

Anmerkungen zur Frage der Beziehung zwischen
Körper und Seele in der neuplatonischen Philosophie

(Dirk Cürsgen, Heidelberg)

Die Unterscheidung von Leib und Seele und die Bestimmung ihres Verhältnisses sind älter als die diesbezügliche philosophische Reflexion. Zu einem entscheidenden Problem wird ihre Beziehung im Cartesianismus, wo die Begriffe sich nicht bloß gegenseitig ausschließen, sondern das Ganze der endlichen Wirklichkeit umfassen sollen. Natürlich gab es schon in der Antike dichotomische oder dualistische Betrachtungsweisen, doch wurde die Entgegensetzung noch nicht zu einer vollständigen Disjunktion zugespitzt. Den Neuplatonikern geht es weniger um den Menschen als Kompositum aus Leib und Seele, sondern insoweit er Seele ist, denn allein die Seele ist das wahrnehmende und handelnde Subjekt, der Träger der Lebensfunktionen; der Körper ist nichts als ein Instrument, das der Seele zeitweise zur Verfügung steht.¹ Alle philosophischen Bemühungen gelten letztlich dem Schicksal der unsterblichen Seele und sollen ihre Zukunft nach dem Tod des Körpers günstig beeinflussen. Dies gilt für Platon ebenso wie für seine Nachfolger, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Die anschließenden Anmerkungen sollen daher wenigstens andeutungsweise die innere thematische Breite und sachliche Vielschichtigkeit der Philosophie des Leib-Seele-Verhältnisses im Neuplatonismus skizzieren.

I. Plotin

Als etwas Unvergängliches verhält sich die Seele zum Geist wie die Materie zur Form. Der platonischen Tradition folgend argumentiert Plotin für die Unkörperlichkeit der Seele, wendet sich aber zugleich gegen ihre Deutung als bloße Harmonie oder Entelechie des Leibes. Für ihn ist die Seele eine unveränderliche Substanz, die sich aus eigener Kraft bewegt und keinen Körper benötigt, das Organisationsprinzip und die belebende Instanz der Welt. Es gibt nur eine einheitliche Seelensubstanz, so daß die Gesamtseele einerseits als Weltseele, andererseits als die Vielzahl der Seelen der Gestirne und der diversen irdischen Lebewesen in Erscheinung tritt.² Die Weltseele belebt als ihren Leib den ganzen,

¹ Vgl. Platon: *Alkibiades I* 129b–130c, 133c.

² Vgl. Plotin: *Enn.* III 5, 4.

ewigen Kosmos, die Einzelseele den ganzen konkreten Körper, mit dem sie sich verbindet, im Fall der menschlichen Seele den vergänglichen Menschenleib. Ihre Wesensgleichheit mit der Weltseele bedeutet nicht, daß sie deren Bestandteil ist; die Individualität der Seelen bleibt gewahrt. Die individuelle Seele, das individuelle Selbst eines Menschen eignet ihm allein und ist von anderen Seelen abzugrenzen; das ausschlaggebende Kriterium hierfür bildet die Subjektivität, das individuelle Ich-Bewußtsein, das uns erlaubt, von eigener und anderer Seele zu reden.³ Der Körper besitzt in dieser Betrachtungsweise von Individualität keine Relevanz. Das Ich-Bewußtsein ist unkörperlich, sogar dann, wenn es tatsächlich als Bewußtsein eines Körper-Seele-Gefüges (συναμφότερον) fungiert; es wahrt seine Signifikanz als Individualitätskriterium auch dort, wo es keine individuellen Körper mehr gibt, auf der Ebene der nicht körpergebundenen Seele.

Die Seele steht an der Scheidelinie zwischen geistiger und sinnlicher Welt, und so fallen ihr im Rahmen der Weltordnung Aufgaben zu, die sich auf die unter ihr liegende Sphäre der Natur beziehen. Als Weltseele ist sie die Schöpferin des physischen Kosmos; als Einzelseele ist sie mit denselben kreativen Fähigkeiten ausgestattet wie die Weltseele und in Einheit mit ihr Mitschöpferin der Welt. Zwischen der Weltseele und den irdischen Seelen besteht hinsichtlich ihrer Funktionen ein Unterschied darin, daß die Weltseele, in einem Zustand ungetrübter Seligkeit, immer in der geistigen Welt verbleibt und von dort aus das Weltall mühelos beseelt und lenkt, während die Seelen auf der Erde in die Körperwelt hinabgestiegen sind. Orientiert sich die Weltseele ausschließlich am Nous, so sind die Seelen auf der Erde zahlreichen Gefahren ausgesetzt und unterliegen Beeinträchtigungen, je nach ihren Lebensumständen und der Beschaffenheit ihrer Körper. Angesichts ihrer ontologischen Mittelstellung bezeichnet Plotin die Seele deshalb auch als Amphibion, als Zwielen.⁴

Plotins Seelenlehre ist in einen metaphysischen Gesamtentwurf eingebunden und kann nur vor diesem Hintergrund verständlich werden: Gemäß der Hypostasenlehre sind der Geist (νοῦς) und die Seele (ψυχή) die aus dem Einen (ἓν) hervorgehenden, ihm in kausalüberzeitlicher Notwendigkeit entspringenden fundamentalen Seinsweisen. Das Eine als Grund des Geistes ermöglicht diesen; der Geist ist ein Abbild des jenseitigen Einen

³ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 3, 5, 1.

⁴ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 4, 31.

(εἰκὼν ἐκείνου)⁵, während die Seele wiederum ein Abbild des Geistes (εἰκὼν νοῦ) ist.⁶ Durch ihre unsterbliche Existenzweise verbleibt die Seele in ontologischer Abhängigkeit von ihrem Erzeuger, ist mithin im Geist enthalten, ebenso wie das der Seele Nachfolgende, die Natur (φύσις) und die sinnlich vernehmbaren Einzeldinge, in der Seele enthalten ist und durch sie hervorgebracht wird.

Der Geist enthält die Totalität des intelligiblen Seins, d.i. die geistige Wirklichkeit, die Ideen. Sein und Denken, die einheitliche Fülle geistiger Wesenheiten und die geistige Betätigung in der höchsten und reinsten Weise, statuieren ein unauflösbar Identisches in dem, was Plotin als νοῦς bezeichnet. Aufgrund der Herkunft aus dem Geist besteht das konstitutive Moment der Seele in der Abbildung des geistigen Denkens, die jedoch anders verfaßt ist, insofern sie eben ein Derivat des ursprünglichen Denkens des Geistes bildet. Das Denken der Seele ist in die Zeit eingebunden, damit defizitär nachbildend und vereinzelt, was in reiner Gestalt im Geiste vereinheitlicht ist. Die Seele denkt nach, indem sie ihre Gedanken dianoetisch durchdenkt, d.h. sie zertrennt und diskursiv oder sukzessiv in einer zeitlichen Gedankenfolge auseinanderlegt und wieder synthetisiert, wobei der Gegenstand konstruiert wird. Das Denken des Geistes (νόησις) hingegen vollzieht sich intuitiv und ganzheitlich: Der Gedanke wird vom Geist nicht in seine Bestimmungen zerlegt, um ihn sodann durch ein schrittweises Denken wieder zusammenzuführen und begreifbar zu machen, sondern in seinem Denkvollzug immer schon instantan als Totalität erfaßt. Die Unterscheidung von Denkendem, Denken und Gedachtem ist in der Einheit des Geistes aufgehoben.

Das dianoetische Denken der Seele benennt das Charakteristikum des Menschen, der wesentlich seine Seele *ist*. Einzig während wir dieses Denken vollziehen, sind wir wirklich selbstbestimmt, während wir ansonsten ohne unser eigenes willentliches Zutun von oben oder unten bestimmt werden. Von zentraler Relevanz ist, in welcher Art die Stellung der Seele zwischen Geist und wahrnehmbarer Sinnenwelt konkret ausgeführt wird: Die Seele ist weder der Geist noch die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), sondern etwas Mittiges, bedient sich indes sowohl der Wahrnehmung als auch des Geistes. Wie die Seele die Wahrnehmung nicht selbstbewußt und selbstbestimmt vollzieht, sondern sie empfängt, so verhält es sich auch mit ihrem Verhältnis zum Geist, dessen Betätigungen nämlich

⁵ Vgl. Plotin: *Enn.* V 1, 7, 1.

⁶ Vgl. Plotin: *Enn.* V 1, 3, 7.

