

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

DISSE, JÖRG, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*. Von Platon bis Hegel. Darmstadt: Primus 2001. 311 S., ISBN 3-89678-412-9.

Nach Disse (= D.) gründet die Metaphysik „in einer Grundfrage, die grundsätzlicher nicht gestellt werden kann“ (14), der Frage nämlich nach dem „nicht weiter hinterfragbaren Grund der Dinge“ (15). Diese Frage dient ihm auch als Leitfaden seiner eigenen Darstellung der abendländischen Metaphysikgeschichte, die er entsprechend den drei großen Epochen der abendländlichen Philosophie- und Geistesgeschichte in drei Teile gliedert. Der erste Teil behandelt die antike Metaphysik, deren Proprium D. paradigmatisch an dem Denken von Platon, Aristoteles und Plotin verdeutlicht; der zweite Teil widmet sich der mittelalterlichen Philosophie, als deren Repräsentanten D. Augustinus, Thomas von Aquin und Ockham behandelt; der dritte Teil beschäftigt sich mit der neuzeitlichen Metaphysik, deren Intention er an den Denkwürfen von Descartes, Kant und Hegel erläutert. Auf die Behandlung „wichtige(r) Gestalten der Metaphysik nach Hegel“ (16) verzichtet er, statt dessen gibt er am Ende seines Buches einen kurzen Überblick über die nachhegelsche Metaphysikkritik.

Die Grundfrage der antiken Metaphysik lautet nach D.: „Was ist das der Wirklichkeit zugrundeliegende Sein?“ (73). Die Antwort auf diese Frage fällt bei Platon anders aus als bei den vorsokratischen Philosophen. Denn Platons zentrale These lautet: „Nicht das Wasser, die Luft, die Zahl oder der Logos liegen den Dingen zugrunde, sondern ... die Ideen“ (22). Platon verlegt also das „Zugrundeliegende in einen von der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit völlig getrennte und damit transzendente Ideenwelt“ (73). Das unterscheidet ihn von Aristoteles. Auch für diesen ist zwar die Metaphysik „zum Teil Theologie, d. h., sie bezieht sich auf ein übersinnliches, höchstes Seiendes“ (ebd.). Zunächst jedoch beantwortet er die Frage nach dem Grund durch den Hinweis auf die Substanz. Im Bereich der ‚metaphysica generalis‘, in dem es „um die ersten Prinzipien des Seienden im Allgemeinen“ (93) geht, stellt die Substanz nämlich das erste Prinzip dar. In einem zweiten Schritt fragt Aristoteles dann – und damit geht er von der ‚metaphysica generalis‘ über zur ‚metaphysica specialis‘ – „Gibt es unter den Substanzen eine hervorgehobene, welche die allererste Ursache der Wirklichkeit ist?“ (ebd.). Aristoteles' positive Antwort auf diese Frage führt zu einer Differenzierung seiner Substanzkonzeption, insofern den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen im Bereich der sublunaren Welt und der Himmelskörper die nicht aus Materie und Form zusammengesetzte göttliche Substanz gegenübertritt.

D. läßt auch keinen Zweifel daran, daß Aristoteles derjenige von allen antiken Denkern ist, „dessen Gottesvorstellung am eindeutigsten mit dem Gottesverständnis des griechisch-antiken Polytheismus bricht“ (99). Obwohl es so aussieht, „als trete bei Aristoteles an die Stelle der vielen Götter wirklich eine einzige Gottheit“, so gilt es freilich nach D. auch zu bedenken, daß dieser Gott des Aristoteles „in seiner völligen Beziehungslosigkeit ... etwas Abstraktes“ (ebd.) bleibt. Denn „für die Welt ist er nichts als ein kosmisches Prinzip“, das als solches zwar „auch ein Gegenstand der Verehrung für Aristoteles“ ist, aber „da von diesem Gott keine Gegenliebe zu erwarten ist, fehlt das Wesentliche für eine konkrete, religiöse Beziehung“ (ebd.).

