

ZUR AUFFASSUNG VON SEELE UND GEIST BEI PLATON, MITTELPLATONIKERN, PLOTIN

Für Platon und seine Nachfolger war es eine Gewissheit, dass der Mensch eine vom Körper unterschiedene Seele besitzt, der als wesentliches Element das Geistige eigen ist, die Fähigkeit des Denkens, des Erfassens geistiger Inhalte, des Bewusstseins, zu der aber ebenfalls emotionale Kräfte verschiedener Prägung gehören. Man war (im Unterschied zu Peripatetikern und Stoikern) von der eigenständigen Existenz der Seele überzeugt, die sich unabhängig vom Körper in Daseinsformen vor wie nach dem Erdenleben zeige; vor allem glaubte man, dass das Verhalten in diesem Leben Konsequenzen habe, die sich im Sinne unbedingter Gerechtigkeit auswirken werden.¹ So wird die Seele als unsterblich und unvergänglich verstanden, und Platon unternimmt wiederholte Versuche, dies mit rationalen Argumenten als unumstößliche Gewissheit zu erweisen. Außerdem schildert er in seinen Jenseitsmythen, die einigen Dialogen eingefügt sind, das künftige Schicksal der Seele nach dem Tode, ihre Erfahrungen in einer anderen Welt, in der ihr Freuden oder Qualen bevorstehen, aber ebenfalls ihren Weg in eine neue Inkarnation (die zuweilen auch ohne Jenseitsphase als unmittelbare Konsequenz des hiesigen Lebens vorgestellt werden kann). Wieweit diese Mythen philosophischen Ernst repräsentieren, lässt sich im einzelnen jeweils fragen. Bei Platon selber äußert sich Sokrates dazu im *Phaidon* (114 d): kein vernünftiger Mensch würde fest behaupten, dass alles hier (im Mythos) Geschilderte genau zuträfe, dass es sich aber mit der Seele – die offenbar unsterblich ist – und ihren Aufhalten so oder ähnlich verhielte, darauf dürfe man wohl vertrauen. Demnach ist der zentrale Kern der Aussagen ernst gemeint. Auch der Umstand, dass der Mythos der *Politeia* (614 b ff.) quasi als ein Erfahrungsbericht eines Scheintoten über seine Erlebnisse bei einer Seelenreise in einem Trance-Zustand dargestellt wird, deutet in dieselbe Richtung. Schließlich haben spätere Platoniker die verschiedenen mythischen Vorstellungen aufgenommen und weitergeführt, einige haben

¹ Persönlich äußert Platon sich dazu *Epist.* 7, 335 a: man solle der alten heiligen Überlieferung vertrauen, dass die Seele unsterblich sei, dass sie zu Richtern kommen und für böse Taten büßen werde.

diese – so Numenios und Plotin – in ein Weltbild eingefügt, dem nichts Mythisches eignet, sondern dem die jeweiligen Seelen-Regionen im Sinne einer kosmischen oder einer metaphysischen Realität angehören.

Nun finden sich bereits in Platons Dialogen unterschiedliche Auffassungen von der Seele, die sich in seinen Erörterungen sowie den Unsterblichkeitsbeweisen bekunden, aber auch seine mythischen Entwürfe einer Seelenexistenz nach dem Tode prägen. Dabei stellt sich besonders die Frage, ob Platon die Seele als eine Einheit versteht, die Geistiges wie Vernunftlosen in sich vereint, oder ob das Geistige als ihr wesentliches Element von den übrigen Teilen oder Kräften deutlich zu trennen sei. Dies ist bedeutsam für die Frage der Unsterblichkeit: Wird allein die Geistseele oder aber die Seele als eine Ganzheit, die Rationales und Irrationales umfasst, als unsterblich begriffen? Sind Platons Darlegungen über die Seele einheitlich, und bleiben sie im Verlaufe seines Philosophierens unverändert? Schon bei antiken Autoren gibt es zu dem Problem, wie Platon die Unsterblichkeit verstanden habe, unterschiedliche Antworten, und in der neueren Literatur ist dieses Phänomen, vor allem die Frage, ob generell bei Platon nur der geistigen Seele die Unsterblichkeit zukomme, vielfach und kontrovers behandelt worden.²

² Im Rahmen dieses Aufsatzes, der diese Thematik von Platon bis zu Plotin behandelt, ist es nicht möglich, im einzelnen auf die verschiedenen Interpretationen platonischer Aussagen einzugehen. Ich nenne hier einige Untersuchungen dieser Fragen (ohne die speziellen Kommentare) sowie knapp die unterschiedlichen Positionen oder Thesen, besonders zur *Politeia*: T. M. Robinson, "Soul and Immortality in Republic X", *Phronesis* 12 (1967) 147–151; A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, Zetemata 47 (München 1969); Th. A. Szlezák, "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*", *Phronesis* 21 (1976) 31–58; R. Bett, "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31 (1986) 1–26; M. Holtermann, "Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons *Phaidros*", in: *Festschrift H. Görge-manns* (Heidelberg 1998) 426–442; D. Frede, *Platons 'Phaidon'* (Darmstadt 1999); W. Kersting, *Platons 'Staat'* (Darmstadt 1999); D. Papadis, "Der Begriff der Seele bei Platon zwischen Dialektik und Mythos", *Eranos* 87 (1989) 21–32.– Für die *Politeia* halten allein die Geistseele für unsterblich: Szlezák, 44 ff., 51; Bett, 18 f.; Kersting, 319 (jeweils analog zu *Phd.* und in Kontrast zu *Phdr.*); die Gesamtseele: Robinson, 147, 150 ("a purified version" der drei Teile); Graeser, 107 (die jenseitige Vergeltung "postuliert einen erlebnisfähigen Seelenkomplex"); Papadis, 29 (die Seele sei ein "selbstbewusstes geistiges Prinzip ... mit Willens- und Begehrungskräften", die allerdings $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota$ oder $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ vorhanden seien). Zur Seele in *Phdr.*: Holtermann, 435, 439 f. (Seele als Vielheit innerhalb einer Einheit).– Eine einheitliche Lehre, die nicht nur *Phd.* und *Polit.*, sondern auch *Phdr.* umfasst, erkennt Graeser 108, er grenzt diese jedoch von *Tim.* ab. Eine Veränderung innerhalb der platonischen Psychologie von *Phd.* über *Polit.* zu *Phdr.* nimmt Frede 69 an.

Die folgenden Ausführungen werden einigen Aspekten dieses Problemkreises bei Platon, Mittelplatonikern und Plotin gelten. Dabei wird sich ergeben, dass gewisse Fragen, die bei Platon offen bleiben oder keine eindeutige Antwort zu finden scheinen, bei späteren Platonikern zuweilen in andere Richtungen gelenkt, gelegentlich aber auch in ihrer Konsequenz klarer gefasst und zu neuen Lösungen geführt werden. Es sollen zu zwei Fragenkomplexen jeweils die Texte von Platon, Mittelplatonikern (Plutarch, Alkinoos, Numenios) und Plotin betrachtet werden:

1. Wie wird die Seele als solche aufgefasst? Werden Seele und Geist klar voneinander gesondert? Sind sie verschieden in ihrem Wesen und ihrem Ursprung?

2. Ist die Seele als Ganze unsterblich oder lediglich ihr geistiger Teil? Worin besteht die Kontinuität des Ich, der Person bei der Reinkarnation, die von allen Platonikern angenommen wird? In welche Regionen des Jenseits kann die Seele (sei es als Gesamtheit, sei es als Geistwesen) gelangen? Kann sie den Kosmos transzendieren?

1. WIE WIRD DIE SEELE AUFGEFASST? WERDEN SEELE UND GEIST UNTERSCHIEDEN?

Gefragt ist, wie die Seele an sich, unabhängig vom Körperdasein, verstanden wird, ob der Geist oder geistige Kräfte als ihr zugehörig oder aber strikt von ihr gesondert anzusehen sind, ob sie vielleicht von einem anderen Ursprung herrühren. Hier ist zunächst zu konstatieren, dass der Begriff ‘Seele’, ψυχή, verschieden gebraucht werden und ebenso die gesamte Seele mit ihren rationalen und irrationalen Bereichen wie auch lediglich die emotionalen Seelenkräfte in Abgrenzung zum Geistigen bezeichnen kann. Derlei Unterschiede im Wortgebrauch finden sich häufig bei demselben Autor. Radikal äußert sich Plutarch in seiner Schrift *De facie in orbe lunae* c. 28: Seele und Geist existieren separat: wie der Körper zu trennen sei von der Seele, so sei auch die ψυχή völlig gesondert vom νοῦς anzusehen (dazu unten 1 b).

a) Platon

Dass man für die Seele sorgen müsse, damit sie “so gut wie möglich” werde, mahnt bereits Sokrates in der *Apologie* (29 e, 30 b). Als eine vom Körper verschiedene Wesenheit, die eigenen Gesetzen unterliegt, wird die Seele im *Gorgias* charakterisiert: sie zeigt nach dem Tod Spuren ihres Verhaltens im Leben, Narben infolge von Lüge und Ungerechtigkeit, vor allem aber vermag sie, wenn sie rein “bei sich” ist (αὐτῆ καθ’ αὐτήν), die unverhüllt wahre Verfassung anderer Seelen zu erkennen; dies gilt für die

Richter beim jenseitigen Gericht (523 e, 524 d–525 a). Die Vorstellung, dass die Seele “bei sich selbst” sein solle, wird im *Phaidon* aufgenommen und weitergeführt; dabei wird die erkennende Schau der Seele nun auf die Ideen, auf das Gerechte, Schöne, Gute selbst bezogen (65 c–66 a). Schon während des Lebens ist dieses Ziel des Reinwerdens vom Körperlichen zu erstreben und wenigstens annähernd zu erreichen, um “mit der Seele selbst die Dinge selbst” zu sehen (ἀὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὰ τὰ πράγματα 66 e, vgl. 83 a–b).

Im *Phaidon* wird nun auch das Wesen der Seele charakterisiert, indem alles Existierende in zwei Arten unterteilt wird: es gibt δύο εἶδη τῶν ὄντων, die eine Art ist das Geistige, Göttliche, Unsichtbare, Unsterbliche, Ein-Gestaltige (μονοειδές), Unauflösbare, immer in gleicher Weise Seiende, die andere das Sichtbare, Sterbliche, Viel-Gestaltige, Auflösbare, Veränderliche. Dem letzteren ist der Körper zuzuordnen, die Seele “an sich selbst” aber ist dem Unsichtbaren und Göttlichen “höchst ähnlich” und “verwandt” (79 a–80 b).– Alles Göttliche und ebenso alles Geistige ist für Platon immer ausschließlich und unbedingt gut; es gibt in dieser Sphäre keine Andeutung des Negativen.³ So gilt auch für die Seele, dass sie in ihrem wahren Wesen absolut dem Göttlichen zugehörig und also gut ist. Dabei werden hier innerhalb der Seele nicht verschiedene Bereiche oder Kräfte unterschieden; sie ist als Seele “an sich” dem Göttlichen verwandt, jedoch kann sie sich dem eigenen Wesen entfremden, indem sie im Erden-dasein sich dem Körperlichen zuwendet und sogar angleicht, indem sie “schwer” und “körperartig” wird (81 c 9, 83 d 5). Was ist nun ihre wahre Substanz, ihre οὐσία? Sie ist dem Geistigen zugehörig und ähnlich, aber nicht mit ihm identisch, die Seele ist keine Idee. Inwiefern aber vermag ihr eigentliches Wesen, ihre οὐσία, sich zu verändern? Darauf wird im *Phaidon* nur die Antwort gegeben, dass sie ihre Reinheit verlieren kann.