„von oben kommen“. Der „reinste Bezirk der Seele“ vermag „den Abglanz, der sich herabsenkt vom Geist“, zu empfangen und uns den Geist in dieser Weise zugehörig zu machen.⁷

Die Seele ist als Lebensprinzip integraler Bestandteil alles lebendigen Körperhaften, das dieses zur Bewegung befähigt und es damit trotz seiner Unzulänglichkeit zur Vollkommenheit des Alls beitragen läßt.⁸ Die Zugehörigkeit der Seelen zu ihren Körpern ist nicht in der Weise eines kompletten Zusammenschlusses zu verstehen: Während einige Seelen überhaupt nicht verkörpert worden sind,⁹ beleben und beherrschen etwa die göttlichen Seelen die Himmelskörper, haben dabei aber kein Körperbewußtsein im strengen Sinne; sie werden in keiner Weise von den ihnen zugehörigen Körpern eingeschränkt und erleiden durch die Verbindung nichts. Vielmehr folgen sie ganz und ununterbrochen ihrem wesensgemäßen Willen.¹⁰ Um den menschlichen Leib beherrschen zu können, ist es für die Seele freilich unumgänglich, sich tiefer in das Untere hineinzugeben, als es beim Kosmos der Fall ist, weil niedrigere Leiber, aufgrund des höheren Maßes an Vielheit, verfallsanfälliger sind und deswegen mehr der seelischen Fürsorge bedürfen. Durch dieses Abstandnehmen und die Inkorporation¹¹ wird die ideal geeinte Natur der Menschenseele aufgelöst, weshalb die Gemeinschaft mit menschlichen Leibern eine Plage ist, sofern die Seele vom reinen Denken abgehalten wird und in „Schmerzen, Begierden, Ängste und alle andern Übel gerät“.¹²

In der Hinwendung zum Einzelnen „vereinzelt sich die Seele und wird krank“,¹³ weil sie das Ganze zu vernachlässigen und im Gegenzug Einzeldinge hervorzubringen und zu

⁷ Vgl. Plotin: *Enn.* V 3, 3, 9–12.

⁸ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 1, 49.

⁹ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 1, 1.

¹⁰ Dies zeigt sich an der immer gleichbleibenden Bahn, in der sich die Himmelskörper fortbewegen. Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 2.

¹¹ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 1, 1, 9–10. – Zum Abstieg der Seele in die Leibeswelt vgl. auch *Enn.* IV 8, wo sowohl die Beziehung von Welt- und Menschenseele als auch die Frage thematisiert werden, inwiefern das Seelische prinzipiell mit dem Leib in Gemeinschaft treten kann. Die Leibgemeinschaft der Seele ist keineswegs als solche schlecht. Übel stellen sich erst ein, wenn das richtige Verhältnis verkehrt und die körperliche Selbsterhaltung Bestimmungsprinzip der Seele wird. Der Leib umschließt die ihn beseelende Seele körperlich nicht; räumlich umschlossen und im Raum, zeitlich terminiert und in der Zeit ist der Körper als Körper, nicht aber die Seele als Seele. Selbst raum- und zeitlos besteht doch eine Neigung der Seele, an dem Körper, den sie beseelt, tiefen Anteil zu nehmen, und diese Neigung zum geteilten Sein kann der Seele zum Verhängnis werden. Im Rahmen ihrer sympathetischen Beziehung können beide ihre Rollen vertauschen, der Leib dominiert die Seele, die seinen Leiden Gehör schenkt, sich aber dadurch um ihre Bindung an das Höhere zu bringen droht.

¹² Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 3, 2–3.

¹³ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 4, 15–16.

organisieren beginnt,¹⁴ womit sie in letzter Konsequenz in die bereits von Platon skizzierte Gefangenschaft des Leibes gerät, des Grabes der Seele.¹⁵ Dennoch verbleiben der Menschenseele sogar in der stärksten Hinwendung zum Irdischen noch das Vermögen und der geistige Trieb zum Wiederaufstieg zum Einen.¹⁶ Solange sie aber einzig auf sich und die physischen Einzeldinge schaut, produziert sie Nachgeordnetes und verliert sich darin, dieses zu formen; sie versinkt im Niederen, ohne je in eine völlige Subordination zum Körper zu geraten – weil der denkende Seelenteil nie komplett in das Untere abzutauchen vermag.

Vor Descartes hat kein Denker den eigenen Leib als einen Teil der Außenwelt begriffen, sondern als Moment der Eigensphäre. Das Feld externer Entitäten und Sachverhalte kann bei Plotin der produktiven Subjektivität im strikt idealistischen Sinne nicht entgegengestellt werden, so daß auch die Existenz der extramentalen Außenwelt nicht vollständig bestritten werden kann.¹⁷ Das Verhältnis von Seele und Leib wird bei Plotin – jenseits sowohl des einseitigen stoischen Materialismus als auch des Hylemorphismus – zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte deutlich auf eine Weise konzipiert, die auf den Cartesischen Substanzdualismus vorausdeutet.¹⁸ Anders als der Seele eignen dem Körper Ausdehnung und Teilbarkeit, er besitzt also eine feste räumliche Position, während die Seele an allen Körperstellen zugleich sein kann – und dies überall ungeteilt als Ganze.¹⁹ Durch diese psychische Omnipräsenz soll z.B. die Koordination von Sinneswahrnehmungen in verschiedenen Körperteilen erklärt werden.²⁰ Die konkrete Lokalisierung einzelner – gleicher wie verschiedenartiger – sinnlicher Eindrücke, aber auch synästhetische Akte sind ohne Bedeutung für die Seele und ihre Einheit. Seelische Empfindungen sind nichts Räumliches, Schmerzen in verschiedenen Körperteilen werden

¹⁴ Die Seelen bringen die phänomenale Welt hervor, so daß die Außenwelt von allen Seelen gleichermaßen und ständig erschaffen wird, also letztlich ein Erzeugnis der Seele (*Enn.* III 8, 4, 16: γέννημα ψυχῆς) darstellt. Aufgrund der strukturellen Gleichheit der Einzelseelen mit der Weltseele eignet auch jeder Einzelseele eine welterschaffende Kraft. Andererseits ist die Weltseele ständig auf den Geist gerichtet und daher keiner Veränderung durch äußere Einflüsse unterworfen, wohingegen die Einzelseelen durch ihre Gemeinschaft mit den niederen Leibern Modifikationen unterworfen sein können. Vgl. dazu Jens Halfwassen: „Die Seele und ihr Verhältnis zum Geist bei Plotin“. In: Edith Düsing/Hans-Dieter Klein (Hrsg.): *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*. Würzburg 2008, 69–73.

¹⁵ Vgl. Platon: *Gorgias* 493a; *Kratylos* 400c; *Phaidros* 250c.

¹⁶ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 4, 1–2; IV 8, 7, 12.

¹⁷ Vgl. dazu Miles Burnyeat: „Idealism and Greek Philosophy. What Descartes saw and Berkeley missed“. In: *Philosophical Review* 91 (1982) 3–40.

¹⁸ Vgl. dazu Eyjólfur Emilsson: *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Cambridge 1988.

¹⁹ Vgl. Plotin: *Enn.* VI 4, 1.

²⁰ Vgl. Plotin: *Enn.* VI 4, 1, 22–29.

sogar zu einer Einheit synthetisiert, anders als im Fall der Wahrnehmung derselben Farbe an verschiedenen Körperteilen.

So wie Plotin die Leib-Seele-Relation mit dem Wirken des Lichtes in der Luft vergleicht,²¹ liegt eine dualistische Deutung nahe: Ohne eine wirkliche Beziehung einzugehen, können beide an einem bestimmten Ort koexistieren; sie treten an einem konkreten Ort lediglich synchron auf. Weder benötigt das Licht die Luft als Träger noch ist es an die Luft eines bestimmten Raumpunktes gebunden; so führt bewegte Luft auch die Helligkeit an einem konkreten Ort nicht mit sich fort. Korrekter wäre es daher zu sagen, daß die Luft temporär im Licht präsent ist, als umgekehrt. Leib und Seele werden in ihrer Einheit folglich zwar als kopräsent und koexistente, nicht jedoch als tiefgreifend verbundene Entitäten begriffen, so daß es einen ein- oder gar wechselseitigen Einfluß zwischen ihnen nicht gibt. *Der Leib ist letztlich in der Seele, nicht die Seele im Leib.*²² Es ist allerdings fraglich, ob die mit dem Leib verbundene immaterielle Seele ohne eine bestimmte Form von Ausgedehntheit überhaupt mit dem gesamten Leib koexistieren könnte. Und auch Plotin geht davon aus, daß beide bei Empfindungen, Begehrungsakten oder Affekten kooperieren,²³ was ihn in gewissem Maße zum Hylemorphismus zurückführt. Der Chorismos zwischen Leib und Seele ist jedenfalls bei Plotin noch kein absoluter.

Worum es ihm freilich in der Sache geht, ist nicht die genaue und ausführliche Durchdringung der Form der *Verbundenheit* von Leib und Seele um ihrer selbst willen, sondern darum, ein Fundament zu gewinnen, von dem aus die *Loslösung* der Seele vom Leib sinnvoll entwickelt werden kann. Das Telos des Menschen besteht darin, durch ein philosophisches Leben die Seele von den sinnlich fundierten Eindrücken zu befreien; sie

²¹ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 3, 22, 1–7.