Charakteristisch für Plotins Denkansatz, dessen Auswirkungen auf die Philosophiegeschichte des Mittelalters und der Neuzeit „denen von Platon und Aristoteles nicht nachstehen“ (102), ist, daß hier „die gesamte Wirklichkeit mit vielleicht einmaliger Stringenz auf ein Absolutes hingeeordnet konzipiert wird“ (ebd.), so daß Ontologie und Theologie eine bruchlose Einheit bilden. Insofern bei Plotin die Vernunftkenntnis nur eine „Zwischenstufe zwischen sinnlicher Wahrnehmung und einer übervernünftigen mystischen Einigung“ (114) darstellt, kommt es hier nach D. zu einem Selbstüberstieg

der antiken Philosophie. Denn für Plotin ist „nicht mehr das Bestimmte (der Formen) ... das Höchste, sondern die alle Bestimmbarkeit übersteigende Einheit des unterschiedslos Einen“ (ebd.).

Für das mittelalterliche Denken gilt nach D., daß es im wesentlichen die begrifflichen Systeme des Altertums übernimmt und sich um eine Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Denken bemüht. In diesem Zusammenhang stellt sich für die Metaphysik vor allem die Frage nach ihrem Verhältnis zur Theologie. Die drei Vertreter der mittelalterlichen Metaphysik, die D. behandelt, verkörpern drei grundsätzliche Möglichkeiten, wie ein solches Verhältnis gedacht werden kann. Denn „mit Augustinus ist ein Modell gegeben, in dem Metaphysik und Theologie untrennbar ineinander greifen, Thomas von Aquin entwirft eine rein philosophische Metaphysik, der eine weit reichende Kompetenz auch bezüglich der Gottesfrage zugeschrieben wird, Ockham schließlich vertritt auf dem demselben Hintergrund wie Thomas von Aquin eine eher skeptische Position, für die die Gottesfrage fast ausschließlich Sache der Theologie ist“ (116).

Wesentlich für Augustins Metaphysik ist, daß sie eine Metaphysik der inneren Erfahrung ist. D. verdeutlicht das im Ausgang von der augustiniischen Ontologie. Augustinus unterscheidet bekanntlich „drei Seinsbereiche: das Außen der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt, den inneren Menschen (*homo interior*) bzw. ... die vernünftige Seele, und die unwandelbare Wahrheit selbst, das Innerste, das noch über die Seele hinausreicht“ (124). Wichtig ist nun, daß dieses Innerste im Innern des Menschen „mehr als der abstrakte Inbegriff aller Wahrheit“ ist; vor allem in den ‚Confessiones‘ wird es „ständig als personales Du angesprochen“ (125). So gesehen ist Gott für Augustinus tatsächlich ‚interior intimo meo‘, zugleich zeigt sich hieran auch, wie bei Augustinus Philosophie und Theologie eine untrennbare Einheit eingehen. Augustins Metaphysik läßt sich von daher „formal vielleicht am treffendsten durch den Begriff einer philosophischen Theologie kennzeichnen“ (ebd.).

Wenn der augustiniischen Metaphysik „ein letztlich eher vager Platonismus zugrundeliegt“, so übernimmt von Aquin „im Wesentlichen das Metaphysikverständnis von Aristoteles“ (144). Gleichzeitig wird freilich von Thomas das aristotelische Seinsverständnis dem christlichen konsequent angepaßt, so daß es bei gleichem Begriffsinstrumentarium dennoch zu Differenzen in den zentralen inhaltlichen Aussagen kommen kann. Deutlich wird das nach D. vor allem beim Schöpfungsverständnis. Während nämlich Aristoteles von der Ewigkeit und notwendigen Existenz des Universums ausgeht, betont Thomas, daß die Welt von Gott ins Sein gerufen und im Sein erhalten wird, für ihn ist die Welt als geschöpfliches Sein also radikal kontingent. Während im Bereich der ‚metaphysica generalis‘ Thomas Aristoteles weitgehend folgt – „Thomas übernimmt Aristoteles‘ gesamtes Begriffsinstrumentarium: die Unterscheidung des Seienden in die zehn Kategorien, den doppelten Substanzbegriff, die Unterscheidung von Materie und Form, von Potenz und Akt sowie den Grundsatz, daß alles Seiende teleologisch verfaßt ist“ (144) –, so zeigt sich die Eigenständigkeit des Thomas gegenüber Aristoteles im Bereich der ‚metaphysica specialis‘. D. verweist hier konkret auf Thomas‘ natürliche Theologie. Der Terminus finde sich bei Thomas selbstverständlich noch nicht, aber sachlich lasse sich die Vorgehensweise des Thomas so charakterisieren, daß er bestrebt ist, hinsichtlich der Frage nach Gottes Existenz, seinem Wesen und seinem Wirken zu Aussagen zu kommen, die allein mit Hilfe der natürlichen Vernunft gewonnen wurden.