In der *Politeia* entwirft Platon ein anderes Bild der Seele: Sie ist in sich – analog zur Polis – dreigeteilt, der geistigen Kraft des λογιστικόν stehen zwei emotionale Bereiche, der Mut, θυμός, und die Begierde, das ἐπιθυμητικόν, gegenüber (435 c–e, 439 d–e, 440 a–b, e). Ihre nicht-rationalen Elemente rühren hier nicht, wie im *Phaidon*, von ihrer Hinneigung zum Körper, also etwas Äußerem, her, sondern sind der Seele eingefügt und zugehörig. Offenbar stellt Platon die Seele nun als eine in sich differenzierte

³ Aus Platons Erwägung in den *Nom.* 896 d–898 c, es könne zwei Weltseelen, eine gute und eine böse, geben, haben spätere Platoniker (so Numenios fr. 52, 64 ff. d. Pl.) die Existenz einer bösen Seele gefolgert, ohne zu registrieren, dass für Platon am Ende seiner Erörterung sich nur die Existenz der “besten Seele” bestätigt.

Wesenheit dar, was sich besonders in ihrer Situation im Erdenleben, in ihrem Verhalten und Handeln auswirkt; jedoch spricht er ihr generell als Seele nicht die emotionalen Regungen ab. Allerdings äußert er sich später in einer wichtigen Passage skeptisch darüber, ob und wie die Seele für uns Menschen erfassbar sei: es sei für uns schwierig oder unmöglich zu sagen, von welcher Seinsart die Seele “in Wahrheit” ist, und ihre “wahrste Natur” oder “ursprüngliche Natur” zu erkennen (611 b 8 τῆ ἀληθεία, 611 b 1 ἀληθεστάτη φύσις, 611 d 2 ἀρχαία φύσις). Denn hier im Leben ist die Seele verunstaltet “von ihrer Gemeinschaft mit dem Körper und sonstigen Übeln” (611 c). Ihr wahres Wesen zeigt sich in ihrem philosophischen Streben, darin erweist sie sich als dem Göttlichen, Unsterblichen, ewig Seienden verwandt (611 e, 612 a, vgl. *Phd.* 80 b, zu ihrer “Philosophie” 83 a – b).⁴ Aber können die zuvor als ihre Teile definierten Bereiche des Mutes und der Begierden als Verunstaltungen, Beschädigungen, als Übel verstanden werden? Zumal für den Mut kann dies nicht gelten, von dem es heißt, er zeige sich oft als ein Helfer und Mitstreiter für die Vernunft (440 b θυμός als σύμμαχος τῷ λόγῳ, vgl. 441 a). Und auch wenn Platon von “vielfältiger Buntheit” spricht, welche die Seele im Leben erfüllt (πολλῆς ποικιλίας ... γέμειν 611 b 1 ff.), so dürften damit nicht die zwei der Seele zugehörigen emotionalen Bereiche bezeichnet sein. Mit dem Hinweis, erst dereinst, also jenseits des Todes, würden wir erkennen, ob die Seele ein-gestaltig oder vielgestaltig sei – mit deutlichem Rückgriff auf die Formulierung im *Phaidon* (μονοειδής ist Platons Neuprägung) –, ist wohl vor allem gemeint, dass die wahre Natur der Seele für uns rätselhaft und unerklärlich bleibt, wie dies auch im *Phaidros* betont wird.

Im *Phaidros* wird nun von einem anderen Ansatz her erklärt, was die Seele sei. Sie wird definiert als Bewegungskraft, als dasjenige, was sich selbst und anderes bewegt und das zugleich Leben bedeutet; als Quelle und Ursprung der Bewegung ist die Seele ewig, ungeworden und unvergänglich (245 c – e). Jedoch heißt es, dass wir Menschen das Wesen der Seele nicht erfassen können: von welcher Art die Seele sei, dies zu sagen wäre nur einer göttlichen und langen Erklärung möglich, für Menschen bleibt nur eine Hindeutung im Vergleich, man kann sagen ᾧ ἔοικεν (246 a). Hier folgt die Darstellung der Seele in dem berühmten Bild eines Pferdegespanns mit seinem Lenker, dem wiederum (anders als in früheren Aussagen oder Mythen

⁴ Auf die Parallelen zum *Phd.* verweist nachdrücklich Szlézak (s. Anm. 2) 43 f.; er meint betr. *Phd.* und *Polit.*: “offensichtlich liegt dieselbe Seelenauffassung vor: die Seele ist nur die Denkseele”. Letzterem möchte ich nicht zustimmen.

über die Seele) die Bewegungsenergie wesenhaft zugehört, da von der Auf-
 fahrt der Seelen im Himmelsrund erzählt wird. Die Seele also, heißt es,
 gleiche der vereinten Kraft (σύμφυτος δύναμις) eines geflügelten Ge-
 spansns zweier Pferde und des Lenkers, wobei die Menschenseelen über
 ungleiche Pferde verfügen, ein edles, folgsames und ein widerspenstiges
 (246 a–c). In diesem Vergleich wird die Seelenauffassung der *Politeia*
 veranschaulicht; die Pferde entsprechen den emotionalen Seelenteilen, der
 Lenker der geistigen Kraft (er besitzt νοῦς 247 c). Mit der Bändigung der
 Pferde hat er einige Not. Hier wird die Seele als eine Einheit verstanden, die
 unterschiedliche Kräfte in sich umfasst; die Existenz eines Lenkers ohne
 dessen Funktion (gemäß dem Bild also: abgesondert von den Pferden) wäre
 sinnlos. Das wahre Wesen der Seele (ihre οὐσία) bleibt unbenannt, jedoch
 wird sie durch die ihr eigene Energie charakterisiert: sie ist der ewige Ur-
 sprung der Bewegung.

Im *Timaios* finden manche Fragen eine Antwort, die zuvor offen blie-
 ben: sowohl das Wesen (οὐσία) der Seele wie die Herkunft ihrer verschie-
 denen Bereiche werden erklärt. Wie in *Politeia* und *Phaidros* ist die Seele
 dreigeteilt, aber hier wird unmissverständlich gesagt, dass allein ihr gei-
 stiger Teil göttlich und unsterblich ist. Dabei ist er nicht mit dem Geist
 generell identisch (so wie die Seele im *Phaidon* dem Geistigen nur ver-
 wandt ist). Bei der Darstellung der Kosmologie wird im *Timaios* betont,
 dass der Geist (νοῦς) sich nicht unmittelbar mit etwas Andersartigem ver-
 binden könne. Darum erschafft der höchste Gott, der Demiurg, als vermit-
 telnde Instanz die Allseele und bildet den Kosmos aus Geist, Seele und
 dem Körper, den vier Elementen (30 b, 34 b, zu den Elementen 31 b–
 32 c). Hierbei ist die Allseele eine rein geistige Wesenheit, die durch einen
 komplizierten Mischungsprozess aus geistigen Ingredienzien, wie dem
 Teilbaren und Unteilbaren, dem Selbigen und Anderen, sowie diffizilen
 Teilungen entsteht (35 a–36 d), aber deutlich vom Geist unterschieden
 wird. Der Demiurg selber bildet danach die Einzelseelen der Lebewesen
 aus den “Resten” der Mischungssubstanz der Allseele (41 c–d). Diese
 sind die unsterblichen “Samen”, die im Menschen das Geistige bedeuten,
 welches also nicht dem Geist schlechthin, sondern der Allseele entspricht,
 von ihr herrührt. Da der Demiurg selber nur Unsterbliches erschaffen kann,
 übergibt er diese Seelenkeime den “gewordenen Göttern” (es sind die Fix-
 sterne) und beauftragt sie, das Sterbliche, nämlich die vernunftlosen Seel-
 enteile und die Körper, zu ergänzen und die somit entstandenen Lebewe-
 sen gut zu leiten (41 b–42 e). Die Sterngötter erfüllen ihre Aufgabe, in-
 dem sie zunächst für die Bildung der Körper von den vier Elementen
 Bestandteile “entleihen”, die einst zurückerstattet werden sollen (42 e,

43 a).⁵ Von der nicht-rationalen Seele wird erst später gesprochen; sie entstammt wie der Körper dem Kosmos, ist daher vergänglich und sterblich und wird als eine “andere Art von Seele, ... das Sterbliche” (ἄλλο εἶδος ψυχῆς ... τὸ θνητόν) bezeichnet, “welche in sich die schlimmen und notwendigen Emotionen enthält” (69 c). Platon sagt deutlich, dass der Körper aus Feuer, Erde, Wasser, Luft gebildet wird (42 e 6 ff.), erklärt aber nicht eigens, woraus die sterbliche Seele besteht; da innerhalb des Kosmos im *Timaios* keine anderen Materialien als die vier Elemente existieren, dürfte auch diese Seelenart auf ihnen beruhen. Hier ist anzumerken, dass im *Timaios* sehr feine Grade der Elemente verzeichnet werden: das Licht gilt als eine Art des Feuers, der Äther (αἰθήρ) als eine Art der Luft (58 c 6 ff.).⁶ Von der dem Kosmos entstammenden niederen Seele wird der höchste, geistige Seelenteil nach Wesen wie Herkunft klar unterschieden: er ist von derselben Substanz wie die geistige Allseele; der Schöpfergott hat dieses “Bedeutendste unserer Seele” geschaffen und einem jeden von uns als etwas Göttliches gegeben, als einen δαίμων, einen beschützenden, leitenden Geist, den wir als unseren “Mitbewohner” ehren und fördern sollen (90 a, c). Dieser Daimon ist hier nicht, wie in früheren Versionen Platons, ein außerhalb von uns stehender Geleiter, sondern er ist der göttliche Teil der Menschenseele.⁷

Für Platon ergibt sich, dass seine Auffassung der Seele sich wandelt. Wird sie im *Phaidon* als generell geistig in ihrem Wesen charakterisiert, doch fähig und gefährdet, ihre Reinheit einzubüßen, so zeigt sie sich in den späteren Werken als dreigeteilte Einheit, für deren geistigen wie die emotionalen Bereiche aber nur im *Timaios* klar differenzierend Seinsart wie Ursprung angegeben werden.

b) Mittelplatoniker

Die Philosophen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. knüpfen in ihren Seelenvorstellungen an die Konzeptionen Platons an; primär wichtig ist der *Timaios*, aber für das Verständnis der individuellen Seele ebenfalls *Phaidon*, *Politeia* und *Phaidros*. Da Platon keine einheitliche Lehre über das Wesen

⁵ Ausführlichere Angaben dazu, vor allem zur Lokalisierung der Seelenteile in bestimmten Körperregionen, finden sich *Tim.* 69 c–72 a.

⁶ Als “lichtartig” oder “ätherisch” werden bei späteren Autoren die nicht-geistigen Seelen bezeichnet, vgl. unter S. 37 und Anm. 10.

⁷ Platon gibt insofern dem Daimon, der die Seele führt (*Phd.* 107 d–108 c) oder den die Seele selber im Jenseits sich als künftigen Geleiter wählt (*Polit.* 617 e, 620 e), hier ausdrücklich eine veränderte Bedeutung.

der Seele oder die Unsterblichkeit vorgelegt hat, ergeben sich für seine späteren Nachfolger einerseits gewisse Probleme für die Interpretation, das Erfassen der authentischen Lehre (besonders der Neuplatoniker Plotin hat sich mit dieser Frage auseinandergesetzt), andererseits aber auch die Möglichkeit, Platons Entwürfe auf verschiedenen Wegen weiterzuführen. So erweist sich bereits bei Plutarch, dass man für ein spezielles Problem, das aus Platons strikter Trennung der beiden Seinsbereiche (der δύο εἶδη τῶν ὄντων) resultierte, eine Lösung gesucht hat, indem man für die Seele, die ja eine mittlere Position einnimmt, eine gesonderte Substanz einführte, die unterschiedlich bezeichnet werden konnte. Hippolytos (*Refut.* I, 9, 11) hat später in seinem doxographischen Abriss als platonische Lehre notiert, die Seele habe einen "lichtartigen Körper" (σῶμα ἀγχοειδέες), der offenbar aus einer anderen Materie als der irdischen besteht. Mit einer solchen Annahme eröffnen sich auch für die Frage der Unsterblichkeit neue Perspektiven.