²² Vgl. im selben Sinne noch Meister Eckhart: *Sermo LV/4*, n. 552–556 (Ernst Benz (Hrsg.): *Lateinische Werke*, Band IV. Stuttgart 1956, 462–465); *Predigt 20a–b* (Niklaus Largier (Hrsg.): *Meister Eckhart: Werke*, Band I. Frankfurt am Main 2008, 227, 237). Vgl. weiterhin Henry Blumenthal: *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*. Den Haag 1971. – Wenn etwa die Sonne an zwei Orten aufgrund der Wetterumstände unterschiedlich intensiv erscheint, so ist doch die Stärke der Sonnenstrahlung gleich; es zeitigen sich lediglich verschiedene Grade der Einwirkung. Entsprechend erfährt die Seele in ihrer konkreten Verbindung mit dem Körper keine Verringerung, sondern die Differenzen sind eine Wirkung der ungleichen Aufnahmefähigkeit der Körper.

²³ Empfindungsfähigkeit und Erinnerungsvermögen der menschlichen Seele gründen in der Gemeinschaft von Leib und Seele (συναμφότερον). Die konkrete Affektion erfolgt im Leib, das Bewußtsein davon jedoch in der Wahrnehmungsseele, die sich in der Nähe des Leibes befindet (vgl. *Enn.* IV 4, 19–24). Einzig in der Verbindung von Leib und Seele vermag das Bewußtsein der Affektion realisiert zu werden. Doch wird die Seele durch eine solche Einbildung in den Körper ihrer substantiellen Apatheia beraubt, weshalb Plotin ein εἶδωλον der Seele annimmt (vgl. *Enn.* I 1, 8, 18), einen Lichtstrahl, den die Seele in die Körperwelt als Spur (vgl. *Enn.* IV 4, 15, 15) oder Schatten (vgl. *Enn.* IV 4, 18, 7) ihrer selbst aussendet. – Vgl. dazu Damian Caluori: „Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele?“ In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hrsg.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin 2008, 121–140.

soll die reinen, im Geist gegebenen Inhalte denken, um schrittweise zur Vollkommenheit zu gelangen: um sich selbst zu transzendieren und Geist zu werden. Eine solche Rückwendung zum Oberen,²⁴ veranlaßt durch den seelenimmanenten geistigen Trieb, hätte kein Platoniker beanstandet, wenn Plotin nicht darüber hinaus *einen höchsten Teil in der Seele angenommen hätte, der niemals ganz hinabsteigt und somit die Gemeinschaft mit dem Geist nicht aufgibt.*²⁵ Dieser beständig im intelligiblen Kosmos verbleibende Seelenbereich, die nicht herabgestiegene Seelenspitze, bildet das Fundament der Lehre vom Aufstieg der Seele zum seinstranszendenten Einem.

Konkret unterscheidet Plotin, darin nur scheinbar mit Platon kongruent,²⁶ drei Momente der Seele: den obersten Teil, der im Intelligiblen verweilt, uns aber zumeist verborgen bleibt; den oberen (oder mittleren), der dianoetisch denkt; und den unteren, der zu den sinnlichen Einzeldingen hinabsteigt. Das Mittlere ist der Kern der Seele, unsere einzige vollkommen selbstbestimmte Tätigkeit. In beide Richtungen sich wendend ist es genuin zum Oberen zu rechnen, wenn auch nicht zum Obersten. In ihm werden einerseits die Direktiven des Geistes, andererseits die Wahrnehmungen der Sinne verarbeitet, wodurch sich die Seele insgesamt jeweils mehr nach oben oder unten ausrichtet. Wie weit die Seele aber auch immer in Gemeinschaft mit den Erscheinungen tritt und ins Physische herabsteigt, nie verläßt sie den seelischen Raum ganz. Sofern der höchste Teil der Seele immer im geistigen Raum bleibt, vermag die Seele in diesen emporzusteigen und weiter darüber hinaus zum Einem, indem alle weiteren Einschränkungen in ihr unifikatorisch aufgehoben werden.

Wie kann nun ein Teil der Seele – unabhängig davon, wie die Seele sich sonst betätigt – in fortwährender Berührung mit dem Intelligiblen bleiben? Und wie vermag sich die andauernde noetische Tätigkeit unbemerkt vom Bewußtsein hintergrundhaft zu vollziehen? Plotin differenziert zwischen dem Denken selbst und seiner erlebend-

²⁴ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 8, 7, 26–27.

²⁵ Vgl. Plotin: *Enn.* IV 1, 1, 12–13; IV 8, 8; V 1, 10, 23–24. Vor allem Iamblich übte scharfe Kritik an Plotins Konzept des nicht herabgestiegenen Seelenteils, worin ihm die meisten Platoniker folgten. Zu Iamblichs Kritik vgl. John Dillon: „Iamblichus’ Criticism of Plotinus’ Doctrine of the Undescended Soul“. In: Riccardo Chiaradonna (Hrsg.): *Studi sull’anima in Plotino*. Neapel 2005, 337–351.

²⁶ Vgl. die Dreiteilung aus der *Politeia* (438d–441c, 443c–445e) in den vernünftigen (λογιστικόν), muthaften (θυμοειδές) und begehrenden (ἐπιθυμητικόν) Seelenteil. Plotin betrachtet die zwei niederen Seelenteile, wie Platon im *Timaios* (69c–70a), als Beimischungen zur eigentlichen Seele, der unvergänglichen Vernunftseele, und analysiert primär diese. Er postuliert zwei sich je über unterschiedliche Welten erstreckende Teile der Seele, nämlich das Obere (ἄνω) und das Untere (κάτω). Das Obere wiederum besitzt einen unteren und einen oberen (insgesamt also obersten) Teil (vgl. *Enn.* IV 1, 1, 15–18). Das λογιστικόν zerfällt in die geistig-noetische und die seelisch-dianoetische Tätigkeit.

bewußtseinsmäßigen Vergegenwärtigung.²⁷ Auf diese Weise wird verständlich, wie ein Teil der Seele im intelligiblen Bereich bleiben und dort das reine Sein ohne jeden Einfluß von seiten des Äußeren oder Körperlichen denken kann, ohne daß der Mensch sich dessen je bewußt würde. Unsere denkende Seele ist nicht Geist, doch als Entäußerung des Geistes trägt sie ihren geistigen Grund als Prinzip in sich und ist infolgedessen auch nicht vollständig von ihm geschieden.

Um die Beziehung des nicht herabgestiegenen Seelenteils zur restlichen Seele zu erhellen, gilt es vor allem zu klären, wie sich das dianoetische Denken zum νοῦς τῆς ψυχῆς verhält. Das διανοητικόν markiert einerseits das Machtzentrum der Seele,²⁸ andererseits postuliert Plotin einen reineren Bezirk der Seele, eben die nicht aus dem Geist herabgestiegene Seelenspitze. Wäre das διανοητικόν mit dem Platonischen λογιστικόν zu identifizieren, könnte es nicht zugleich die Seelenspitze sein. Als Seelenspitze wäre folglich ein höherer Bereich als der des διανοητικόν zu benennen, der indes ebenfalls *innerhalb* der Seele liegen müßte. Platon weist das λογιστικόν aber kategorisch als höchsten Seelenteil aus, so daß für Plotin anzunehmen ist, daß auch er die Seelenspitze im λογιστικόν verortet, nämlich über dem διανοητικόν. Das λογιστικόν umschließt sowohl einen verborgen wirkenden noetischen Teil an seiner obersten Spitze, der den Geist aufnimmt und damit auch den νοῦς τῆς ψυχῆς bildet, als auch das dianoetische Vermögen, das den Geist abbildet und nach-denkend verzeitlicht, was, obwohl höher als die ‚eigentliche Seele‘ stehend, dem Wesen nach bereits in ihr selbst, in ihrem höchsten Teil, angelegt ist. Demnach kommt der Seele sowohl das dianoetische als auch das noetische Denken zu, ersteres hauptsächlich, diskontinuierlich, willentlich, bewußt und zur anagogischen Selbsterkenntnis führend, letzteres unablässig, verborgen und in ihrem höchsten Teil verortet, der Seelenspitze.²⁹

²⁷ Vgl. Plotin: *Enn.* I 4, 10, 24–25; IV 8, 8, 6–7; V 1, 12, 5–6. – In diesen Kontext gehört auch die berühmte Spiegel-Metapher: Wird das noetische Denken des Geistes vergegenwärtigt, dann spiegelt es sich in der Seele dianoetisch wieder. Das noetische Denken findet in der Seele, jedoch vom Bewußtsein geschieden, statt, denn sobald jenes ins Bewußtsein übertritt, ist es schon vom obersten Seelenteil „herabgestiegen“ und nicht mehr noetisches Denken in seiner ursprünglichen Form, sondern Reflexion; dianoetisch gedachte Gedanken statuieren eine Reflexion des Urbildes. Die Aktivität des höchsten Seelenteils, der im Geiste verbliebenen und noetisch denkenden Seelenspitze, gehört zwar der Seele an, ist aber selbst nicht mehr Seele im strengen Sinne, sondern *Geist in der Seele* (vgl. *Enn.* V 3, 2, 14. 24–27). Plotin zieht insgesamt den Schluß, eine Tätigkeit sei rein und in höherem Grade wirksam, wenn sie *nicht* durch das Bewußtwerden getrübt werde.