Während Augustinus und Thomas von Aquin „eine Art harmonische Synthese bieten, in die das antike Denken mit seinen wichtigsten Prämissen mehr oder weniger ‚en bloc‘ hineingenommen wird“ (177), läßt die Bindung an die antike Philosophie in der mittelalterlichen Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts nach und „die Suche nach neuen Horizonten macht sich bemerkbar“ (178). Deutlich wird das bei Wilhelm von Ockham. Obwohl nicht unumstritten ist, ob es bei Ockham überhaupt so etwas wie eine Metaphysik gibt, hält D. es durchaus für berechtigt, anhand der wenigen Aussagen, die Ockham zu diesem Thema macht, dessen Auffassung von Metaphysik zu skizzieren, die freilich grundlegende Verschiebungen gegenüber dem thomanisch-aristotelischen Metaphysikverständnis aufweist. So ist der Seinsbegriff, anders als bei Thomas, kein analoger Begriff, sondern ein univoker Begriff. „Sein“ besagt bei Ockham „im Gegen-

satz zu Thomas von Aquin nicht mehr Fülle, Inbegriff aller Bestimmungen, sondern einfach nur Existenz, *pures Dasein*“ (184). Hinsichtlich der Frage, ob bei Ockham noch von einer natürlichen Theologie die Rede sein kann, bemerkt D.: Bei Ockham sei „das Feld für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff ... in jedem Fall wesentlich begrenzter als bei Thomas von Aquin“ (186). So könne ihm zufolge „zwar die notwendige Existenz einer ersten Ursache der Erhaltung bewiesen werden, nicht aber, daß diese erste Ursache ein einziges, höchstes Wesen ist“ (ebd.). Da auch die Einsicht in das Wesen Gottes die Zuständigkeit der Philosophie übersteige, bleibe Ockham „in gewisser Weise im Vorfeld der natürlichen Theologie stehen“ (ebd.).

Wesentlich für die neuzeitliche Metaphysik ist nach D., daß sie „ihren ... Ansatzpunkt über einen Rückgang in das Subjekt findet“ (198). Deutlich wird das bereits bei Descartes, der ausgehend von der Einsicht, „daß das Sein der äußeren Welt nicht erschlossen werden kann, wenn nicht zuvor geklärt ist, wie wir als Subjekte dieses Sein richtig erkennen können“, den Übergang vollzieht „von einer Seinsmetaphysik zu einer Metaphysik des Subjekts“ (204).

Steht Descartes für eine neue Grundlegung der ersten Philosophie, so wurde bei Kant die Metaphysik selbst zum Problem. D. bemerkt zu Recht: „Aufgrund der von Kant radikal und systematisch durchgeführten Infragestellung der Metaphysik erweist sich seine Philosophie aus heutiger Sicht als ein unumkehrbarer Einschnitt, wenn nicht gar als Wendepunkt der Metaphysikgeschichte. Ob nach ihm Metaphysik noch möglich ist, ist eine bis heute umstrittene Frage. In jedem Fall ist die Metaphysik nach Kant dem Druck der Selbstlegitimation ausgesetzt. Sie hat gewissermaßen ihre ursprüngliche Nativität verloren“ (217). Anders als der Neukantianismus, „der die Metaphysik durch reine Erkenntnistheorie ersetzt wissen möchte“ (ebd.) und das Thema Metaphysik in seiner Kantinterpretation ausspart, geht D. freilich davon aus, daß es Kant bei aller Kritik an der herkömmlichen Gestalt der Metaphysik doch darum ging, die Metaphysik auf eine neue, seinem kritischen Ansatz entsprechende Grundlage zu stellen. Deutlich wird das daran, daß zwar Kants erste Kritik „in einem negativen Befund bezüglich der Erkennbarkeit transzendentaler Denkgegenstände gipfelt“, hingegen Kants zweite Kritik zu einer „*metaphysica specialis*“ positiven Inhalts“ (245) gelangt.