Unter diesen Philosophen⁸ hat allein Plutarch – in Anlehnung an Platon – Mythen über die Seele und ihr Geschick verfasst, in denen er seine philosophischen Gedanken über das Wesen der Seele wie ihre möglichen künftigen Existenzweisen bildhaft darstellt. Wichtige Aussagen zur Seele finden sich aber auch in einem nicht-mythischen Text, der Interpretation von Platons Lehre über die Weltseele im *Timaios* (*De an. procr. in Tim.*). Dabei gebraucht Plutarch neben den Kategorien des *Timaios*, dem Unteilbaren und Teilbaren, dem Selbigen und Anderen, auch jene, die in der doxographischen Tradition als pythagoreisch gelten, die Unterteilung in die Einheit und unbestimmte Zweiheit.⁹ So schreibt er von den individuellen Seelen, dass in ihnen, im Unterschied zur Allseele, der Anteil an der unbestimmten Zweiheit (τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἀορίστου μερίδος ... εἶδος) hervortrete, während der einfache, monadische Teil trüber bleibe (τὸ τῆς ἀπλῆς καὶ μοναδικῆς ἀμυδρότερον, 1025 D). Besonders aber sei der vernunftlose Seelenteil "unbestimmt und unbeständig" (1026 A). Ferner meint Plutarch, dass sich der rationale und der emotionale Seelenbereich nicht leicht gänzlich voneinander absondern ließen, denn den geistigen Re-

⁸ Ich beschränke mich hier auf die Behandlung von Plutarch, Alkinoos, Numenios. Apuleius bringt in seiner Schrift *De Platone et eius dogmate* kaum eigenständige Beiträge; Maximus von Tyros ist ein philosophisch gebildeter Redner, dessen Schriften manches Interessante enthalten, aber doch nicht im Sinne seriöser Philosophie zu werten sind. Von anderen Autoren ist die fragmentarische Überlieferung zu unergiebig; auf Attikos werden gelegentlich in den Anmerkungen Hinweise gegeben werden.

⁹ Vgl. 1025 B–D. Als Lehre Platons nennt sie Aristot. *Metaph.* A 6, 988 a 18 ff., als pythagoreische Lehre u. a. Aetios I, 3, 8 und I, 7, 18; vgl. Diog. Laert. VIII, 25.

gungen sei zumeist etwas von Begehren, Ehrgeiz, Freude, Schmerz beige-mischt (1025 D–E).

Bei seinen mythischen Seelen-Bildern variiert Plutarch und zeigt unterschiedliche Seelenauffassungen. In der Schrift *Die späte Vergeltung durch die Gottheit* erlebt ein Mensch im Trance-Zustand eine Seelenreise ins Jenseits, bei welcher allein der geistige Seelenteil (τὸ φρονοῦν) sich ablöst, während die übrige Seele “wie ein Anker” im Körper zurückbleibt, also die Rückkehr der Geistseele garantiert (563 E, 564 C). Offenbar gilt hier eine solche vorübergehende Absonderung als möglich, während generell in dieser Schrift die Seele als eine Einheit aufgefasst wird. Im Jenseits sieht diese umherschweifende Geistseele, wie eine gereinigte Seele lichtartig (ἀλόγοι-εἰδής) und von einheitlicher Färbung erscheint (565 C); dabei dürfte an eine Art von feinstem Körper bei den dortigen Seelen gedacht sein.

Auch in der Schrift *Das Daimonion des Sokrates* wird von einer Jenseits-reise berichtet; hier ist es die Gesamtseele, die durch die sich öffnenden Schädelnähte aus dem Körper entweicht (590 B) und vielerlei erstaunliche und verwirrende Eindrücke in jenseitigen Regionen erfährt. Diese werden ihr von einem unsichtbaren Wesen erklärt (591 A); davon sind hier nur die Aussagen über die Natur der Seele anzuführen. Es heißt, dass eine jede Seele Anteil am Geist habe; keine sei geistlos und vernunftlos (ἄνοος, ἄλογος 591 D). Bei der Inkarnation versinken manche Seelen gänzlich im Körper, dann vermengt sich ein Teil von ihnen mit den Leidenschaften und wandelt sich ins Vernunftlose (ἄλογον). Andere Seelen vereinen sich nur teilweise mit dem Körper, vielmehr lassen sie ihr Reinstes außerhalb (ἔξω), sodass es gleich einer Boje darüber schwebt, den Menschen am Kopf berührt und von der Seele jenes, das ihm gehorcht, oben hält. Was sich außerhalb befindet, nennen die meisten Geist (νοῦς) und meinen, es sei innen, in Wahrheit aber ist es außen und heißt Daimon (591 D–E). Wichtig ist dabei dessen Verflechtung mit der Seele (συνδεσμός, συμπέφυκε 592 B); der Daimon hat, vergleichbar dem Lenker im *Phaidros*, die übrigen Seelen-bereiche zu zügeln und in eine vernunftgemäße Richtung zu leiten (591 F–592 C).–Plutarch knüpft hier ebenso an den *Phaidros* wie mit der Daimon-Aussage an den *Timaios* an, geht dabei aber über Platon hinaus, indem er diesen Daimon nicht innerhalb der Seele, sondern, wenn auch mit ihr verbunden, außerhalb existieren lässt. Andererseits hält er eine Wandlung des Geistigen ins Vernunftlose durch die Einflüsse des Körpers für möglich.

Eine andere Version bietet Plutarch in der Schrift *Das Gesicht im Mond*. Allein hier vertritt er (durch einen Sprecher des Dialogs) die These einer völligen Trennung von Seele und Geist: es sei irrig, den Geist für einen Teil der Seele, ebenso wie die Seele für einen Teil des Körpers zu halten. Viel-

mehr seien Körper, Seele, Geist drei gesonderte Bestandteile des Menschen, und der Geist sei etwas Höheres und Göttlicheres als die Seele (943 A). Wie der Körper zur Erde gehört und sich nach dem Tod in sie auflöst, so entspricht die Seele in ihrer Natur dem Mond, der vom Äther (αἰθήρ) umgeben und mit ihm vermischt, daher beseelt und fruchtbar ist. Wenn die vom Körper gelöste Seele gereinigt wurde, gelangt sie auf den Mond, wo sie gekräftigt und “durchscheinend” (διαυγής) wird (943 D–E). Später aber löst sie sich auf in die Monds substanz, die das Element der Seelen ist (945 A). Demnach sind die Seelen quasi-körperliche Wesen, deren Natur jedoch subtiler ist als alles, was den irdischen Elementen angehört.¹⁰ Unser wahres Wesen, unser “Selbst”, so wird betont, beruht in dem, womit wir überlegen und denken, nicht aber in Mut, Furcht oder Begierden (944 F). Der Geist ist durch nichts tangierbar und ist Herr seiner selbst (ἄπαθής, αὐτοκράτωρ), die Seele dagegen ist etwas Mittleres und Gemischtes (945 D).– Hier werden Seele und Geist klar unterschieden; die Seele wird charakterisiert als etwas im Wesen (οὐσία) Eigenständiges, zugleich aber auch in der Lebensdauer Begrenztes; dabei ist (anders als in *De gen. Socr.*) ein Übergang vom Geistigen ins Niedere, Emotionale ausgeschlossen.

Während Plutarch verschiedene mögliche Konsequenzen aus platonischen Aussagen überdenkt und voller Phantasie in seinen Mythen darstellt, sucht Alkinoos in seinem philosophischen Abriss, dem *Didaskalikos*, die Lehren Platons korrekt wiederzugeben. Dabei orientiert er sich für die Angaben zur individuellen Seele vorwiegend am *Timaios*. So schreibt er, dass der Erste Gott die Seelen herabsendet, die anderen Götter diese unsterblichen Seelen übernehmen und ihnen die beiden sterblichen Teile hinzufügen (S. 171, 41 ff. H.; 176, 8 ff.). Die Seele also ist dreigeteilt gemäß ihren Kräften (δυνάμεις); die einzelnen Teile (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν) sind verschieden und können im Widerstreit zueinander stehen (S. 176, 14 ff.; 182, 23 ff.). Die beiden vernunftlosen Teile lassen sich auch zusammenfassen, sodass die Seele aus dem Vernünftigen und dem Emotionalen (λογικόν oder λογιστικόν und παθητικόν) besteht (S. 156, 35 ff.; 173, 11 ff.). Der geistige Teil der Menschenseele entstammt derselben Mischung wie die Allseele, während die vernunftlosen Seelen, die weder zum Denken noch Urteilen oder geistigem Betrachten fähig sind, eine andere Substanz oder Wesensart (οὐσία) haben (S. 178, 18 ff., 26 ff.).

¹⁰ Wie der Mond aus einer Äthermischung besteht, dürften auch die Seelen von “ätherischer” Natur sein.

Numenios verfasste kein philosophisches Lehrbuch, wie Alkinoos, sondern war ein eigenständiger bedeutender Philosoph. Leider sind nur wenige authentische Texte von ihm erhalten, die jedoch durch Referate seiner Lehren ergänzt werden. Über seine Auffassung der Seele wird berichtet, er habe nicht drei oder zwei Seelenteile angenommen, sondern zwei Seelen, die vernünftige und die vernunftlose (fr. 44 d. Pl., aus Porphyrios).¹¹ Diese Vorstellung hat Parallelen bei Plutarch (in *De facie*) sowie bei Alkinoos, der jedenfalls die zwei Seelenarten klar unterscheidet, was schließlich auf den *Timaios* zurückgeht. Äußerungen über “die Seele” – die eindeutig der Geistseele gelten – finden sich wiederholt. Numenios betont, sie sei kein Körper, auch kein Körper aus feinsten Bestandteilen (σῶμα λεπτομερέστατον), sondern sie sei etwas Immaterielles (ἄυλον), womit er sich gegen stoische und sonstige Vorstellungen einer körperartigen Seele wendet (fr. 4 b, 9 ff., 24 ff.). Ferner nimmt er an, dass in ihr, als einer unkörperlichen Substanz (ἄσώματος οὐσία), der geistige Kosmos, die Götter, Daimones, das Gute und alle höhere Wesenheiten enthalten seien (fr. 41, aus Jamblich, der diese Lehre für verfehlt hält). Diese Seelen-Substanz lasse sich auch mathematisch definieren, nämlich als Zahl, bestehend aus der Monade als dem Unteilbaren und der unbestimmten Zweiheit als dem Teilbaren (fr. 39, aus Proklos).¹²

Der Platoniker Numenios gilt zugleich als Neupythagoreer und vertritt die als pythagoreisch tradierte Lehre von der Einheit und unbestimmten Zweiheit.¹³ Diese erscheint besonders deutlich und prägend in dem umfangreichen Text zur Kosmologie des *Timaios* (fr. 52, überliefert in der lateinischen Version des Calcidius). Darin wird der Gott als *singularitas* und die Materie, *silva*, als *duitas indeterminata* erklärt; der Gott ist die Ursache des Guten, die Materie die Ursache des Bösen (fr. 52, 5 ff., 37 ff.). In dieser Passage wird aufgrund zweier Angaben bei Platon, betreffend die präkosmische ungeordnete Materie-Bewegung (*Tim.* 30 a) sowie die mögliche Existenz einer bösen neben der guten Weltseele (*Nom.* 896 d ff.),¹⁴ von zwei Weltseelen gesprochen, von denen die böse die Materie chaotisch bewegt, aber von der Vernunft und vom Gott geordnet wird, wodurch die Welt entsteht (fr. 52, 64 ff.). In diesem Text wird kurz auch die individuelle Seele

¹¹ Jedoch werden in einem anderen Text auch “Teile” der Seele genannt: *patibilis* und *rationabilis animae pars* fr. 52, 70 ff.

¹² Diese Angabe dürfte sich primär auf die Allseele beziehen.

¹³ Vgl. dazu auch oben Anm. 9 und die genannten Aussagen Plutarchs *De an. procr.* 1025 D ff. (o. S. 37).