²⁸ Vgl. Plotin: *Enn.* V 3, 3, 37–38: τὸ κύριον τῆς ψυχῆς.

²⁹ Vgl. auch den Schluß von *Enn.* I 1, wo der geistartigen (νοερά) Seele beide Denkweisen zugeschrieben werden und ihre höhere Tätigkeit als νόησις bezeichnet und eindeutig *in* die Seele, in „uns“ verlegt wird.

II. Porphyrios

Obwohl alles Niedere naturgemäß zum Höheren hinstrebt, ist es der menschlichen Seele aber darüber hinaus möglich, sich durch einen Willensakt den Seinstufen unter ihr – speziell den Körpern – zuzuwenden. Durch diesen Verstoß gegen ihre eigentliche Ausrichtung verstrickt sie sich in Leid. Die Lösung der daraus resultierenden Probleme besteht in ihrer Umkehr und Wiederausrichtung auf die intelligible Welt. Diese Konstellation bildet den Angelpunkt von Porphyrios' Philosophie; im Zentrum steht die Frage nach der Erlösung der Seele von ihrem Dasein im Körper und in der materiellen Welt. Erlösung bedeutet die konsequente Befreiung von der Macht des Materiellen. Wie alle Neuplatoniker postuliert Porphyrios die Seelenwanderung,³⁰ die das Resultat der Deszendenz der Seele in die Körperwelt bildet. Als Ursache dieses verhängnisvollen Abstiegs benennt er die Attraktivität des Körpers, die die Seele veranlaßt, sich freiwillig, aber zu ihrem Unglück dem Materiellen zuzuwenden und mit einem Körper zu verbinden. Damit folgt sie einer schicksalhaften, aber letztlich widernatürlichen Anlage. Im Blick auf die Freiwilligkeit und zugleich Flüchtigkeit der Verbindung von Körper und Seele vergleicht Porphyrios die beiden mit einem Liebespaar.³¹

In der Schrift „Über das, was in unserer Macht steht“³² geht er im Anschluß an den Ermythos davon aus, daß sich die Seele, geleitet von ihren früheren Erfahrungen, vor dem Eintritt in den Körper ihre künftigen Lebensumstände selbst entsprechend ihren Neigungen frei auswählt. Mit der Wahl wird ein Rahmen bestimmt, innerhalb dessen sich ein Leben gemäß den mit ihm jeweils verbundenen Notwendigkeiten abspielen wird.

Das noetische Denken ist so als Tätigkeit der Seele ausgewiesen, insofern νόησις *in* der Seele stattfindet; dies kann aber einzig vom Geist der Seele (der dem Wesen nach nichts anderes als der reine Geist ist) und nicht vom dianoetischen, diskursiv-rationalen Teil der Seele ausgehen, der die νόησις lediglich defizitär abbilden kann. – Vgl. weiterhin *Enn.* V 3, 3, wo Plotin zunächst betont, der Geist gehöre nicht zur Seele, „wir“ seien nicht Geist, dann aber λογιστικόν und διάνοια unterscheidet; der Geist sei vom λογιστικόν zwar verschieden, dieses nehme ihn jedoch von oben auf, das heißt *nicht* willentlich oder selbstbestimmt. Die Aufnahme des Geistes kann kein Akt der διάνοια sein, weil dieser selbstbestimmt erfolgt. Wenn das λογιστικόν dennoch den Geist aufnimmt, dies aber nicht selbstbestimmt tut, muß das Vermögen des λογιστικόν das des dianoetischen Denkens überschreiten und außerdem einen passiv wirkenden, den Geist aufnehmenden und damit selbst Geist bildenden Teil in sich einschließen.

³⁰ Vgl. dazu Diego Diana: *Zwischen Menschen und Tieren. Die Theorie der Metempsychose zwischen menschlichen und animalischen Lebensformen in den Schriften von Porphyrios von Tyr.* München 2015.

³¹ Vgl. dazu Heinrich Dörrie: „Die Lehre von der Seele“. In: Heinrich Dörrie (Hrsg.): *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions.* Genf 1966, 165–191, hier: 181–182.

³² Vgl. Stobaios II 8, 39–42 (II 163,16–173,2) [Kurt Wachsmuth (Hrsg.): *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae.* 2 Bände, Berlin 1884, Nachdruck Berlin 1958; Otto Hense (Hrsg.): *Ioannis Stobaei anthologii libri duo posteriores.* 2 Bände, Berlin 1894–1909, Nachdruck Berlin 1958] = F 268–271 [Andrew Smith (Hrsg.): *Porphyrii philosophi fragmenta.* Stuttgart 1993].

Beispielsweise wählt eine Seele das Leben eines Mannes und vollbringt und erleidet in der Folge das, was zwingend zum männlichen Leben gehört. Dem Abstieg der Seele in das Feld von Werden und Vergehen, in dem sie sukzessiv diversen Körpern innewohnt, sollen sich der Aufstieg und die Rückkehr in ihren intelligiblen Herkunftsbereich anschließen. Prämissen hierfür sind moralische Katharsis und Askese, die den Einfluß des Körpers auf die Seele mindern; Mittel zum Aufstieg ist die Erlangung der nötigen Einsichten im Rahmen einer philosophischen Lebensform, nicht – wie bei Iamblich – ein kultisches Handeln, durch das der Mensch sich einem göttlichen Einfluß öffnet. Nicht durch das Eingreifen einer äußeren Instanz wird die Seele also erlöst, sondern sie leistet dies, wie schon für Plotin, durch ihr eigenes Bemühen.

Möglich ist der Aufstieg, weil das Wesen der Seele, durch das sie ontologisch der intelligiblen Welt angehört, durch ihren Abstieg niemals beschädigt werden kann, sondern stets intakt bleibt. Was ihr in der materiellen Welt widerfährt, betrifft sie nur äußerlich und kann sie weder verletzen noch zerstören. Der Aufstieg ist daher die Heimkehr der Seele zu sich selbst.³³ Ein unwiderrufliches Heraustreten der Seele aus dem Zyklus der Seelenwanderungen ist möglich und erstrebenswert: anders als bei den anderen Platonikern kann der hermetische Charakter der kosmischen Kreisläufe für Porphyrios durchbrochen werden. Als Sinn des Abstiegs der Seele in die physische Welt und ihres Existierens in Körpern betrachtet Porphyrios die Tatsache, daß sie auf diese Weise die Übel wirklich begreift, die mit der materiellen Daseinsweise verbunden sind. Dadurch wird sie für immer von dem Bedürfnis nach derlei Erfahrungen befreit.³⁴

„Über die Potenzen der Seele“³⁵ ist der Harmonisierung von Platonischer und Aristotelischer Seelenlehre gewidmet; erstere geht von Teilen der Seele aus, letztere untersucht die Potenzen der Seele. Porphyrios klärt den Unterschied zwischen Teilen und Vermögen dahingehend, daß zwischen Teilen eine Verschiedenheit der Gattung herrscht, während Vermögen, trotz ihrer Verschiedenheit, der gleichen Gattung angehören können. Wird einer Sache ein Teil hinzugefügt oder genommen, so verändert sie sich dadurch; beim Hinzutreten oder Wegfallen eines Vermögens hingegen muß dies nicht der

³³ Vgl. dazu Jean Bouffartigue/Michel Patillon (Hrsg.): *Porphyre: De l'abstinence*, Band 1. Paris 1977, LV.

³⁴ Vgl. dazu Jeannie Carlier: „L'après-mort selon Porphyre“. In: Annick Charles-Saget (Hrsg.): *Retour, repentir et constitution de soi*. Paris 1998, 133–160, hier: 133–138; Andrew Smith: *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. Den Haag 1974, 56–68.

³⁵ Vgl. Stobaios I 49, 24–26 (I 347,19–354,25) = F 251–254 (Smith); III 25, 1 (III 605,12–606,18) = F 255 (Smith).