Zum Verständnis der idealistischen Metaphysik, die in Hegels Denken kulminiert, geht D. zunächst auf den wesentlichen Ertrag des Kantischen Philosophierens ein. Was Kants Philosophie auszeichnet, ist s.E., daß dieser „die Freiheit mit einer nie dagewesenen Radikalität gedacht“ (255) hat. Ontologisch bzw. metaphysisch ausgedrückt bedeutet dies, daß mit Kant „die Freiheit zur höchsten Form des Seins erhoben“ (ebd.) wird. Der deutsche Idealismus hat diese Kantische Grundeinsicht nicht nur systematisch ausbuchstabiert, sondern auch radikalisiert. Der Autonomiegedanke wird von den Vertretern des Idealismus „in einem spekulativen Elan, wie es ihn in der Philosophiegeschichte nicht mehr gegeben hat, zu einem Prinzip des Seins überhaupt erhoben“ (256). Denn die Kernthese des Idealismus lautet: „Es gibt nicht nur freie Subjekte in der Wirklichkeit“, sondern die Wirklichkeit als ganze muß als „von der Freiheit bestimmt“ (ebd.) gedacht werden. Hegel, der hierin am weitesten geht, „identifiziert die Wirklichkeit mit einem freien, vernünftigen, allumfassenden und damit absoluten Subjekt“ (ebd.). Sein versteht er als „das absolute, sich aus sich selbst hervorbringende Sein“ (ebd.). Bei Hegel kommt es also zu einer Aufhebung der Seinsmetaphysik in die Subjektmetaphysik und auch zu einem Zusammenfall von genereller und spezieller Metaphysik.

Nach D. kann Hegel „in dem Sinne als die Vollendung der abendländischen Metaphysik angesehen werden, als er die in ihr herrschende Vorstellung einer allem zugrundeliegenden geistigen Wirklichkeit verabsolutiert hat“ (277). Denn besagte Vorstellung habe „die Metaphysik von Platons Ideen über den sich selbst denkenden Gott des Aristoteles, die Wirklichkeit des Einen, des Geistes und der Seele bei Plotin, das christliche Gottesverständnis im Mittelalter bis hin zum frühneuzeitlichen Dualismus von Materie und Geist oder Natur und Freiheit maßgeblich geprägt“, Hegel aber setze „die Wirklichkeit mit dem absoluten Geist schlechthin gleich“ (ebd.).

Für D. ist es freilich auch kein Wunder, daß eine derart radikale Position den Um Schlag in ihr krasse Gegenteil, nämlich „eine radikal a-metaphysische Philosophie reiner Endlichkeit und Diesseitigkeit bzw. reiner Materialität“ (ebd.) geradezu provoziert.

D. nennt als Beispiel für einen solchen Umschlag einerseits die von Feuerbach und Marx ausgehende materialistische Metaphysikkritik, und andererseits die Metaphysikkritik Nietzsches. Beide Typen von Metaphysikkritik kommen ihm zufolge darin überein, daß sie versuchen, Metaphysik als Illusion zu entlarven. Streng genommen gibt es freilich bei Feuerbach und Marx, wie D. betont, keine eigenständige Metaphysikkritik, vielmehr ist bei beiden Denkern „die Metaphysikkritik integraler Bestandteil ihrer jeweiligen Religionskritik“ (278). Ebenso steht auch bei Nietzsche „die Metaphysikkritik in enger Verbindung mit der Religionskritik“ (280). Beide Formen von Kritik gründen bei Nietzsche freilich „in einer Kritik der Moral, deren Prinzipien im Gegensatz zu Marx nicht die wirtschaftlichen Verhältnisse sind, sondern – zumindest für den späteren Nietzsche – die Lehre vom Willen zur Macht.

Eine Steigerung über Hegel hinaus ist nach D. im Denken Martin Heideggers gegeben, da dieser dem Seinsbegriff eine Überhöhung habe „zukommen lassen, wie es sie in der Metaphysikgeschichte bisher noch nicht gegeben hat“ (283). Allerdings werde diese Überhöhung zugleich „aus einer ... dezidiert metaphysikkritischen Position heraus vorgenommen“ (ebd.). Trotzdem bleibt Heidegger für D. durch seinen Rekurs auf die Seinsfrage „in einem hervorgehobenen Sinne Metaphysiker“ (285). Allerdings sei der Metaphysikbegriff, mit dem Heidegger operiere, zumindest in seiner Spätphilosophie zweideutig. Denn einerseits will Heidegger hier zu einem Seinsdenken finden, das ursprünglicher ist als alle Metaphysik; andererseits betont er, die Überwindung der Metaphysik beseitige diese nicht, das einzige, das preisgegeben werde, sei die ‚metaphysische Auslegung der Metaphysik‘.