¹⁴ Vgl. dazu oben Anm. 3.

erwähnt: jener Teil, der affizierbar ist und dem etwas Materielles, Sterbliches, Körperähnliches eignet, habe als Urheberin und Lenkerin die mit der Materie verbundene Seele, während der vernünftige Seelenteil die Vernunft und den Gott zum Urheber habe (fr. 52, 70 ff.). Deutlich erklärt Numenios an anderer Stelle gemäß dem *Timaios*, dass der erste Gott den “Samen” einer jeden Seele als deren Göttliches aussät, während jenes, das vom zweiten Gott (bei Numenios dem Demiurgen) herrührt, das Sterbliche und Menschliche bedeutet (fr. 13 und 14).¹⁵

c) Plotin

Orientieren sich schon die Mittelplatoniker überwiegend an der Seelenauffassung des *Timaios*, so ist es für Plotin eine Gewissheit, dass die Menschenseele zwei separate Bereiche in sich birgt, und zwar primär etwas Höheres, Göttliches, das daneben aber andere, kosmisch bedingte Teile oder Kräfte in ihr existieren. Das wahre Wesen des Menschen ist von geistiger Natur. Plotin geht auf dieses für ihn zentrale Phänomen in vielen seiner Schriften ein, woraus hier nur einige Aussagen angeführt werden können.¹⁶ Im Verständnis der Seele finden sich innerhalb von Plotins Werken keine Unterschiede, wohl aber verschiedene Formulierungen und Ausdrucksweisen. Obwohl er die beiden Seelenbereiche klar trennt, kann doch das Gesamte als “Seele” benannt und als Einheit gesehen werden; so schreibt er, dass die Seele zwar viele Kräfte in sich habe, aber dennoch eine (μία) sei (IV, 9 [8] 3, 16 f.). Häufig wird aber mit “Seele” nur die “wahre Seele” bezeichnet, die immateriell und göttlich ist (vgl. u. a. IV, 7 [2] c. 1–8 Seele als körperlose Wesenheit; c. 9, 1 ff. Seele als wahrhaft Seiendes, als Ursprung der Bewegung, als Leben verleihend und göttlich; c. 10, 1 f. als dem Ewigen verwandt). Nicht nur als etwas Göttliches erscheint die Seele wiederholt, sie kann sogar ein Gott heißen, freilich ein “Gott des zweiten Grades” (IV, 8 [6] 5, 25 f.). Diese höhere, geistige Seele ist, wie alles Geistige, nicht affizierbar (ἀπαθές), ist unvergänglich und unsterblich (I, 1 [53] 2, 9 ff.); sie ist von oben herab in den Menschen gelangt (IV, 7 [2] 1, 22 ff.; I, 2 [19] 6, 8 f.).

¹⁵ Hier sei auf Attikos hingewiesen, einen Zeitgenossen des Numenios. In dessen authentisch überlieferten Texten wird nur in einem Fragment vom Unterschied ψυχή-νοῦς gehandelt (fr. 7 d. Pl., zur Abgrenzung der Lehre Platons von der des Aristoteles). In einem Referat des Proklos zu Attikos (fr. 15) heißt es, die vernunftlose Seele habe die teilbare Substanz (μεριστήν οὐσίαν), die göttliche aber die unteilbare (ἀμεριστος, vgl. Numenios fr. 39), und aus beiden entstehe die vernünftige Seele (λογική). Bei diesem Text scheint es sich jedoch um die Allseele zu handeln.

¹⁶ Ausführlicher habe ich dieses Thema behandelt in meinem Buch: *Plotin* (Bamberg 2005) Kapitel 4.

In ihr ist der gesamte geistige Kosmos (κόσμος νοητός) enthalten wie auch die Disposition der Allseele (III, 4 [15] 3, 23 ff., 6, 22 ff.). Diese geistige Seele (λογικὴ ψυχή) kann auch der “wahre Mensch” oder einfach “Mensch” genannt werden (I, 7 [53] 7, 20 ff.), da für Plotin das eigentliche Wesen des Menschen allein im Geistigen beruht. Jedoch unterscheidet er die Verstandestätigkeit, das diskursive Denken, vom Wirken des Geistes in der Seele; dieser gehört der Seele nicht unmittelbar an, ist kein Teil von ihr, aber wir nennen ihn doch den “unseren”, und wir können, ohne selber Geist zu sein, doch dem Geist gemäß leben (V, 3 [49] 2, 7 ff., 20 ff.; 3, 14 ff.).– Über die Herkunft, den Ursprung der höheren Seelen äußert Plotin sich in Anlehnung an den *Timaios*: sie seien aus der Allseele hervorgegangen und seien deren Teile (IV, 3 [27] 7, 8 ff.; IV, 8 [6] 3, 11 ff.).¹⁷ Gelegentlich meint er jedoch, sowohl die Allseele wie die Einzelseelen seien von einer vorausliegenden Seele, der Idee der Seele, herzuleiten und verhielten sich daher wie Schwestern zueinander (IV, 3 [27] 2, 54 ff.; II, 9 [33] 18, 16 f.).

Wie im *Timaios* die irrationalen Seelenteile der Geistseele für das Erdendasein hinzugefügt werden, so versteht auch Plotin diese andere Art von Seele als einen “Zusatz, der zum Bereich des Werdens”, also zur Inkarnation notwendig gehört und den wir von den Sterngöttern erhalten haben. In diesen emotionalen Seelenkräften liegen die Leidenschaften, Zorn, Begierden begründet, aber auch unser Charakter und die aus ihm resultierenden Handlungen (II, 3, [52] 9, 6 ff.; I, 1 [53] 12, 20 ff.). Auch für die niedere Seele gebraucht Plotin verschiedene Benennungen; einmal bezeichnet er sie als einen “anderen Menschen”, der zu dem jenseitigen “Menschen” (der Geistseele) hinzutrat, sich um ihn legte (VI, 4 [22] 14, 22 ff.). Andererseits spricht Plotin in seinem Traktat über die *Probleme der Seele* auch von einem Seelen-“Körper”, welchen die geistigen Seelen beim Abstieg ins Erdendasein im Bereich des Himmels, der oberen kosmischen Sphäre, “hinzunehmen”; vermittels dieses Körpers gelangen sie dann in einen “irdischeren” Körper (IV, 3 [27] 15, 1 ff.; 18, 15 ff.; vgl. IV, 4 [28] 5, 15 ff.). Dieser himmlische Körper dürfte jener Seelenart und Substanz entsprechen, die Hippolytos in seinem Referat platonischer Lehren als “lichtartig” angibt und die bei Plutarch in *De facie* (945 A) als identische Mond- und Seelennatur, also “ätherisch”, erscheint (o. S. 37, 38 f.). Dabei bleibt – für Plutarch (in dieser Schrift) wie für Plotin – gültig, dass die wahre Seele eine geistige Wesenheit

¹⁷ Bei Platon bewirkt der Demiurg das Entstehen der Einzelseelen aus den Resten der Allseele (*Tim.* 41 c–d); davon weicht Plotin ab, da bei ihm der Demiurg zwar die Welt, aber keine Seelen erschafft.

und absolut immateriell ist, während nur die niedere Seele mit etwas Körperhaftem verbunden wird, das sich jedoch von allen irdischen Substanzen unterscheidet.¹⁸ Hier weicht Plotin von der Version des *Timaios* ab; bei Platon sind die sterblichen Seelen kosmisch bedingt, ohne dass andere als die vier Elemente (aus denen die Körper bestehen) eingeführt würden; für Plotin aber impliziert die Herkunft dieser Seelen aus der Himmelsregion, dass sie einer höheren, nicht-irdischen Wesensart und Substanz zugehören.

Für Platon und alle seine Nachfolger gilt als Lebensziel des Menschen, dass er in sich die Strebungen der niederen Seele beherrschen und die geistigen Kräfte stärken, sich dem Höheren zuwenden soll, um soweit möglich die "Angleichung an Gott", die ὁμοίωσις θεῷ, zu erreichen. Diese Formulierung Platons (*Theait.* 176 b, *Polit.* 613 b) wird von späteren Platonikern häufig übernommen, z. B. von Alkinoos (*Didasc.* S. 153, 8; 181, 19–182, 14 H.). Numenius beschreibt den Weg des inneren geistigen Aufstiegs (fr. 2 d. Pl.). Für Plotin führt dieser innere Weg nicht nur empor zur Ebene des Geistes (wie er ihn aus eigener Erfahrung darstellt IV, 8 [6] 1, 1 ff.), sondern noch darüber hinaus zur Schau und Vereinigung mit der höchsten Instanz, dem Einen (u. a. V, 5 [32] 6, 17 ff.; VI, 7 [38] 36, 3 ff.). Das Verhalten des Menschen im Erdenleben wird die Zukunft seiner Seelenexistenz nach dem Tode prägen.

2. UNSTERBLICHKEIT: IST DIE SEELE ALS GANZE UNSTERBLICH ODER NUR IHR GEISTIGER TEIL?

Zur Frage der Unsterblichkeit hat sich Wichtiges bereits aus dem bisher Dargelegten ergeben. Dennoch bleibt manches zu ergänzen und zu verdeutlichen; auch ist auf gewisse Probleme hinzuweisen.

a) Platon

Dass bei ihm keine einheitliche Konzeption zu diesen Fragen vorliegt, wurde aufgezeigt. Die Unsterblichkeit der Seele als solcher wird in *Apologie*, *Gorgias*, *Menon* vorausgesetzt (in der *Apol.* mit einem gewissen Vorbehalt: "wenn das Überlieferte wahr ist" 40 e, 41 c). Die jenseitigen Regionen bleiben vorerst im Rahmen des Mythischen. Dabei unterscheidet sich der in der *Apologie* beschriebene Hades strikt von jenem Homers (der Totenwelt),

¹⁸ Wenn Hippolytos, *Refut.* I, 19, 10 als Lehre der Platoniker notiert, die Seele habe σῶμα ἀύγοιδές, dürfte er deren Lehre nicht präzise verstanden haben, da dieser Seelenkörper nicht für die Seele generell, sondern nur für ihren niederen Bereich gelten kann.

da in ihm nun das Leben fortbesteht, und zwar für immer; es heißt, dass seine Bewohner “für die restliche Zeit unsterblich” seien (ἄθανατοι τὸν λοιπὸν χρόνον 41 c). Im *Gorgias* ist der Gedanke der Gerechtigkeit zentral. Die Seelen werden nach dem Tod als “nackte” Seelen, welche als sichtbare Spuren ihres Erdenlebens “Narben” und Ähnliches an sich haben, von Richtern gerecht beurteilt und in die extremen Regionen mythischer Tradition, den Tartaros oder die Inseln der Seligen, verwiesen. Die Reinkarnation, die in allen späteren Versionen angenommen wird, bleibt unerwähnt, dürfte aber vorausgesetzt sein bei der Angabe, die ewigen Strafen “unheilbarer” Seelen sollten anderen als warnendes Exempel dienen (523 e–525 c). Im *Menon* wird die Reinkarnation eingeführt zur Begründung der Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις): die Seele hat vor der Geburt sowohl hier wie im Hades vieles geschaut und gelernt, daher kann sie sich im jetzigen Leben daran erinnern (81 b–e).

Erst im *Phaidon* wird die Unsterblichkeit und damit die Frage, was die Seele ihrem Wesen nach sei, zum Thema. In mehreren Argumentationsgängen wird versucht, die Unsterblichkeit zu beweisen; entscheidend dafür ist die Zuordnung der Seele zum Geistigen und Göttlichen,¹⁹ mit dem sie nicht identisch, dem sie aber sehr ähnlich und verwandt ist (79 d–80 b). Ferner heißt es, dass die Seele als jene Wesenheit, die Leben bringt, dessen Gegensatz, den Tod, nicht aufnehmen könne (102 b–107 b); sie wird demnach weiter existieren.