Fall sein. Teile sind quantitative Größen und daher immer örtlich getrennt, während Vermögen selbst teillos sind, in ihrem Träger ungetrennt koexistieren und ihn durchdringen. An sich immateriell und damit teillos, entsteht einzig durch die Anwesenheit der Seele im aus Teilen bestehenden Körper und die Interaktion mit ihm der Eindruck, es gebe Seelenteile.³⁶

Entgegen der Auffassung der Stoiker billigt Porphyrios auch den Tierseelen ein gewisses Maß an Vernunft zu, da sie über einen Anteil am Logos verfügen. Im Tier ist der Logos präsent, jedoch auf eine Funktion als Ordnungsfaktor beschränkt, im Menschen steuert er das Leben. Anders als Plotin verneint Porphyrios das Eintreten menschlicher Seelen in Tierkörper;³⁷ allerdings entwickelt er eine differenzierte Lehre, die in der spätantiken Literatur unvollständig und verzerrt wiedergegeben wurde. Er nimmt keinen absoluten, von vornherein bestehenden Wesensunterschied zwischen Tier- und Menschenseelen an, sondern meint, daß jede Seele sich in einem primären Wahlakt für ein menschliches oder tierisches Dasein entscheiden kann. In einem sekundären Wahlakt legt sie sodann die konkreten Momente ihres künftigen irdischen Lebens fest. Ist eine primäre Entscheidung für die menschliche Lebensform gefallen, so führt dies dazu, daß fortan der Logos dominiert. Im Rahmen künftiger sekundärer Wahlakte, mit denen diese Seele über einzelne Inkarnationen entscheidet, kommt ein Tierleben prinzipiell nicht mehr in Betracht.³⁸

„An Gauros über die Beseelung von Embryonen“³⁹ wurde lange irrtümlich Galen zugeschrieben, doch darf die Autorschaft des Porphyrios inzwischen als gesichert gelten. Erörtert wird, ob ein Embryo ein Sinnenwesen (Mensch resp. Tier) ist oder ob er sich auf der Stufe einer Pflanze befindet. Dem Embryo fehlen die Sinneswahrnehmung und der Drang zu örtlicher Bewegung, er weist nur die Fähigkeit zu Ernährung und Wachstum auf und ist somit pflanzenähnlich. Daher stellt sich die Frage, ob im Embryo eine – freilich

³⁶ Vgl. dazu Heinrich Dörrie/Matthias Baltes: *Der Platonismus in der Antike*, Band 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 82–83, 329–331.

³⁷ Vgl. dazu Jeannie Carlier: „L’après-mort selon Porphyre“, 139–160.

³⁸ Vgl. dazu Werner Deuse: *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden 1983, 129–212.

³⁹ Vgl. zuerst Karl Kalbfleisch (Hrsg.): *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦνται τὰ ἐμβρυα* aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben. Berlin 1895. Vgl. weiterhin Ulrich Jurisch: *Grundfragen der Embryonalentwicklung aus der Sicht eines Neuplatonikers. Übersetzung und Bearbeitung der Schrift des Porphyrios über die Beseelung der Embryonen*. Erlangen 1991; James Wilberding: *Porphyry. To Gaurus on How Embryos are Ensouled and on What is in Our Power*. Bristol 2011; James Wilberding: „The Revolutionary Embryology of the Neoplatonists“. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49 (2015) 321–61.

noch nicht aktivierte – Seele anwesend ist und wann gegebenenfalls seine Beseelung erfolgt. Porphyrios vertritt die Auffassung, daß sich die Seele erst nach der Geburt mit dem Körper verbindet.⁴⁰ Die Beseelung erfolgt von außen, indem die Seele zum Körper hinzutritt; sie wird von ihm angezogen wie das Eisen vom Magneten.

Neben dieser von außen hinzukommenden Seele, die den Körper nach der Geburt übernimmt, gibt es aber auch eine niedere, pflanzenhafte Seele, die (1) bereits im Embryo vorhanden ist, (2) dessen Nahrungsaufnahme und Wachstum ermöglicht und (3) die von den Eltern stammenden Erbinformationen trägt. Die pflanzenartige Natur der embryonalen Seele ist unter anderem daran zu erkennen, daß dem Embryo die Nahrung nicht durch den Mund, sondern durch den Nabel zugeführt wird wie der Pflanze durch Wurzel und Stiel.⁴¹ Die dezidiert bei Porphyrios nachweisbare Embryologie wird mit großer Einheitlichkeit von vielen Neuplatonikern vertreten, etwa von Proklos, Ammonios, Asclepius, Simplikios oder Philoponus: Es gibt den einfachen männlichen Samen, in dem alle immateriellen Formprinzipien im Stadium der Potentialität versammelt sind; diese Prinzipien werden aber erst durch einen aktiven externen Agenten, die Mutter, zur Aktualität geführt.

III. Iamblich

Hinsichtlich der menschlichen Seele verwirft Iamblich Plotins Auffassung einer andauernden Gemeinschaft des obersten Seelenteils mit dem göttlichen Bereich; denn diese läuft der unabweisbaren Erfahrung zuwider, daß die Seele im Körper Unglück erlebt. Hinsichtlich der ontologischen Homogenität der Seele vertreten die Neuplatoniker divergierende Ansichten:⁴² Hält Plotin noch an der von Platon

⁴⁰ Wenn die christliche Kirche aktuell die These vertritt, das (an sich schutzwürdige) Leben beginne mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle sowie der dabei stattfindenden Simultanbeseelung, so bedeutet dies historisch eine vergleichsweise neue Haltung: In Anlehnung an Aristoteles, Porphyrios und später Thomas von Aquin vertrat die katholische Kirche lange das Theorem der Sukzessivbeseelung, wonach der männliche Embryo nach 40 Tagen, der weibliche nach 80 Tagen beseelt werde, Abtreibungen also vordem erlaubt seien. Das Kirchenrecht unterschied zwischen fetus animatus und fetus inanimatus, beseeltem und unbeseeltem Fötus. Nur die Abtreibung eines beseelten Fötus wurde mit der Exkommunikation belegt. Weil man das Geschlecht nicht feststellen konnte, wurde faktisch erst bei Abtreibung eines achtzig Tage alten Fötus exkommuniziert. Die Unterscheidung zwischen fetus animatus und fetus inanimatus wurde 1869 durch Pius IX. fallengelassen.

⁴¹ Vgl. dazu Heinrich Dörrie/Matthias Baltes: *Der Platonismus in der Antike*, Band 6/1. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 94–100, 323–332; Franz Xaver Risch: „Die porphyrische Schrift ad Gaurum als *ἱερὸς λόγος*“. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 10 (2006) 260–275, hier: 263–265.

⁴² Vgl. dazu Heinrich Dörrie/Matthias Baltes (Hrsg.): *Der Platonismus in der Antike*, Band 6/1. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 249–251, 288–291; Band 6/2, 100–103, 358–365, 371–382.

aufgestellten These fest, daß tierische und menschliche (ja sogar göttliche) Seelen qua Natur wesensgleich sind – Differenzen zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen sind lediglich der Verschiedenheit ihrer Körperhüllen geschuldete Äußerlichkeiten und spiegeln den temporären Zustand der Seelen –, so vertreten Iamblich oder Syrian die Meinung, die Menschenseele sei ihrem Wesen nach von den Seelen vernunftloser Lebewesen verschieden und inkarniere sich mithin exklusiv in menschlichen Leibern.⁴³ Wie in der Sphäre des Nous ist somit auch in derjenigen der Seele von einer ursprünglichen Stufenabfolge auszugehen: Es besteht ein Wesensunterschied zwischen den Seelen der Götter, der Dämonen, der Heroen, der Menschen, der Tiere und der Pflanzen; selbst die irrationalen Seelenelemente sind dabei für Iamblich unsterblich.

Für ihn ist die Materie kein eigenständiges ungöttliches Prinzip und als solches Quelle des Übels. Er unterscheidet auch nicht wie Plotin grundlegend zwischen der positiv bewerteten intelligiblen Materie und der physischen, sinnlich wahrnehmbaren Materie als Ursache der Übel. Vielmehr geht er von einer göttlichen Ordnung aus, die den gesamten Kosmos von der höchsten bis zur untersten Ebene durchgängig strukturiert, und nimmt eine lückenlose Kontinuität zwischen geistiger und sinnlicher Welt, zwischen intelligibler und physischer Materie an, die aus beider göttlichem Ursprung resultiert. Die Übel sind akzidentielle, naturwidrige Aberrationen von dieser Ordnung, die exklusiv auf den beiden niedrigsten Seinsniveaus auftreten. Zwar hält auch er die Materie für ein Hindernis, das die inkarnierte Seele verunreinigt und hemmt, doch führt er dies nicht auf die Schlechtigkeit der Materie selbst zurück, sondern auf eine falsche Einstellung der Seele zur materiellen Welt, in der sie lebt. Diese Haltung zu ändern, ist der Zweck der Theurgie, die die Seele vergöttlichen soll – während sie sich in ihrem Körper aufhält.⁴⁴

IV. Proklos

Für Proklos ist die Existenz der Materie notwendig, sofern sie zur Vollständigkeit des Alls beiträgt, und zur Totalität gehören die materiellen Formen, die ausschließlich in der Materie existieren können. Wenn das Gute die Universalursache ist, muß die Wirklichkeit ein geordnetes Ganzes bilden, in dem jeder Teil das Ausmaß an Vollkommenheit

⁴³ Plotin ging noch davon aus, daß menschliche Seelen in Tierkörper eintreten können. Vgl. dazu John Dillon: „Iamblichus of Chalkis“. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band II.36.2. Berlin 1987, 862–909, hier: 890–898.