Als weitere einflußreiche Form moderner Metaphysikkritik nennt D. schließlich die analytische Metaphysikkritik, der es „weder um die Entlarvung der Metaphysik als Illusion“ gehe, „noch um deren seinstheoretische Überwindung, sondern um den Verdacht der Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen“ (ebd.). D. erläutert diesen Typ von Metaphysikkritik an Wittgensteins Werk. Die Position des frühen Wittgenstein wäre s.E. mißinterpretiert, wenn man behaupten würde, daß es für Wittgenstein Metaphysisches nicht gäbe. Denn Wittgensteins Problem sei „nicht ... die Existenz metaphysischer Gegenstände, sondern ... deren Aussagebarkeit in sinnvollen Sätzen“ (286). Faktisch hat sich diese Position auch in Wittgensteins Spätphilosophie nicht geändert. D. begründet das wie folgt: Auch die Bedeutungstheorie des späten Wittgenstein laufe darauf hinaus, „metaphysische Entitäten grundsätzlich als metaphysischen Unsinn auszugeben“ (292). Denn in der Alltagssprache gibt es Wittgenstein zufolge nur Wörter, die über verschiedene Kontexte hinweg Familienähnlichkeiten aufweisen. Ein Verweis auf sprachunabhängige allgemeine Wesenheiten läßt sich diesen Wörtern aber nicht entnehmen.

Was läßt sich aus diesen kritischen Rückmeldungen zum Metaphysikproblem in der nachhegelschen Philosophie entnehmen? D. hält fest: Während Heideggers Metaphysikkritik den Rahmen der Metaphysik letztlich nicht verlasse, werde diese Kritik bei Feuerbach, Marx und Nietzsche „rein thätisch gesetzt“ (292). Dem Verdacht, bei der Metaphysik handle es sich um eine soziologisch oder psychologisch erklärbare Illusion, müsse sich die Metaphysik zwar stellen, doch sei der Verdacht allein noch keine Widerlegung der Metaphysik. Die Frage einer möglichen und zukünftigen Metaphysik stelle sich vor allem im Blick auf die analytische Metaphysikkritik, denn bei aller Engführung habe diese „mit der Sinnfrage die für die nachhegelsche Metaphysik vordringliche Frage nach dem Erkenntnisstatus metaphysischer Aussagen“ (293) formuliert. D. fragt in diesem Zusammenhang: „Könnte man die Metaphysikkritik Kants nicht so verstehen, daß nach ihr zumindest dies feststeht, daß metaphysische Theorien den Erkenntnisstatus ... von naturwissenschaftlichen Theorien niemals erreichen können?“ (ebd.) Letztere nämlich basierten zumindest prinzipiell auf Beobachtung. Für die Metaphysik hingegen sei es wesentlich, „die auf diesen Beobachtungen beruhenden Theorien zu einem einheitlichen Verständnis der Welt zusammenzudenken“ (293 f.). Auf diese Weise schaffe sie „eine Gesamtorientierung bezüglich dessen, was ist“ (294). Obwohl sie die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht ignoriere, seien ihre Schlüsse und Einsichten „nicht noch einmal durch Beobachtung gedeckt“ (ebd.). Damit erhalte sie „auf rein rationaler Ebene ... nicht nur einen grundsätzlich hypothetischen Charakter“, sie könne und dürfe sich auch nicht „nach dem Sinnkriterium richten, welches die Einzelwissenschaften für

sich beanspruchen“ (ebd.). Die Metaphysik sollte also nach D.s Meinung nicht den Versuch unternehmen, ihre Erkenntniskriterien völlig an die Erkenntniskriterien der Einzelwissenschaften anzugleichen.

Generell geht er davon aus: Die Metaphysikkritik bedeutet nicht das Ende der Metaphysik, sondern allenfalls das Ende einer unkritischen Metaphysik. Denn metaphysische Fragen sind unabweisbar. Auch diejenigen, die auf das Entwerfen metaphysischer Modelle meinen verzichten zu können, werden unbewußt von diesen eingeholt. Denn es gibt kein menschliches Handeln, das nicht in einem bestimmten Vorverständnis der Welt insgesamt und der Wirklichkeit überhaupt gründet. So gesehen, ist der Mensch „unabdingbar ein ‚homo metaphysicus‘“ (ebd.).