Über die Daseinsweise der Seelen nach dem Tod wird im *Phaidon* in zwei unterschiedlichen mythischen Versionen berichtet, die jeweils die Gerechtigkeit betonen und die Reinkarnation implizieren; diese kann entweder ohne ein Gerichtsurteil als unmittelbare Konsequenz des Lebens erfolgen (81 d–82 b) oder aber erst später stattfinden nach einem Totengericht und Seelenaufenthalt in diversen jenseitigen Regionen, bei deren ausgiebiger Schilderung Platon nun deutlich von der Überlieferung abweicht (107 d–114 c). In beiden Darstellungen werden jene Seelen, die es vermochten, sich im Leben ihr wahres, also geistiges Wesen durch die Philosophie völlig rein zu bewahren, unter allen anderen hervorgehoben; ihnen wird nach dem Tod das Eingehen in eine absolut geistige Region verheißen, in den als das Unsichtbare (ἀιδέες) interpretierten Hades (80 d, 81 c)²⁰ und in die Gemein-

¹⁹ Vgl. dazu oben S. 33.

²⁰ Der Begriff ‘Hades’ wird von Platon unterschiedlich gebraucht, sei es als das Unsichtbare, Geistige (80 d, 81 c, vgl. 68 a), sei es im allgemeineren Sinn als der Bereich, in den die Seelen der Verstorbenen eingehen (70 c, 71 e sowie im Mythos 107 d–e).–Zu Hades als ἀιδέες vgl. schon *Gorg.* 493 b 4, ferner *Krat.* 403 a 6.

schaft der Götter (81 a, 82 b)²¹ oder aber, nach der Formulierung im Schlussmythos, in eine kaum beschreibbare, wundersame Sphäre, wo sie gänzlich ohne Körper für alle künftige Zeit leben werden (114 c). Allein im *Phaidon* wird für eine gewiss geringe Anzahl herausragender Seelen die Möglichkeit eines ewigen lichten Jenseitsdaseins aufgezeigt; in den anderen Konzeptionen Platons über die Folgen dieses Lebens kehren alle Seelen in neue Inkarnationen zurück.

Unsterblich sind nach dem Bericht des *Phaidon* aber nicht nur diese vergeistigten Seelen sondern auch die übrigen, die sich ihre Reinheit nicht erhalten konnten, vielmehr mit Körperlichem behaftet oder affiziert sind (wie auch immer dies präzise zu erklären sei). Von ihnen heißt es, dass sie sich ihrem Wesen oder Charakter (ἦθος) gemäß bald wieder verkörpern, möglicherweise auch in Tiere (81 d–82 b). Nach dem Bericht im Schlussmythos, der Tierinkarnationen wohl nicht einbezieht,²² werden außer den völlig reinen Seelen vier weitere Gruppen unterschieden: die unheilbar Bösen, die Heilbaren, die Mittelmäßigen sowie sehr fromme Seelen; sie gelangen in verschiedenartige Regionen, die meisten Seelen in Gebiete unterhalb der Erde, um Strafen und Reinigungen zu erleiden, die Unheilbaren verbleiben für immer im Tartaros; die Frommen aber steigen auf zu einer höheren Welt, zur “wahren Erde”, wo sie sehr glücklich und für lange Zeit, aber nicht für immer leben. Auch sind sie durchaus nicht gänzlich körperlos, wie ebenfalls dieser “wahren Erde” eine feinere Körperlichkeit eignet als der hiesigen Welt; so entspricht unserem Wasser dort die Luft, unserer Luft der Aither (113 d–114 c; zu den Regionen 109 b–113 c).

Alle diese Seelen sind also keine reinen Geistwesen, und offenbar bewahren sie in ihrem Gesamtsein etwas, das von der irdischen Lebensphase geprägt wurde, ihren Charakter, ihre Verfehlungen oder ihre edle Natur. Insofern dürften auch die Heilungen, von denen der Mythos spricht, den nicht-geistigen Bereich der Seelen betreffen, doch lässt sich vermuten, dass Geistiges dabei mitbeteiligt ist, da Einsicht in die Fehlhaltungen zu deren Korrektur wohl notwendig sein mag. Auch scheint Geistiges und Emotionales vereint zu wirken, wenn diese heilbaren Seelen ihre einstigen Opfer anflehen müssen, um mit deren Erlaubnis in ihrer Nähe am Acheronsee

²¹ Vgl. auch 69 c 7. Dagegen leben im Mythos-Bericht die Seelen auf der “wahren Erde” in der Gegenwart der Götter (111 b), nicht aber jene Seelen, die völlig körperlos ins absolute Jenseits gelangen (114 c).

²² Tiere (ζῷα) werden erwähnt *Phd.* 110 e 5, 111 a 3 als auf der “wahren Erde” existent sowie 113 a 5, scheinen aber als Inkarnationsformen nicht ernsthaft in Betracht zu kommen.

einen besseren Aufenthalt zu finden, andernfalls werden sie zurück in den Tartaros gespült (113 e – 114 b).²³ Dass die Seelen einander erkennen, wird hier wie in den anderen Mythen vorausgesetzt. Wie es um das Geistige bei den unheilbaren Seelen steht, wird nicht erklärt. Zu fragen bleibt ferner, ob gewisse Merkmale des Individuellen sich auch in der absolut geistigen Existenz der höchsten Seelengruppe zeigen oder ob diese in der Sphäre des Geistig-Unsichtbaren quasi erloschen oder aufgehoben sind. Aus dem *Phaidon*-Text lassen sich keine Schlüsse ziehen, zumal diese Seelen nicht erneut in ein personales Erdendasein zurückkehren. In anderen Jenseitsentwürfen Platons gibt es für die Seelen kein Transzendieren der sichtbaren Welt, nur im *Phaidros*-Mythos ein kurzes Hinausblicken über deren Grenze (248 a – b). Erläuterungen zu dem Phänomen eines Seelenaufstiegs in den Bereich des Geistes sowie danach des Abstiegs ins Niedere finden sich erst bei Plotin (dazu unten 2 c).

Über die Vorstellung von der Seelennatur, die nun dreigeteilt verstanden wird, und der Unsterblichkeit in der *Politeia* wurde oben bereits gesprochen.²⁴ Von den Unsterblichkeitsbeweisen, die Platon vorträg, ist jener der *Politeia* speziell auf die Situation der Seele im Körper bezogen. Platon argumentiert (609 a ff.), für alles gebe es ein zugehöriges Übel, welches Zerstörung bewirkt (wie Rost beim Eisen); die Seele aber könne durch die für sie spezifischen Übel zwar schlecht werden, aber nicht zugrunde gehen. Genannt werden die Kontraste zu den vier Kardinaltugenden (ἀδικία, ἀκολασία, δειλία, ἀμαθία); dabei bezeichnet die ἀμαθία eine Defizienz der geistigen Fähigkeit, nicht aber ein Bösewerden, keine totale Umkehr wie der Gerechtigkeit in ἀδικία, denn in Böses kann sich bei Platon Geistiges nicht wandeln. Da dieser Beweis auf den Gefahren basiert, welchen die inkarnierte Seele in allen ihren Bereichen erliegen kann, ergibt sich, dass Platon hier die gesamte Seele als unsterblich versteht.– Auch der Mythos dieser Schrift lässt die Seele als Ganzheit in jenseitige Regionen gelangen, die zwar bis zu einem höchsten kosmischen Zentrum reichen, aber anders als im *Phaidon* nicht den Übergang zu einer geistigen Sphäre eröffnen. Die Seelen dürften auch hier wenn nicht eine Art von Körperlichkeit, so doch eine Leidensfähigkeit besitzen. Anders als im *Phaidon* gibt es hier keine Region für die mittelmäßigen Seelen, sondern nur die Scheidung in gute und strafwürdige Seelen, die jeweils zu den Freuden im Himmel oder zum

²³ Dies ist die einzige Aussage in Platons Jenseitsmythen, die zwischenmenschliches Reagieren einbezieht.

²⁴ Vgl. oben S. 33 f.

Leiden in die Unterwelt gelangen. Die dortigen Qualen werden drastisch beschrieben (615 d–616 a);²⁵ führen sie bei vielen Seelen zur Besserung, so erweisen sich andere als unheilbar und müssen für ewig im Tartaros leiden.²⁶ Geistiges kann nach Platons Auffassung nicht zugrunde gehen, aber man mag fragen, wie es um diese geistigen Seelenelemente bestellt sei. Beruht das Scheitern einer Heilung auf ihrem Versagen, auf mangelnder Einsicht oder Kraft? Werden sie selber vom Leiden betroffen? Oder sehen sie nur denkend die Qualen ihres anderen Seelenbereichs mit an?

Neu ist in dieser Version, dass alle Seelen (außer den Unheilbaren) nach erfahrenen Leiden oder Freuden wieder zueinander geführt werden, um schließlich ihr künftiges Leben aus einer Fülle von Modellen selber zu wählen (614 d–620 e). Bei dieser Wahl dominieren nicht nur rationale Erwägungen, sondern sie wird beeinflusst von Emotionen (so bei der Wahl des Tyrannenlebens 619 b–c) oder von der Gewohnheit des vorigen Lebens (συνήθεια 620 a), aber auch von den Erfahrungen im Jenseits: Seelen, welche die Freuden im Himmel erfuhren, wählen leicht unbedacht, da sie “ungeübt im Leiden” sind (πόνων ἀγύμναστοι), während jene, die in unteren Tiefen gelitten haben, nicht aufs Geratewohl ihre Wahl treffen (619 c–d). Die Fortexistenz des Individuums zeigt sich in der Verantwortung der Lebenswahl; die Vervollkommnung ist jeweils neu zu erstreben (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον 617 e), der Rang, die Stellung (τάξις) der Seele aber ändert sich gemäß dem gewählten Leben (618 b). Demnach wird die Kontinuität der Person bewahrt selbst in der Verschiedenheit der Lebensformen, die in diesem Bericht bis zu den Tieren reichen, ohne dass das Tierdasein einen Abstieg für die Seele zu bedeuten scheint.

Auch wenn man dem Mythos der *Politeia* den philosophischen Ernst nicht zuerkennen und ihn für die Unsterblichkeitsfrage nicht werten möchte, so bleibt die Argumentation des Beweises (609 a ff.) maßgebend dafür, dass in dieser Darstellung die Gesamtseele als unsterblich angesehen wird. Dies scheint mir zu gelten trotz der Einschränkung Platons, dass wir während unseres Lebens zu einer endgültigen Einsicht über die Natur der Seele nicht gelangen können (611 b–612 a), wie es ähnlich im *Phaidros* formuliert wird.

²⁵ Ein christlicher Autor folgerte aus dieser Schilderung, Platon habe an die Auferstehung des Körpers geglaubt und diese Lehre von den Propheten übernommen, vgl. Ps. Justin, *Cohortatio ad Graecos* c. 27, 3.

²⁶ Platon scheint die hoffnungslos Bösen von einer Wiederkehr ins Weltgeschehen ausschließen zu wollen, so wie er auch die “Unheilbaren als größten Schaden der Polis” durch die Todesstrafe aus dem Leben und der menschlichen Gemeinschaft ausschließt, vgl. *Nomoi* 735 e, 854 e, 942 a.

Der Unsterblichkeitsbeweis im *Phaidros* basiert auf der Bewegungskraft der Seele; diese ist Ursprung, Prinzip (*ἀρχή*) und daher unvergänglich, unsterblich (245 c–246 a).²⁷ Dass die in solcher Weise charakterisierte Seele etwas Geistiges ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Doch bleibt ungesagt, unsagbar, was eigentlich das Wesen der Seele ist, denn dies sei nur einer göttlichen, nicht der menschlichen Erklärung möglich; wir können uns daher eine Vorstellung nur im Vergleich bilden (246 a). Das Gleichnis des geflügelten Gespanns umfasst die gesamte Seele, ihre geistige Kraft im Lenker, die divergierenden emotionalen Strebungen in den ungleichen Pferden. Da dieser Mythos vom Seelengeschehen im Jenseits, vor allem von der Auffahrt des Seelengespanns im Himmelsrund bis zu dessen Kuppe erzählt, ist die Unsterblichkeit der ganzen Seele vorausgesetzt.

