihrer Mitglieder. Die Trennung zwischen einer sozial absorbierten und einer autonomen Rationalität und die Behauptung eines möglichen Konflikts zwischen beiden ist die Anerkennung der sophistisch-sokratischen Kritik am alten *egkráteia*-Modell und die Übernahme der sokratischen Option für den autonomen menschlichen *lógos*. Das Festhalten an der Autonomie des menschlichen Geistes ist für Platon zugleich die Entdeckung seiner fundamentalen Schwäche.