⁴⁴ Vgl. dazu Gregory Shaw: *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park/Pennsylvania 1995, 23–69.

realisiert, das auf seiner Ebene möglich ist. Das gilt auch für die am weitesten vom Ursprung entfernte Ebene: Die Materie nimmt die materiellen Formen auf und wird in einem überzeitlichen Akt strukturiert. Das Seelische steht zwischen Geistigem und Materiellem, ist der in anderer Dimension „wieder aufgenommene“ Nous, d.h., die Gedanken der Seele bilden die ursprünglichen Gedanken des Geistes ab. Im Geist bestehen Denken und Sein ungetrennt, zwischen ihnen herrscht eine dynamische Identität. Anders in der Seele: Dort ist das Denken seinem Objekt subordiniert und erhält sein Maß von dem ihm vorgegebenen Sein. Daher muß das Denken hier den Übergang vom Gedanken zum Sein leisten, muß das im Geist Geeinte trennen und vom einen gedanklich erfaßten Sein zum anderen überwechseln. Permanent intendiert die Seele den Geist; ihr Denken ist eine Rückbewegung auf ihren Ursprung hin, an dem sie teilhat, indem sie denkt.⁴⁵

Ist der Geist überzeitlich, so steht die Seele als selbstbewegte Substanz in einer Verflechtung mit der Zeit: Dem Geist ist die Sphäre des Ewigen zuzuordnen, die Seele ist hingegen überzeitlich und zeitlich in eins; ihr eignet ein zeitloses Sein, aber unabdingbar auch ein Wirken und Existieren in der Zeit. Das Leben der Seelen wird konkret als zyklischer Prozeß gedeutet: Sie steigen aus dem Geistigen ins Physische und dessen zerstreute Mannigfaltigkeit hinunter, nehmen Körper an und wenden sich schließlich wieder – nicht zuletzt im Modus der kathartisch wirksamen Philosophie – ihrem Ursprung zu. Der Aufstieg verwandelt die Seele zwar, macht sie frei, leicht und geistartig, aber zu einer absoluten Identität mit dem atemporalen Geist oder dem Einen kann sie nie gelangen. Ihr Denken bleibt stets ein seelisches, das zeitliche Moment ihres Seins erlischt nicht. Sie umkreist den Geist und kann sich dem Mittelpunkt des Kreises zwar annähern, ihn aber nicht erreichen. Selbst wenn es ihr glückt, das Eine zu berühren, löst sie sich nicht in ihm auf, sondern bleibt Seele. Im Rahmen einer endlosen Kreisbewegung folgt auf jeden Aufstieg ein neuer Abstieg.⁴⁶ Proklos weist so Plotins Ansicht zurück, daß die Seele auch während ihres Aufenthalts im menschlichen Leib fortgesetzt mit ihrem obersten Teil im Noetischen verharret. Die Seele löst sich ganz von der geistigen Welt und vermag es deswegen nicht, aus eigener Kraft aus der Materie zurückkehren.

Es gibt zwei Arten der Teilnahme am Guten: die ewige, unveränderliche und

⁴⁵ Vgl. dazu Werner Beierwaltes: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main 1979, 193–196.

⁴⁶ Vgl. dazu Werner Beierwaltes: *Proklos*, 207–214.

vollkommene sowie die temporäre, wandelbare und beschränkte. Die Teilhabe der menschlichen Seele am Guten ist von letzterer Art und durch sie vermittelt auch die Teilhabe der Leib-Seele-Einheit am Guten. Die partizipierende Entität besäße das Gute ganz, wenn dem nicht die der Zeitlichkeit inhärenten Beschränkungen entgegenstünden. Beim Übel handelt es sich um eine je bestimmte partikuläre Störung der naturgemäßen Ordnung, ihr zeitweiliges Nichtsein, so daß es auch keinen gemeinsamen Ursprung der Übel gibt: Sie stehen in keiner Einheit, sondern im Widerspruch zueinander und haben heterogene Ursachen.⁴⁷ Bestünde das Schlechte bloß in der Abwesenheit des Guten, so wäre es rein passiv, doch verfügen die Übel über eine Kraft, mit der sie sich dem Guten widersetzen, und diese Fähigkeit verdanken sie dem in ihnen anwesenden Guten. Übel befallen ausschließlich einzelne Körper und die an diese Körper gebundenen Seelen. Im Leib zeigen sich die Übel als Häßlichkeit oder Krankheit, in der Seele als Schwäche, als Nachlassen der vereinheitlichenden Kraft, die für das richtige Verhältnis der Seelenteile sorgt. Seelische Übel entstehen, wenn der rationale Seelenteil in seiner ordnenden Lenkungsfunktion versagt. Schlechtes wird zwar auch dann nicht als solches gewählt, wohl jedoch als das vermeintlich Gute.⁴⁸ Dem Leib-Seele-Verhältnis und seiner Güte inhärieren also unabdingbar die Momente der Rationalität und Freiheit.⁴⁹

Proklos' Philosophie ist durch die Zunahme vermittelnder Zwischeninstanzen im Gefüge der Hypostasen gekennzeichnet, die die Übergänge zwischen diesen plausibler, bruch- und lückenloser erscheinen lassen sollen. Dieses Charakteristikum seines Denkens macht sich auch beim Leib-Seele-Verhältnis geltend, sofern verschiedenartige Seelenformen und komplementäre Leibgestalten mit Bewegungstypen, Lebensweisen und Erkenntnismodi horizontal verzahnt werden: So gibt es (1) Intellekte und höhere Seelen, die unsterblich

⁴⁷ Vgl. dazu Nestor Kavvadas: *Die Natur des Schlechten bei Proklos*. Berlin 2009, 62, 74–79; John Phillips: *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*. Leiden 2007, 44–45, 80–84.

⁴⁸ Vgl. dazu Nestor Kavvadas: *Die Natur des Schlechten bei Proklos*, 64–71, 80–85; John Phillips: *Order from Disorder*, 46–51, 105, 227–240; Radek Chlup: *Proclus*. Cambridge 2012, 208–218.

⁴⁹ Proklos differenziert zwischen natürlichen Übeln, die vom menschlichen Willen unabhängig sind (Armut, Krankheit, Tod) und Übeln, die Konsequenzen seiner freien Wahl sind. Die natürlichen Übel sind nicht wirklich schlecht, sondern unvermeidliche Folgen der an sich guten und notwendigen Existenz einer Welt der fließend-zyklischen Zeit. Dem Untergang eines einzelnen Körpers entspricht die Entstehung eines anderen, so daß ersteres aus der Perspektive des Ganzen betrachtet nicht schlecht sein kann. Wahrhaft schlecht ist allein das ethisch Schlechte: das Übel in der Einzelseele und ihrer Schwäche geschuldet. Die Steuerung des Weltprozesses durch die Vorsehung impliziert keinen lückenlosen Determinismus, denn die vernünftig agierende Natur tut nichts vergeblich. Wäre alles Seelische also restlos pronoetisch festgelegt, so wäre die menschliche Fähigkeit zur rationalen Entscheidungsfindung zwischen Wahlmöglichkeiten überflüssig und die Natur hätte den Menschen diesfalls nicht mit dem freien Willen ausgestattet.