Dabei wird sogar eine besondere Kraft und Aktivität des geistigen Lenkers gefordert bei der Beherrschung der Pferde; um den erstrebten Blick über den Himmelsrand zur Ideenwelt zu erlangen, muss die Seele “äußerste Mühe und Anstrengung” einsetzen (*πόνος τε καὶ ἄγων ἔσχατος* 247 b). Doch liegt das mögliche Misslingen in der Natur der Menschenseele (im Unterschied zu den Götterseelen) begründet, da die Ungebärdigkeit des einen Pferdes, nämlich der schwer lenkbaren Begierden, sich auch im Jenseits nicht immer bändigen lässt. Als Ursachen für das Scheitern, dem der Absturz in die Inkarnation folgt, werden neben dem Versagen des Lenkers (den Begriff *κακία* sollte man nicht zu sehr gewichten) der Tumult, die Umstände genannt (*θόρυβος, συντυχία* 248 b–c). Die Menschenseele ist dank ihrer Konstitution nicht für ein immerwährendes Dasein im Himmel bestimmt. Das Motiv des tausendjährigen Aufenthalts in einem innerkosmischen Jenseits wird ebenso wie das der Lebenswahl aus der *Politeia* übernommen. Neu ist die Vorstellung eines jenseitigen Aufstiegs, um einen Ausblick in den “überhimmlischen Ort”, zum “Gefilde der Wahrheit” zu erlangen (247 c, 248 b), eine Chance, die allen Seelen nach zehntausend Jahren, unter ihnen aber den Philosophenseelen – haben sie dreimal ein derartiges Dasein gewählt – bereits nach dreitausend Jahren geboten wird (248 e–249 a). Offenbar bleibt die Identität des Ich als des Trägers aller Seelenbereiche über diesen immensen Zeitraum gewahrt. Im Erdendasein wird das Geistige in der Seele durch die Erinnerung an die Ideenschau gestärkt, durch Vergessen vermindert. Diese Erinnerung wird auch zum Kriterium bei der jenseitigen Lebenswahl: während in der *Politeia* jedes Tier ein Menschenleben wählen kann, vermögen dies hier nur jene Tiere, die schon

²⁷ Zum *Phaidros* vgl. oben S. 34 f.

einmal Mensch waren und die Ideen geschaut haben. Demnach haben nicht alle Tiere Anteil am Geistigen.²⁸

Im *Timaios* erhält nun eindeutig allein der geistige Seelenteil, den der Demiurg aus den Resten der Allseele bildete, das Signum der Unsterblichkeit;²⁹ er ist im Menschen der Geist, das Göttliche, der beschützende Daimon (90 a, c). Hat der Mensch in vollkommener Beherrschung der Triebe und Emotionen (und dies bedeutet "gerecht", δίκην) gelebt, so darf das Unsterbliche seiner Seele aufsteigen zum heimatlichen Fixstern (jede Seele ist einem Fixstern zugehörig), wo sie ein glückseliges Leben gewinnt (42 b, vgl. 41 d). Im Unterschied zum *Phaidon* kann hier das Unsterblich-Geistige den Kosmos nicht transzendieren, sondern es erreicht nur dessen Randbereich, als welchen man die Fixsternsphäre ansah. Platon schreibt, dass die All-Seele den Kosmos durchdringe und ringsum umhülle (33 b), so schiene es denkbar, dass die Einzelseelen in die Region und die Gemeinschaft der All-Seele gelangen könnten. Aber eine solche Hoffnung eröffnet ihnen erst Plotin.

Das Glück eines Daseins auf dem Fixstern wird für die Seelen zeitlich begrenzt sein, denn da der Demiurg die Einzelseelen erschuf, damit der Kosmos, seinem Urbild entsprechend, mit Lebewesen erfüllt werde (39 e, 41 b f.), ist es nicht möglich, dass gewisse Seelen, zumal die besten, aus diesem Lebenszyklus ausscheiden.³⁰ Die Reinkarnation sogleich nach dem Tod scheint nach der Version des *Timaios* als das Übliche zu erfolgen, denn nur wenige Seelen dürften zur Vollkommenheit des geistbestimmten Lebens und zum Stern-Aufstieg fähig sein. Wiederum mag man fragen, worauf die bleibende Individualität beruht und inwiefern sie sich beim Wechsel der Lebensformen ausprägt. Da allein das Geistige unsterblich ist, kann auch das Personale, die spezielle Wesensart nur von daher erklärbar sein. Dieses geistige Element erscheint nun im *Timaios* als variabel, es kann aktiviert oder vernachlässigt werden, woraus sich Konsequenzen für die Reinkarnation ergeben. Bei Platons phantastischer und ironischer Skala des Abstiegs von den philosophischen Männern über die Frauen und viele Tierarten bis zu den niedersten Wassertieren (90 e, 91 d–92 c, vgl. 42 b–c) ist es der Grad an Hinwendung

²⁸ Die Vorstellung eines Wechsels zwischen Menschen- und Tierexistenz, die pythagoreischen Ursprungs ist, erhält unter allen platonischen Versionen allein hier einen Akzent des Seriösen.

²⁹ Zum *Timaios* vgl. oben S. 35 f.

³⁰ Eine Erschaffung weiterer Seelen ist im *Timaios* nicht vorstellbar, da die Welt mit ihrem Entstehen als vollkommen gilt. Die Zahl der Seelen entspricht der Anzahl der Fixsterne.

zur Philosophie (91 e), der Verlust und Zugewinn an Geist oder Unvernunft (νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῆ καὶ κτήσει 92 c), wodurch Abstieg wie der wiederum mögliche Aufstieg bedingt sind. Demnach werden nicht gewisse Eigenheiten des Charakters (ἦθος) einbezogen,³¹ sondern das Wesentliche im Menschen ist auf das Geistige komprimiert oder reduziert, und allein dieses bestimmt seinen Charakter und Rang im Wandel der Existenzweisen.³²

Der *Timaios* unterscheidet sich also in der Konzeption der Unsterblichkeit von den übrigen Darstellungen Platons, in denen die Seele als Ganzheit unsterblich ist (so auch im *Phaidon*) und die spezielle Eigenart des Menschen bei den Inkarnationen von den irrationalen Seelenkomponenten mitgeprägt wird.³³ In *Politeia* und *Phaidros* ist die beherrschende Kraft des Geistigen über das Emotionale noch im Jenseits bedeutsam (bei der Lebenswahl wie bei der Lenkung der Pferde), und sie muss zu Lebzeiten im Hinblick darauf trainiert und gestärkt werden. Die jenseitigen Seelenregionen, unterschiedlich und höchst phantasievoll ausgestaltet, befinden sich innerhalb des Kosmos; lediglich im *Phaidon* können Seelen in einen rein geistigen Bereich gelangen, von wo sie aber nicht mehr in ein Erdendasein zurückkehren. Die Kontinuität des Individuums bei den Reinkarnationen lässt sich von der Gesamtseele her plausibler darstellen; offenbar ist es schwierig, sie allein auf die Geistseele zu gründen,³⁴ doch sucht Platon im *Timaios* eine Erklärung dafür mit der Variabilität des Geistigen zu geben.

b) Mittelplatoniker

Die unterschiedlichen Angaben Platons zur Unsterblichkeit und dem Seelen-Jenseits zeigen ihre Spuren in den Auffassungen seiner späteren

³¹ Wenn es heißt, dass Männer, die “feige und ungerecht” lebten, als Frau wiedergeboren werden, so dürfte auch hierbei der Mangel an Beherrschen (κρατεῖν), etwa der Furcht, ausschlaggebend sein (90 e, 42 b).

³² Dieser ironischen Version der Tierinkarnationen ist als ernster Kern wohl nur zu entnehmen, dass für den Menschen die geistige Orientierung die entscheidende Lebensmaxime sein soll.

³³ Auch in den *Nomoi* wird, jedenfalls für die Reinkarnation, offenbar von der Unsterblichkeit der ganzen Seele ausgegangen, vgl. 872 e zum Talion-Gesetz, 903 d–905 d zum Vergleich des Seelenwandels mit dem Elementwandel. Die Aussage, dass wir dem, “was wir an Unsterblichkeit in uns haben” (ὄσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστιν 713 e) folgen sollen, scheint mir nicht zwingend auf die Version des *Timaios* hinzudeuten (so Szlezák [o. Anm. 2] 33).

³⁴ Die Unsterblichkeit allein des λογιστικόν in der *Politeia* nimmt, wie Szlezák und Bett, auch Kersting an (o. Anm. 2), bemerkt aber dazu, es sei “schwer vorstellbar, wie im Rahmen dieser Konzeption die Individualität der Seele gesichert werden kann, die auch Platon unterstellt” (S. 319).

Nachfolger. Der wichtigste neue Gedanke in einigen ihrer Konzeptionen dürfte sein, dass man gleichsam eine graduelle Unsterblichkeit ansetzt, wobei manche Seelenbereiche zwar den irdischen Tod überleben, später aber dennoch vergehen und nur der Geist absolut unsterblich ist.

Plutarch bietet in seinen Mythen verschiedene Entwürfe.³⁵ In den Schriften *Das Daimonion des Sokrates* und *Die späte Vergeltung durch die Gottheit* wird die Gesamtseele als unsterblich betrachtet. Im einen Fall erhält sie bald nach dem Tod ihren Richterspruch und gelangt rasch (ohne dass Strafen erwähnt würden) in ein neues Erdenleben; jedoch können vollendete Seelen nach zahllosen Inkarnationen ein endgültiges Dasein auf dem Mond erlangen, von wo aus sie als Daimones hilfreich für jene Menschen wirken, die selber dem Ziel nahe sind (*De genio Socr.* 585 F; 593 F f.). Höher als bis zum Mond können die Seelen nicht aufsteigen, obwohl der Mond hier als Bereich der Natur (Φύσις) charakterisiert wird.³⁶ In der anderen Schrift werden die Jenseitsstrafen ausgiebig geschildert, welche besonders qualvoll sind, wenn die Schlechtigkeit (μοχθηρία) im geistigen, höchsten Seelenteil (ἐν τῷ λογιστικῷ καὶ κυρίῳ) verankert ist. Bei Plutarch kann – im Unterschied zu Platon und anderen Platonikern – das Geistige ins Böse pervertieren und, falls es unheilbar ist, sogar der Vernichtung anheim fallen; so werden die unheilbar bösen Seelen nicht, wie bei Platon (*Phd.* 113 e, *Polit.* 615 e), für ewig in den Tartaros verbannt – eine derartige Strafregion existiert nach der Weltansicht jener Jahrhunderte nicht – sondern sie werden im Jenseits von der Erinys verfolgt, welche die Fliehenden erjagt und sie auf verschiedene Weise alle jammervoll und furchtbar vernichtet und sie ins Unsagbare und Unsichtbare versenkt (*De sera num. vind.* 564 E – 565 A; 567 A – B).³⁷ Aber auch von Vorgängen, die der Verkörperung vorausgehen, wird – recht phantastisch – in dieser Schrift erzählt: da existiere ein “dionysischer Schlund”, in dessen Nähe das Vernünftige (φρονοῦν) der Seelen unter Einwirkung der Lust (ἡδονή) hinschmelze, das Vernunftlose aber feucht werde, “körperartig” und “fleischig” (σωματοειδές, σαρκούμενον) und dadurch zur Erinnerung an den Körper führe und zur Sehnsucht nach der Inkarnation (566 A). Als Gründe für das Streben nach neuer Geburt werden an anderer Stelle bei den einen Seelen geistige Schwäche und Trägheit des Denkens genannt (ἀσθένεια λόγου,

³⁵ Zu Plutarch vgl. oben S. 37 ff.

³⁶ Dabei entwirft Plutarch in dieser Schrift eine erstaunliche Skala der höheren Bereiche: über dem des Mondes, Φύσις κατὰ σελήνην, befindet sich Νοῦς καθ’ ἥλιον, darüber Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, *De genio* 591 B.

³⁷ Die Erinys ἅπαντας ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον. Das Verb ἀφανίζειν bedeutet ‘vernichten’ auch 567 E.