Zweifellos füllt die vorliegende Metaphysikgeschichte eine Lücke. Denn seit Heimsoeths Klassiker ‚Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters‘ nicht mehr aufgelegt wurde, fehlte es an einer lesbaren Einführung in die Metaphysikgeschichte. Wenn D. im Vorwort seines Buches schreibt, es sei ihm in erster Linie darum gegangen, „dem an Philosophie interessierten Laien eine zuverlässige, anspruchsvolle, aber dennoch nicht entmutigende Einführung in die wichtigsten Ansätze der Metaphysik(geschichte) ... zu bieten“ (11), dann dürfte er dieses Ziel im wesentlichen erreicht haben. Denn der Leser gewinnt zweifellos ein Bild von der Geschichte der abendländischen Metaphysik, das sich wohltuend von allzu holzschnittartigen älteren Darstellungen unterscheidet. Dabei wird zugleich deutlich, daß die Metaphysik mehr ist als der „Prügelknabe“ (ebd.), der für philosophiegeschichtliche Positionen erhalten muß, die mittlerweile obsolet geworden sind, sondern daß sie ein Ingrediens echten Philosophierens ist.

Selbst wenn D. aus verständlichen Gründen auf den aktuellen Metaphysikdiskurs nicht eingeht, so macht er doch aus seiner Überzeugung keinen Hehl, daß die Metaphysik zum Kern der Philosophie gehört, und daß folglich die Philosophie aufhören würde, Philosophie zu sein, wenn sie diesen Bezug auf die Metaphysik, wie ihr heute oft angeraten wird, kappen würde. Daß dieser Metaphysikbezug für die Philosophie wesentlich ist, belegt s.E. die radikale Metaphysikkritik, die bei aller Negation metaphysischen Denkens immer noch auf die Metaphysik „als ihre äußerste Spitze bezogen“ (ebd.) bleibe.

H.-L. OLLIG S. J.

DÖRRIE, HEINRICH †/BALTES, MATTHIAS, *Die philosophische Lehre des Platonismus.*

Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe (Der Platonismus in der Antike; Band 6.1 und 6.2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. XV/437 und IX/454 S., ISBN 3-7728-1158-2.

Nach der Konzeption von Heinrich Dörrie (Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus [Der Platonismus in der Antike, Bd. 1] 1987, 54–61) ist das Gesamtwerk in zwei Teile gegliedert: I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus; II. Die philosophische Lehre des Platonismus. Von Teil II sind bereits erschienen: A. Einige grundlegende Axiome, und B. Platonische Physik. Der für 2005 angekündigte siebte Bd. wird die ‚Theologie‘ der Platoniker zum Inhalt haben. Daß für den hier vorliegenden Teil „C. Von der ‚Seele‘ als Ursache aller sinnvollen Abläufe“ (1987, 58) zwei Bde. (im folgenden: I und II) erforderlich waren, zeigt, daß die Seelenlehre „im Zentrum aller philosophischen Bemühungen der Platoniker“ stand und daß sie „um keine andere Lehre so sehr gerungen [haben] wie gerade um diese“ (I, xiii). Es gibt „nur wenige Lehren, in welchen sie so unterschiedliche Ansichten vertraten wie gerade in der Lehre von der Seele“ (II, 388). Baltes hat aus der Fülle des Materials auswählen müssen, und er bedauert vor allem, daß er die umfangreichen kommentierenden Texte zur Entstehung der Seele im Timaios nicht hat aufnehmen können; er hofft, auf sie einmal in einer eigenen Abhandlung einzugehen (I, xiii). Die 30 jeweils aus verschiedenen Texten zusammengestellten Bausteine (B) (151–180) sind in 20 Kap. gegliedert. (Ist es Absicht oder ein Versehen, daß sich im Textteil trotz der Ankündigung im Titel des Werkes kein Baustein 181 findet? Im Kommentar ist Baustein 181 die Zusammenfassung der Bausteine 151–180. Die Abfolge geht vom Wesen der Seele über ihre Entstehung, Teile und Fähigkeiten bis zu ihrer vorgeburtlichen Existenz und ihrem Schicksal nach dem Tod.