sind und ewig im oberen Bereich des Seins verweilen; ihnen eignet ein Status als unbewegt-bewegende Entitäten einerseits und als ewig-selbstbewegte andererseits sowie ein sich ewig gleichbleibendes Leben im Vollzug noetischen Erkennens und ohne jede Bindung an einen Körper. Darauf folgt (2) die menschliche Vernunftseele, die unsterblich ist, sich zum Teil im oberen, zum Teil jedoch auch im unteren Bereich des Seins aufhält; sie ist durch sich selbstbewegt, bewegt aber zugleich das Untere. Ihr Leben wechselt nach freier Wahl in Gestalt einer körpertranszendenten Selbstbewegung, und durch sie vollziehen sich alle Erkenntnisformen (intelligibles und dianoetisches Denken, Phantasie, Vorstellen sowie Wahrnehmen). Ihr spezieller Leib ist der Lichtkörper oder strahlengleiche Körper (ἀγγοειδές bzw. αἰθερῶδες σῶμα, αἰθερίον bzw. ἀστροειδές ὄχημα): stofflos und einfach, unsterblich und mit seiner Seele unauflösbar verwachsen. Eine Stufe tiefer steht (3) die alogische Seele, die sterblich ist und sich ewig im unteren Gebiet des Seins befindet; sie ist qua Teilhabe (phänomenal) selbstbewegt und zeichnet primär die Tiere aus, deren Leben strikt körpergebunden ist. Sie unterliegen dem Fatum und einer Wertdifferenz der Lebensweisen durch ein mehr oder weniger ausgeprägtes Vermögen zur teilweisen Selbstbewegung. Manche Tiere sind durch Phantasie⁵⁰ und Gedächtnis ausgezeichnet, alle aber durch die Kraft zur sinnlichen Wahrnehmung. Der diese Seinsstufe charakterisierende Leib ist der pneumatische Körper (πνευματικὸν σῶμα oder ἀέριον ὄχημα): stofflich und einfach, unsichtbar und mehrfach wiedereingekörpert. Daran schließt sich (4) die rein vegetative Seele der Pflanzen an, der nur noch wenig (phänomenale) Selbstbewegung zukommt, die mehr passiv bewegt wird; unterhalb jeder Erkenntnis eignet dieser Seele lediglich das Vermögen der ὄρεξις. Die letzte hier relevante hypostatische Ebene bildet schließlich (5) die rein seiende Natur mit den Naturkörpern (Steine, Mineralien, Kristalle, Elemente sowie die Körper der Lebewesen); dem Körper ist hier eine je natürliche Bewegung eigen, doch wird er ausschließlich fremdbewegt, sei es bei belebten Körpern durch die Innenbewegtheit, sei es bei unbelebten Körpern durch die Außenbewegtheit. Diesen werkzeughaften Körper, mit dem das gemeint ist, was wir heute üblicherweise als menschlichen Leib bezeichnen, nennt Proklos den Muschelkörper (ὄστρεώδης σῶμα)⁵¹: stofflich und synthetisch, sichtbar und jedesmal sterblich.

Proklos ordnet der Sphäre des Seelischen demzufolge insgesamt drei Weisen des

⁵⁰ Die Phantasie unterscheidet sich bei Tier und Mensch nach Proklos durch verschiedenartige objektive Relationsweisen (vgl. *Theologia Platonica* III, 6, 23,25–24,24).

⁵¹ Vgl. Platon: *Politeia* 611c–e.

Leiblichen (drei Seelenwagen) zu,⁵² sofern auch der sichtbare Leib als ein solches Fahrzeug anzusehen ist. Der höhere Wagen ist immateriell, unvergänglich, lichtartig und mit der Seele zusammengewachsen; der niedere, pneumatische ist auf ideale Weise aus den vier physischen Elementen zusammengesetzt und daher prinzipiell vergänglich, auch wenn er faktisch mehrmals eine Verbindung mit der Seele eingeht. Er wird beim Abstieg der Seele erzeugt und löst sich beim endgültigen Rückweg wieder auf. Anders als den menschlichen Seelen eignet den göttlichen einzig das höhere Fahrzeug. Der wahrnehmbare Leib, den die Menschenseele in jedem Lebenszyklus neu annehmen muß, ist uneingeschränkt vergänglich und Ausdruck ihrer tiefsten Verstrickung ins Physische samt dessen Abständigkeit vom Absoluten.

Zur konkreten Vollzugsweise und zum ontologischen Hintergrund des Eintritts der Seele in den Leib äußert sich Proklos vorrangig in der Auslegung von Mythen, etwa des Ermythos. Leben und Lebendigsein weisen generell und bei der Verbindung zwischen Seele und Körper Grade auf; sowohl das Wesen der Seele als auch die Macht der Götter

⁵² Zur antiken Terminologie des Seelenvehikels vgl. Eric Robertson Dodds (Hrsg.): *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford 1963, 313–321. – Nachweisbar wird die Vorstellung erstmalig bei Platon (vgl. *Phaidon* 113d4–6; *Timaios* 41e1–2; *Phaidros* 246a–247c, 253c–254e; *Nomoi* 898e–899a). Im Anschluß an Platon lehrt Herakleides Pontikos, die Substanz der Seelen sei mit der der Gestirne identisch, weswegen die Seelen lichtartig und ursprünglich im Himmel der Fixsterne ansässig seien. Später wird das Konzept des Seelenfahrzeugs mit der Äther- und Pneumatheorie verbunden. Bei Aristoteles ist das Pneuma der physische, qua Fortpflanzung übermittelte Träger der immateriellen Seele, die dem Stoff der Gestirne analog ist (vgl. *De generatione animalium* 736b35–737a1). Dies bot Anlaß, das Pneuma mit dem Seelenfahrzeug zu identifizieren, eine im Neuplatonismus geläufige Gleichsetzung (vgl. dazu Robert Kissling: „The OXHMA–IINEYMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“. In: *American Journal of Philology* 43 (1922) 318–330). Dort sind die Seelen sowohl im Himmel als auch beim Abstieg zur Erde mit ihren Fahrzeugen verbunden. Plotin gebraucht zwar den Begriff des Fahrzeugs nicht, billigt aber die Vorstellung (vgl. dazu Andrew Smith: *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. Den Haag 1974, 152–155; John Finamore: *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico 1985, 2–3): Beim Abstieg aus der noetischen Welt in das Werden nehmen die Seelen bereits im Himmel einen ersten Körper an, den Pneuma-Leib, der dort noch als Wahrnehmungsorgan fungiert. Gelangen sie in immer dichtere Sphären, so kleiden sie sich in weitere Körper von zunehmend physischer Textur. Das Pneuma ist, wie die Gestirne, fein, leicht beweglich sowie kugelförmig und bleibt mit der Seele nach deren Trennung vom Leib verbunden; seine Beschwerung im irdischen Leben verschuldet die Seelenwanderung. Porphyrios deutet den Seelenwagen als feinen Stoff, der beim Abstieg erworben wird und sich dabei verdunkelt. Erhält sich dieses Fahrzeug nach dem Tod des physischen Körpers zunächst, so löst es sich beim Aufstieg durch die Gestirnsphären zum Himmel auf (vgl. dazu Werner Deuse: *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, 218–230). Nach Iamblich schuf der Demiurg den immateriellen und unvergänglichen Seelenwagen, der fortbesteht, wenn sich die in die geistige Welt zurückgekehrte rationale Seele von ihm und der irrationalen Seele, deren Träger er ist, trennt. Für einen neuerlichen Abstieg der Seele ist das Fahrzeug wieder erforderlich (vgl. dazu John Finamore: *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 11–27, 168). Zu Proklos vgl. Jan Opsomer: „Was sind irrationale Seelen?“ In: Matthias Perkams/Rosa Maria Piccione (Hrsg.): *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Leiden 2006, 147–152; Jens Halfwassen: „Seelenwagen“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, 111–117, hier: 113). Wichtige Stellen zum ὄχημα bei Proklos sind: *Institutiones* 205–210; *In Platonis Timaeum* I, 5,15 ff.; II, 60,2 ff.; II, 81,20 ff.; III, 236,31 ff.; III, 297,21–298,19; III, 305,4 ff.; III, 322,17 ff.; III, 355,16 ff.; *In Platonis rem publicam* II, 164,21 ff.

ermöglichen graduelle Übergänge zwischen Leben und Tod bzw. derartige Verbindungen zwischen Seele und Körper. Die Relation der Seele mit dem Körper hat immer physiologische Grundlagen und ist in Abstufungen möglich;⁵³ erst der vollkommene Tod löst die Relation und ihre Prinzipien in Seele *und* Körper gänzlich auf, die – wenn sie fortbesteht – Grade (der Intensität) der Verbindung ermöglicht. Der Kern der Relation, die Lebenswärme und Aufnahmefähigkeit zur Beseelung, besteht beim scheinbaren Er in der Tiefe verborgen fort, weswegen er seine Seele später auch wieder ohne Probleme aufnehmen kann.⁵⁴

Die die Verleiblichung einleitende Durchquerung des Feldes der Vergessenheit am Ende des Mythos währt bis zum Abend, der für Proklos mit seiner Dunkelheit den völligen Fall der Seele und deren vollständige Hinwendung zur Materie symbolisiert. Der Fluß Sorglos steht für die fließende, feuchte Luft, die kein Gefäß halten kann, und durch sein ständiges Fließen verkörpert er alles Werden auf der Erde; keine Form kann das Fließen dieses Werdens zurückhalten.⁵⁵ Aus diesem Fluß muß jede Seele ein notwendiges Maß trinken. Das Seelenfahrzeug nimmt die Feuchtigkeit auf, die Vergessen bewirkt, so daß das Maß ihrer Aufnahme dafür steht, daß die Erinnerung – wie jede Seelentätigkeit – ständig geübt werden muß, will sie sich nicht von ihrem Gegenstand entfernen und ihn so verlieren. Die Seele muß ihr Bleiben bei den Dingen immer aktiv aufrechterhalten; dieses Bleiben wird durch Einprägungen in der Seele und im pneumatischen Fahrzeug repräsentiert,⁵⁶ wobei die Materieneigung das Vergessen bewirkt; das Werden schwemmt die Einprägungen weg.⁵⁷

Die Seelen leben ohne Körper ihrer Natur gemäß, was nicht mit der naturgemäßen Beseelung von Körpern zu verwechseln ist, während sie im Körper widernatürlich existieren und krank sind, weshalb sie im Übergang von oben nach unten das Obere vergessen, umgekehrt das Untere beim Aufstieg jedoch in Erinnerung behalten.⁵⁸ Die menschliche Seele kann für Proklos nur deshalb für den Körper und das Werden sorgen, weil sie ihr höheres Leben vergißt, was also im Plan der Vorsehung liegen muß. Der an sich tierspezifische Schlaf symbolisiert die Vollendung des Abstiegs in das Werden, da er

⁵³ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 113,13–17.