ἀργία τοῦ θεωρεῖν), bei den anderen das Verlangen nach Befriedigung körperlicher Begierden (565 D). Auch von der Zubereitung der Seelen für die neue Geburt, etwa als Tier, wird sehr ironisch berichtet (567 E–F). Jedoch findet sich bei Plutarch auch eine freundlichere Erklärung für die sich immer wiederholende Inkarnation. Im *Trostbrief an seine Frau* schreibt er, wie gefangene Vögel an den Käfig gewöhnt sind, so ergehe es auch der Seele mit der Bindung an den Körper, die sie nicht aufgeben, sondern in die sie aus der Freiheit immer erneut zurückkehre (611 E).

Eine spezielle Vorstellung wird in der Schrift *Das Gesicht im Mond* mit der Lehre eingeführt, dass es zwei Tode gebe; beim ersten trennen sich Seele und Geist vom Körper, wonach dieser zerfällt. Nach erfolgten Reinigungen im Luftbereich gelangt die mit dem Geist verbundene Seele auf den Mond, wo sie zum Daimon wird und für etliche Zeit ein leichtes und angenehmes, aber doch kein göttliches Leben führen darf (942 F–943 E). Schließlich aber löst der Geist sich ab, die zurückbleibende Seele vergeht auf dem Mond (sie ist wie dieser von ätherischer Substanz), während der Geist den Wechsel zu einem höchsten, besten Ort vollzieht. Dies geschieht “in liebendem Verlangen nach dem Abbild aus dem Umfeld der Sonne, durch welches ... das Göttliche und Glückselige aufleuchtet, zu dem eine jegliche Natur auf ihre Weise hinstrebt” (944 E). Plutarch formuliert behutsam (ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοϋς); ist der Mond, der Ort der Seelen, als kosmischer Himmelskörper zu verstehen, so kann das Ziel des Geistes nicht die reale Sonne sein, sondern gemeint ist eine vergeistigte Sonnensphäre. Bei Plutarch findet sich öfter eine Umdeutung der Sonne ins Transnaturale, so wird Helios mit dem Geist verbunden oder mit Apollon gleichgesetzt.³⁸ Die Rückkehr zur neuen Inkarnation erfolgt in den entsprechenden Schritten: von der Sonne wird der Geist “ausgesät” (das “Aussäen” entspricht dem der Geistseelen im *Timaios*) auf den Mond; dieser bildet neue Seelen, die Erde aber ergänzt als Drittes die Körper (945 C). Offenbar liegt hier der Bestand des Individuellen allein im Geist begründet,³⁹

³⁸ Zu Helios/Nous s. Anm. 36; zur Identifizierung von Helios und Apollon vgl. *De def. or.* 413 C; 433 D; 435 A; *De E ap. Delph.* 386 B; 393 D; *De lat. viv.* 1130 A.– Vom Aufstieg der Seele ins Unsichtbar-Geistige (ἀειδές, ἀόρατον, ἀπαθές, ἀγνόν) spricht Plutarch, *De Iside* 983 A.

³⁹ Ergänzend sei noch erwähnt, dass Plutarch die Frage, ob Tiere Verstand besitzen, in einer speziellen Schrift (*Bruta ratione uti*) behandelt hat. Er schreibt, die Natur der Tiere sei nicht ohne Anteil an Vernunft und Einsicht (λόγου καὶ συνέσεως οὐκ ἄμοιρα), jedoch in verschiedenem Grade (992 C–D). An anderer Stelle heißt es, bei der Inkarnation in Tiere könne τὸ νῦν λογικὸν αὔθις ... ἄλογον werden (*De esu carn.* II 998 C).

wie denn Plutarch auch betont: das “Selbst” eines jeden beruhe in dem, “womit wir überlegen und denken” (944 F).

Während Plutarch geradezu die möglichen Konsequenzen aus Platons Unsterblichkeits-Versionen durchzuspielen scheint, hält Alkinoos sich strikt an Platons Angaben. So schreibt er, die Seele, die vom ersten Gott herrührt, sei unsterblich (*Didasc.* S. 176, 8 ff. H.). Platons Beweise für die Unsterblichkeit aus *Phaidon*, *Politeia*, *Phaidros* werden, aufgereiht nach den einzelnen Argumenten, referiert, wobei es sich generell um “die Seele” handelt (177, 16–178, 23). Anschließend (178, 24–32) notiert Alkinoos, dass die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen (λογικὰ ψυχὰί) nach Platon gewiss, die der vernunftlosen (ἄλογοι ψυχὰί) dagegen umstritten sei. Er selber hält diese für sterblich und vergänglich, was er begründet: sie seien zu keiner Verstandes-tätigkeit (λογισμὸς, κρίσις) fähig, könnten das Wesen des Geistigen nicht erkennen und hätten eine andere Wesensart (Substanz, οὐσία) als die vernünftigen Seelen. Jedoch ist Alkinoos hierbei inkonsequent, da er Tierinkarnationen einbezieht⁴⁰ und als Gründe für die Reinkarnation neben anderen, wie den Götterwillen, auch emotionale Regungen, die Zügellosigkeit und die Liebe zum Körper angibt (ἀκολασία, φιλοσωματία), ferner eine gewisse Affinität (οἰκειότης) benennt, die wechselseitig zwischen Körper und Seele bestehe wie “zwischen Feuer und Asphalt” (178, 35 ff.); demnach überdauern den Tod auch nicht-rationale Seelenbereiche, und es scheint in ihnen das Individuelle bewahrt zu sein. Über den jenseitigen Seelenaufenthalt äußert Alkinoos sich nicht, außer dass er die mögliche Rückkehr auf den Fixstern erwähnt (172, 14 f., nach *Tim.* 42 d) und von den völlig reinen Philosophen-Seelen sagt, ihnen sei nach Platon die Gemeinschaft mit den Göttern (als συνέστιοι θεοῖς) und die Schau des Gefildes der Wahrheit verheißen (180, 18 ff.).⁴¹

Numenios hat eine Schrift über *Die Unvergänglichkeit der Seele* verfasst, von der wir nur den Titel kennen (fr. 29 d. Pl.).⁴² Erhaltene Texte zeigen, dass er im Anschluss an den *Timaios* zwei Seelenbereiche (oder zwei Seelen, fr. 44) streng unterschied; daher konnte der kosmisch bedingte Seelen-

⁴⁰ Vgl. *Didasc.* S. 178, 35 f., ferner 172, 17 f.

⁴¹ Bei τὸ τῆς ἀληθείας πεδίων ist an *Phaidr.* 247 c–248 b zu denken. Die Gemeinschaft mit den Göttern wird *Phd.* 81 a, 82 b genannt (aber nichts gesagt von “Herdgenossen”, dazu vgl. Empedokles B 147 DK ὁμέστιοι).

⁴² Zu der Frage, wie viel zu diesem verlorenen Werk aus Macrobius zu entnehmen ist, vgl. d. Places zu fr. 29 n. 3 (S. 116 f.).–Zu Numenios vgl. oben S. 40 f.

⁴³ Die Angabe eines Referenten, Numenios habe die Unsterblichkeit ἄχρι τῆς ἐμπύχου ἕξεως (‘jusqu’ à la vie sensitive’ d. Pl.), Plotin aber bis zur φύσις (‘jusqu’

teil nicht unsterblich sein (vgl. fr. 52, 70 ff.).⁴³ Der Auf- und Abstieg der Seelen wird von Numenios wie auch von Plotin nicht im mythischen Sinn, sondern als ein realer Weg der Seelen im Kosmos, bei Plotin noch über dessen Grenzen hinaus, verstanden. Über dieses Geschehen wird als Lehre des Numenios überliefert: In der Galaxie gebe es bei den Wendekreisen zwei "Sonnentore", durch das Tor des Krebses geschehe der Abstieg der Seelen zur Erde in die Geburt, durch das Tor des Steinbocks aber der Aufstieg zum Himmel und die Rückkehr in den Kreis der Götter (*in deorum numerum revertuntur* fr. 34, 3 ff., aus Macrobius, vgl. fr. 32, 1 ff., aus Porphyrios). Differenzierter wird zu diesem Vorgang angegeben, dass der Steinbock die Seelen empor führe, wobei er das zum Menschendasein Gehörige von ihnen ablöse oder auflöse (λύει) und allein das Unsterbliche und Göttliche aufnehme (fr. 35, 18 ff., aus Proklos). Hier gelangt die unsterbliche Geistseele in die Sphäre der Galaxie, also der Fixsterne (wie im *Timaios*), aber nicht über den Kosmos hinaus. Der andere Seelenbereich, das zum Menschenleben gehörige Emotionale, überdauert den irdischen Tod, dürfte auch notwendig sein für das Erfahren von Reinigungen oder Strafen (dass Numenios deren Region in die Planetensphäre verlegte, wird fr. 35, 9 ff. erwähnt), aber anscheinend löst dieser Teil sich auf vor dem Übergang der höheren Seele in eine jenseitige Existenz. Über deren Dauer sagt der Text nichts aus, jedoch wird wiederum ein Abstieg dieser Seelen durch das Tor des Krebses erfolgen. Die Kontinuität des Individuellen beruht demnach (wie bei Plutarchs Version in *De facie*) allein auf dem Geistig-Unsterblichen.⁴⁴

c) Plotin

Für Plotin ist die Seele in ihrem wahren Sein göttlich und darum unsterblich; für ihre irdische Existenz treten die irrationalen Bereiche hinzu. Nach dem Tod vermag sie es, in höhere Regionen aufzusteigen.⁴⁵ Aber nicht allein das Geistige überdauert das Erdendasein, denn jene Seelen, die sich ihre Reinheit nicht bewahren und sich daher ohne Aufstieg sogleich erneut inkarnieren, vollziehen ihrem Charakter entsprechend als Gesamtseelen den Übergang in ein anderes Lebewesen, in Menschen, Tiere oder sogar Pflanzen (III, 4 [15] 2, 11 ff.). Das Eingehen in niedere Lebensformen be-

à la vie végétative' d. Pl.) reichen lassen, andere bis zur ἀλογία, dürfte keine soliden Hinweise für die Auffassung der Unsterblichkeit bieten (fr. 46 a).

⁴⁴ Zur Unsterblichkeit hier noch eine Notiz zu Attikos: Proklos berichtet, dieser halte nur den νοῦς, die λογικὴ ψυχή für unsterblich, die vernunftlose Seele aber für sterblich, Attikos fr. 7, vgl. fr. 15.

⁴⁵ Zu Plotin vgl. oben S. 41 ff.

deutet Strafe, doch sind auch spezielle quälende Strafen möglich; unheilbar böse Wesen gibt es nicht, für alle besteht immer wieder die Chance des Aufstiegs. Dies alles geschieht ohne einen Richterspruch (derlei Angaben Platons gelten als Metaphern⁴⁶) nach ewigem göttlichen Gesetz (IV, 8 [6] 5, 21 ff.; IV, 3 [27] 13, 20, ff.). Das jeweilige Geschick der Seelen beruht auf ihrem Verhalten im Leben, jedoch sagt Plotin, dass sie auch von ihrem Ursprung her ungleich seien (III, 2 [47] 18, 1 ff.).

Reine Seelen können nach dem irdischen Leben entweder in obere kosmische Sphären, zur Sonne, zu anderen Planeten sowie dem Fixsternbereich gelangen, oder sogar noch über den Kosmos hinaus ins Geistige übergehen (ἔξω, ins νοητόν, III, 4 [15] 6, 19 ff.). Im Himmel (οὐρανός) bewahren die Seelen die Erinnerung ans vergangene Leben und an Freunde; sie haben eine Art von feinerem Körper, der dem irdischen gleich erscheint, und sie erkennen einander, doch dies wäre selbst dann möglich, wenn sie kugelförmige Gestalten (σχήματα ... σφαιροειδῆ) annähmen,⁴⁷ da das Erkennen sich primär auf den Charakter und die spezielle Wesensart gründet (διὰ τῶν ἡθῶν καὶ τῆς τῶν τρόπων ιδιότητος IV, 4 [28] 5, 13 ff.). Hier ist deutlich, dass bei den Seelen innerhalb der Himmelssphäre (über welche die Seelen im *Timaios* nicht hinaus kommen) vieles vom Erdendasein an Aussehen wie individueller Eigenart erhalten bleibt. Plotin unterscheidet die Charaktermerkmale, die bewahrt werden, von den Leidenschaften, die abgetan sind (ἦθη / πάθη *ibid.* Z. 20 ff.). Eine Zäsur bildet dann der Übertritt nach “außerhalb”, ins Geistige, den jedoch nicht alle Seelen zu vollziehen imstande sind. Dort schwindet jegliches Erinnern, die Seelen wissen nicht einmal mehr, dass sie einst auf Erden philosophiert und bereits den inneren geistigen Aufstieg erlebt haben (IV, 4 [28] 1, 1 ff.). Sie sind ausschließlich der Schau hingegeben, alles Personale ist erloschen. Jedoch bedeutet diese Phase – nach Plotin die Erfahrung höchster Glückseligkeit – keine Auflösung jenes Bereichs, der neben dem geistigen Zentrum zur Menschenseele gehört, sondern dieser bleibt passiv vorhanden, um später erneut aktiviert zu wer-

⁴⁶ Auch der Hades kann bei Plotin metaphorisch verstanden werden als der trostlose Zustand einer ganz dem Materiellen verfallenen Seele (I, 8 [51] 13, 16 ff.).

⁴⁷ Die Möglichkeit, die Seelen hätten kugelförmige Körper, scheint eine stoische Lehre zu sein (die Plotin kennen könnte); sie wird vereinzelt bezeugt für Chrysipp *SVF* II fr. 815. Ferner wurde diese Vorstellung dem Christen Origenes (er starb 253) zugeschrieben und später 543 von der Kirche verdammt.

⁴⁸ Die aristotelischen Begriffe δυνάμει / ἐνεργεία, die Papadis (o. Anm. 2) 29 auf die Seele bei Platon anwenden möchte, wären eher für Plotins Vorstellung zutreffend.

den.⁴⁸ Plotin schreibt, jene Wesensart der Seele, die “das Werden liebt” (φιλογένεσις οὐσία), werde für die Dauer des jenseitigen Verbleibens “mit empor gezogen” (III, 4 [15] 6, 20 ff.). In dieser höchsten Existenzphase ist allein der Geist (νοῦς) tätig, die Seele (ψυχή) verharrt in Ruhe (V, 3 [49] 6, 12 ff.). Erst beim Abstieg in den Himmelsraum setzt dort die Erinnerung wieder ein;⁴⁹ Plotin erwägt, ob das Erinnern auch der geistigen Seele angehören könne, denn es gebe auch ein Erinnern ohne Affekte (IV, 4 [28] 5, 12 ff.; IV, 3 [27] 27, 1 ff.). Den Aufenthalt im Bereich des Geistes bezeichnet Plotin mehrmals als Gemeinschaft der Einzelseele mit der Allseele (die wie im *Timaios* als den Kosmos umschließend, doch raumlos-geistig gedacht wird). Auch dabei bleiben das Eigensein der individuellen Seelen, sogar deren Empfindungen und Willensäußerungen gewahrt; so erklärt Plotin, dass sie zur neuen Inkarnation streben, weil sie der Gemeinschaft müde wurden oder sich selbst angehören wollten, da eine gewisse “Verwegenheit” (τόλμα) sie dazu drängte (IV, 8 [6] 4, 11 ff.; V, 1 [10] 1, 1 ff.).

Gelegentlich finden sich daneben andere Aussagen, die von einer Auflösung jener Seelenbereiche sprechen, die im Prozess des Werdens, bei der Inkarnation hinzugefügt wurden: dieser Teil spalte sich nicht nur von der aufsteigenden Seele ab, sondern er existiere nicht mehr (vor allem I, 1 [53] 12, 18 ff., 29 ff.). Überwiegend aber bezeugen Plotins Schriften die Vorstellung, dass die Seele als Gesamtheit den irdischen Tod überdauert und in die Regionen des Himmels gelangt, dass aber selbst beim Übertritt in die geistige Sphäre der Allseele das Individuelle, Nicht-Rationale (wenn auch für diese Zeit verdeckt und inaktiv) fortbesteht. So liegt die Kontinuität der Person nicht allein im Geistigen begründet, auch wenn dieses von höchster Bedeutung ist, sondern gewisse Eigenheiten des Charakters behalten eine prägende Dauer. Wichtig und hervorzuheben ist für Plotins Seelenauffassung seine Lehre, die er als etwas Neues und Ungewohntes (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων) einführt: sie besagt, dass die Seele sich niemals vollständig inkarniert, sondern etwas von ihr (und in unterschiedlichem Maße) im geistigen Bereich verbleibt (IV, 8 [6] 8, 1 ff. und öfter). Demnach sind die geistigen Energien unter den Menschen wie zwi-

⁴⁹ Plotin kann den Prozess des Abstiegs auch anders darstellen: Im Himmel nehmen die Seelen einen (feineren) Körper an und gelangen vermittels dieses Körpers in den erdartigen Körper (IV, 3 [27] 15, 1 ff.; 18, 15 ff.). Ob hier mit diesem Körper die nicht-geistige Seele gemeint ist, wird nicht gesagt, lässt sich aber vermuten, vgl. auch oben S. 42. Es scheint, dass dieses Wesen neu zur Geistseele hinkommt. An anderer Stelle schreibt Plotin sogar, ein “anderer Mensch” trete hinzu (VI, 4 [22] 14, 21 ff.).

schen Menschen und Tieren in verschiedenem Grade präsent; im Erden-dasein aber ist die Seele immer mit der Welt ihrer geistigen Herkunft verbunden.

Für die Frage der Unsterblichkeit ist entscheidend, wie die Seele aufgefasst und worin das Überdauern des Personalen gesehen wird. Denn dessen Kontinuität wird bei den Reinkarnations-Vorstellungen vorausgesetzt – schon Empedokles sagt: “Ich war schon Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und ... Fisch” (B 117 DK); aber auch ein endgültiger Übergang der als geistig definierten Seele in eine geistige Sphäre, wie Platon dies allein im *Phaidon* andeutet (80 d, 114 c), impliziert nicht das Aufgehen des Individuums in einer höheren Realität, im Unterschied etwa zu jener Verheißung, die in einer Hermetischen Schrift, dem *Poimandres*, dem Initianden als höchstes Ziel der Vollendung genannt wird, das Eingehen in Gott.⁵⁰ Für alle Platoniker gilt als Regel die Annahme, dass die Seelen die Konsequenzen ihres Verhaltens in diesem Leben nach dem Tod erfahren, sei es in unmittelbar sich anschließender Reinkarnation, sei es in jenseitigen Phasen, auf die wiederum ein neues Erdenleben folgt.⁵¹ Wenn die Seele also für ihr Tun und Lassen einstehen, die Folgen gerechten oder üblen Handelns sowie ihrer Hinwendung zum Geistigen oder Materiellen erfahren wird, so erscheint es schwerlich denkbar, dass allein ihr intellektueller Bereich beteiligt und betroffen sein sollte. Ebenso lässt sich bei der Reinkarnation die Wahrung der individuellen Eigenart (des ἦθος) kaum aufgrund der Unsterblichkeit lediglich der geistigen Seele erklären. Zwar äußert Platon seinen Vorbehalt, dass das wahre Wesen der Seele für uns Menschen wohl nicht erkennbar sei (*Polit.* 612 a, *Phdr.* 246 a). Doch gelangen in *Phaidon*, *Politeia*, *Phaidros* die Seelen mit ihren rationalen wie emotionalen Kräften ins Jenseits und vollziehen danach wieder den Übergang in ein neues Erdenleben. Allein im *Timaios* wagt Platon die radikale Lösung, die nur den geistigen Wesenskern der Seele als unsterblich anerkennt, sodass auf ihm die Fortdauer des Individuums bei der Reinkarnation beruht und die verschiedenen Lebensformen sich je nach der Verminderung oder Stärkung des Geistigen ergeben, bis hin zu den niedersten Wesen wie Wurm und Fisch, die alle noch Anteil

⁵⁰ *Corp. Herm.* I c. 26: Im Jenseits werden die völlig vergeistigten Menschen zu göttlichen Kräften, die in Gott eingehen: δυνάμεις γινόμενοι ἐν θεῷ γίνονται, das Ziel ist θεοῦ ἦναι.

⁵¹ Ein ewiges Jenseitsdasein für vollendete Seelen wird außer in Platons *Phaidon* nur in einer Schrift Plutarchs angegeben (*De gen. Socr.* 593 F f., vgl. oben S. 51).

am Geist haben. Eine befriedigende oder ernsthafte Erklärung für das Phänomen der Person kann dies nicht bedeuten.

Die späteren Platoniker suchen auf verschiedenen Wegen, diverse eigene Lösungen zu finden. Erst bei Plotin aber erscheint der Fortbestand des Personalen erklärbar zugleich mit der Möglichkeit eines Aufstiegs der Seele zu einem höchsten geistigen Dasein, aus dem sie erneut in die irdische Welt zurückkehren wird.

Karin Alt

Freie Universität Berlin

В статье рассматриваются два комплекса вопросов, связанных с трактовкой бессмертия души у Платона, представителей Среднего платонизма и Плотина: (1) каково соотношение души в целом и ее разумного начала; (2) принадлежит ли бессмертие душе как таковой или же только ее разумной части, и благодаря чему поддерживается непрерывность существования индивида при перевоплощениях, которые признаются в той или иной форме всеми платониками. В диалогах Платона неоднократно приводятся аргументы в пользу бессмертия души, изображается потустороннее существование и участь души при перевоплощениях. В *Федоне*, *Государстве* и *Федре*, несмотря на различную трактовку существа души, душа понимается как бессмертная во всей своей совокупности. В этих трех диалогах Платон изображает область потустороннего существования душ, но лишь в *Федоне* имеется указание, что души, непричастные злу, получают возможность навеки остаться в области умопостижимого. В *Тимее* непорочным душам отводятся в качестве места обитания неподвижные звезды, тогда как остальные обречены на новые воплощения. Хотя душа и в этом диалоге считается трехчастной, бессмертием обладает теперь лишь ее разумная часть; на нем основывается непрерывность индивидуального существования при реинкарнациях. Для Плутарха характерны различные трактовки существа души, которые зависят всякий раз от толкования соответствующих платоновских мест. В одних случаях он изображает душу как бессмертную в ее совокупности (*De genio Socratis*, *De sera numinis vindicta*), в других строго различает душу и разумное начало: первая после смерти попадает на Луну, где в конечном счете погибает, второе же достигает высших областей космоса (*De facie in orbe Lunae*). Алкиной, автор сочинения *Didaskalikos*, стремится точно следовать Платону, однако демонстрирует при этом известную непоследовательность. У Нумения, который отчетливо различает разумную и божественную душу, с одной стороны, и низшую, с другой, последняя продолжает некоторое время существовать после смерти, однако затем погибает, еще до того как высшая душа достигнет в своем восхождении Млечного Пути. Плотин исходит из того, что душа бессмертна в целом;

вместе с тем он полагает, что какая-то часть ее разумной субстанции пребывает всегда в трансцендентной умопостигаемой сфере и душа в земном существовании сохраняет связь с этой высшей частью. После смерти души либо немедленно воплощаются снова, либо восходят в небесную область, где продолжают индивидуальное существование, утрачивая страсти, но сохраняя свои характерные черты и память о земной жизни. Во время последующего перехода в высшую сферу индивидуальные свойства находятся в скрытом состоянии, но не утрачиваются совсем и пробуждаются вновь при нисхождении к следующему земному существованию. Таким образом, лишь Плотин, сохраняя убеждение, что душа способна достичь умопостигаемой области, вместе с тем объясняет, каким образом она обладает персональными чертами и после смерти.