⁵⁴ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 113,17–19. – Zur hypothetisch vollständigen Logik des Verhältnisses von Seele und Körper vgl. insbesondere *In Platonis Parmenidem* 1004,12–1007,4.

⁵⁵ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 348,2–16.

⁵⁶ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 348,28; 349,4–5.

⁵⁷ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 348,17–349,12.

⁵⁸ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 349,13–26.

ein Vergessen bedeutet, so wie das Erwachen den Anfang des Aufstiegs, der ein Wiedererinnern an das wahre Seiende ist.⁵⁹ Zur Aufgabe aller Seelen nach ihrem Fall gehört die Schaffung von lebendigem Seiendem, das einen Teil der demiurgischen Pronoia ausmacht.⁶⁰ Die Differenz zwischen dem Leben außerhalb des Körpers und dem im Körper ist in ihrer Aufhebung freilich nicht wahrnehmbar und währt wegen der Plötzlichkeit des Sprungs nur einen Augenblick, womit Proklos auf das ἐξαίφνης-Theorem zurückgreift, auf das ausdehnungs- und zeitlose Moment, in dem die μετάστασις zwischen den Gegensätzen vor sich geht.⁶¹ Das ἐξαίφνης steht für einen Übergang, der als solcher nicht wißbar und erinnerbar sein kann. Bei den Leidenschaften vergißt der Mensch, was er einmal wußte, anders als beim ἐξαίφνης, weil bei ihm entsprechenden Übergängen nie inhaltliches Wissen vom Geschehenen existiert.

V. Damaskios

Eine letzte hier nur am Rande erwähnte Wende,⁶² nimmt die neuplatonische Ontologie der Seele bei Damaskios, dem letzten Scholarchen der Platonischen Akademie. Als Eidos der Mitte, das sich im Leben mehr oder weniger realisieren kann, erfüllt die Seele nicht nur eine Forderung, die vom symmetrischen Denken an das Sein gestellt wird – und zwar die nach Gradhaftigkeit und Vermittlung –, sondern sie vollzieht ihr eigenes Sein in Freiheit, wenn sie sich aus sich selbst rastlos zwischen dem bewegt, wozwischen sie steht, d.h., sie *ist* die Freiheit und die Spontaneität ihres eigenen Übergängigseins. Wäre die οὐσία der Seele unwandelbar, so stiege sie nie – und darum überhaupt nichts – in das Werden hinab, womit es keine Freiheit und keinen Übergang mehr gäbe; steigt sie jedoch hinab, dann muß sie dies als ganze Seele tun, weil sie als ganze auch alle ihre inneren Gegensätze ist, so daß sie sich vollständig in die Vielheit hinabsenken und ganz und gar aus ihr zurückkehren muß.

Damit vollzieht Damaskios (im Anschluß an Proklos⁶³) eine radikale Abkehr von Plotins Konzept eines unaufhebbaren, ewig intelligibel gebundenen Residuums der Seele selbst

⁵⁹ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 351,12–20.

⁶⁰ Vgl. Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 351,23–352,9; 352,16–19.

⁶¹ Vgl. Platon: *Parmenides* 156d; Proklos: *In Platonis rem publicam* II, 352,23–353,7.

⁶² Vgl. dazu Dirk Cürsgen: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg 2007, 403–417.

⁶³ Vgl. Proklos: *Institutiones* 211.

noch in ihrem Abstieg.⁶⁴ Bei Plotin muß die Seele, so deutet es Damaskios, auseinanderfallen und in der ontologischen oder epistemologischen Zerdehnung ihrer Einheit verlustig gehen, um universal zu sein, wohingegen bei ihm selbst die permanente Zyklik insgesamt zwischen den Extremen der Vollzugsmodus der seelischen Universalität, ihrer Zwischenstellung und Übergängigkeit sein soll. Die Seele konkretisiert durch sich selbst in sich das, wozwischen sie gestellt ist, denn sie ist die freie, notwendig wandelbare Einheit dessen, was sie als ihren ontologisch-phenologischen Horizont vorfindet.

Die Seele *wandelt im Abstieg ihre Substanz*, ihr wesenhaft bestimmtes Sein, ohne ihre Identität, ihr reines Sein, zu verlieren, weil die Zeit, in der sie ihr Sein in ihren inneren Tätigkeiten als fortschreitenden, lückenlosen und realen Wandel erfährt, ihre Substanz essentiell und nicht bloß akzidentiell berührt, so daß diese (körperlich) affizierbar sein muß. Sofern sie ihr ganzes Wesen niemals zu einer Zeit realisieren kann, muß sie dies ewig-sukzessiv, übergehend-wandelbar und im Werden gebunden tun, obwohl sie dabei stets selbst das Prinzip (Subjekt) und das Objekt ihrer Veränderung ist, diese also aktiv und frei vollzieht und nicht passiv erleidet: Selbstbewegung bedeutet Selbstsein im und als Selbstwandel. Sogar bei den höheren Seelen nimmt Damaskios, im Übergang zwischen den Intelligibilia, einen gewissen Wandel an – sowohl im Wesen als auch bei den Akten. Aber im Fall der menschlichen Seele ist der Wandel im Wesen und im Werden gegeben, d.h., unsere Substanz wird durch Werden und Zeit affiziert, wobei immanente *παθήματα* entstehen.⁶⁵

Die Seele ist *und* wird, weshalb sie als Werden ohne Anfang, als ungewordenes Werden (*ἀγένητον γένεσιν*) anzusehen ist.⁶⁶ Terminologisch faßt Damaskios seine Überlegungen dahingehend zusammen, daß die Seele ihre *ὑπαρξις* stets bewahrt, während sich ihre Teilhabe an der *οὐσία* wandelt⁶⁷ – letzteres ausschließlich und notwendig durch sich selbst und frei-spontan. Die *οὐσία* der Seele bleibt sich immer gleich, aber die „wesentliche Teilhabe“ (*οὐσιώδης μέθεξις*) derselben, die auf die Substanz wirkt, verändert sich – und in dem Maß, wie diese sich wandelt, wandelt sich auch die *οὐσία* selbst gemäß dieser

⁶⁴ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 15,1–21.

⁶⁵ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 19,7–17; 34,1–11.

⁶⁶ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 26,19.

⁶⁷ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 47,5–7.

Teilhabe.⁶⁸ Es liegt auf der Linie eines solchen Denkens, daß Damaskios das numerische Ich als sterblich betrachtet und die Unsterblichkeit der Einzelseele leugnet.⁶⁹

Wohl die meisten der skizzierten Gedanken und Positionen muten heute fremd oder sogar unnachvollziehbar an. Daß der Leib im Zentrum der eigenen Existenz steht, daß er sie wesentlich ausmacht, ja daß sie ohne ihn überhaupt nicht denkbar ist, darf als *communis opinio* betrachtet werden. Die zur Sache gehörigen neuplatonischen Ansichten sind im Rahmen einer Metaphysik entstanden, die gegenwärtig als extrem, weltfremd und insgesamt vergangen gilt, die weder den Ansprüchen an eine zeitgemäße Metaphysik noch den schärferen der Metaphysikkritik standzuhalten vermag. Gleichwohl zeigt der Neuplatonismus auch in dieser Hinsicht, daß das Aktuelle nicht das Selbstverständliche, geschweige denn Unrevidierbare und Endgültige ist. Die wie auch immer geartete Priorisierung des Leiblichen, die es zum entscheidenden Bezugspunkt holistischer wie reduktionistischer, materialistischer wie naturalistischer, monistischer wie dualistischer Modelle gemacht hat, führte bislang nicht zu stimmigeren Theorien der menschlichen Existenz, die denjenigen der klassischen Metaphysiken überlegen wären.

⁶⁸ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 45,17–20.

⁶⁹ Vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 117,13–23; 118,6–14. – Die Seele unterliegt aufgrund ihrer Relationalität der Notwendigkeit eines doppelten Todes (*διπλὸς θάνατος*), weil die Substanz und das Eine der Seele einmal entsprechend dem Einen, einmal entsprechend dem Vielen existieren und es in beiden Hinsichten Geburt und Tod gibt. Zwar verhalten diese sich real reziprok, aber sie sind zu unterscheiden, weil ihre Bezugssubjekte verschieden sind (vgl. Damaskios: *In Platonis Parmenidem* IV, 37,5–23).