

Wandlungen des Seelenbegriffs in der griechischen Philosophie

Kezele, Sven

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:815368>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-29**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za filozofiju

Sven Kezele

**Wandlungen des Seelenbegriffs
in der griechischen Philosophie**

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. **Igor Mikecin**

Komentor: doc. dr. sc. **Hans Rainer Sepp**

Zagreb, rujan 2023.

INHALT

Einleitung	3
Homer	5
Thales	7
Pythagoräer	9
Heraklit	10
Platon	12
Aristoteles	23
Plotin	29
Proklos	35
Schluss	43
Zusammenfassung	45
Sažetak	46
Literatur	47

EINLEITUNG

In der griechischen Philosophie und in der griechischen Sprache sind die grundlegenden philosophischen Begriffe entstanden und festgelegt. Einer dieser Begriffe ist der Begriff der Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$), der zum ersten Mal bei Homer vorkommt und später im Verlauf des griechischen philosophischen Denkens verschiedene Wandlungen erfährt.

Das Wort $\psi\upsilon\chi\eta$ kommt von dem Verb $\psi\upsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$ (atmen, blasen, pusten, kühlen), das mit dem Wort $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ (Atem, Luft, Wind) in Verbindung steht, sowie auch mit $\pi\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ (atmen, blasen, wehen, pusten). In den slawischen Sprachen heißt das Wort für Seele *duša* (kroat., serb., slow., slowak. *duša*, maz., bulg. *душа*, rus., ukr., weißrus. *душа*, poln. *duża*, tsch. *duše*), verbunden mit altsl. *duhъ* (kroat. *duh*) 'Geist' und *дъхъ* (kroat. *dah*) 'Atem'. Ähnliche Bedeutungsentwicklungen finden sich auch beim lateinischen Wort für Seele, *anima*, und beim Sanskritwort *ātman*. Wie man sieht, wird im Griechischen, Lateinischen, Indoiranischen und in den slawischen Sprachen die Seele in Verbindung mit dem Atem und dem Atmen gebracht. Die Seele wird als der Atem des Lebens, die Lebenskraft, das Leben selbst gedacht.

Nach dem ersten Auftreten im Werke Homers wird das Wort $\psi\upsilon\chi\eta$ in der Darstellung der Lehre des Thales überliefert, wo die Seele eine ihrer Grundbestimmungen erhalten hat, dass sie etwas ist, das sich bewegt, und das, was die Bewegung ermöglicht. Die Seele wird in einer ähnlichen Weise bei Heraklit verstanden, und dann in der Philosophie Platons, in der das Denken aller früheren Philosophie, der Philosophie der Vorplatoniker, angeeignet wurde, vertieft sich die grundlegende Bestimmung der Seele, wo sie als das Selbstbewegende, der Ursprung der Bewegung und dann auch das Prinzip des Lebens aufgefasst wird. Die Seelenlehre Platons findet dann ihre Weiterentwicklung in der Philosophie der Neuplatonismus. Die zweite Auslegungslinie des Seelenbegriffs, die als materialistische bezeichnet werden kann, zu der die Atomisten, Demokrit, Leukipp und Epikur gehören, sei hier nicht berücksichtigt.

Die Seele ist das, was alles Leben und Bewegen ermöglicht. Sie bringt die Welt in ihre Gestalt und Ordnung, und sie ist auch das Wesen des Menschen, bzw. dasjenige in ihm, wodurch er Erkenntnis gewinnen und bloße irdische Bedingtheit überwinden kann.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs innerhalb des antiken griechischen Denkens lässt auch die Entwicklung des gesamten griechischen philosophischen Denkens erkennen. Um zu verstehen, was die Seele für die Griechen war, ist es auch notwendig zu verstehen, was die Begriffe des Seins, des Gottes, der Welt, der Natur, der Wahrheit, der Freiheit, des Guten, der Zeit für sie bedeuteten. Daher ist das gesamte System des griechischen Philosophierens ohne den Begriff der Seele nicht möglich, das heißt, es ist in seinem wesentlichen Sinn ohne sie nicht vollständig. Die Seele hat darin eine besondere Stellung. Sie befindet sich an der Grenze zwischen zwei Sphären, der sinnlichen und der denkbaren. Sie ist das Zwischen, das an der Grenze zwischen der Sinnlichkeit der Welt und der idealen geistigen Ordnung liegt, und als solches nicht nur für das erforderlich, was für die Griechen vernünftige Erkenntnis war, sondern auch für die Gestaltung des Lebendigen selbst. Als solche ist sie auch ein metaphysisches Prinzip, das alles, was am Sein teilhat, ordnet und bewegt.

Die Seele ist auch für den Menschen das innere Prinzip, das die Erkenntnis ermöglicht. Als solche hat sie durch das Lebewesen Anteil am Körperlichen und Sinnlichen, und durch die Vernunft, mit der sie in enger Verbindung steht, auch am Denkbaren und Vernünftigen. Indem sich der Mensch vom Schein der Sinnlichkeit befreit und sich dem Denkbaren zuwendet, gewinnt er auch die Erkenntnis der Seele selbst, was auch die Selbsterkenntnis einschließt. Ohne die Seele gibt es also keine Bewegung, und dann auch keine Bewegung zur Weisheit, und damit zu einem glücklichen Leben.

Der Begriff der Seele war daher schon in der Antike ein zentraler philosophischer Begriff, wesentlich für das Verstehen von dem, was Erkenntnis, Wissen, menschliches Selbstverständnis ist, also für das Begreifen desjenigen, was ist, aber auch für die Erfassung des Kosmos und allem, was sich in ihm findet.

Das Wort ψυχή hat schon in der Zeit der Antike einen Bedeutungswandel durchgemacht. Im Laufe der Zeit ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes immer mehr in Vergessenheit geraten, so dass es heute nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden wird.

Bei den Griechen war die Seele unumgänglich für das Verständnis des Menschen und der Welt und als solcher die Grundlage des gesamten griechischen philosophischen Erfahrens und Denkens. Hier wird ein Versuch unternommen, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ψυχή bei den Griechen darzustellen, um aufzuzeigen, was dieses am Anfang des abendländischen Denkens hieß.

HOMER

Das Älteste im Westen überlieferte Verständnis der Seele findet sich bei Homer. Am besten zeigt sich dies im 11. Buch der *Odyssee*, in dem Odysseus in den Hades hinabsteigt. Hier findet er den Wahrsager Teiresias, der ihm die Heimkehr nach Ithaka voraussagt.¹ Im Gegensatz zu der heutigen, christlich vermittelten Trennung von Seele und Körper, werden bei Homer die Seele und der Körper eines lebenden Menschen in einer Einheit gedacht. Das heißt, wenn Homer von einem Lebenden spricht, verwendet er das Wort σῶμα, Körper, überhaupt nicht, sondern spricht er von Teilen des „Körpers“ wie Armen, Beinen, Knochen, Augen, Kopf usw. Der Körper, σῶμα, wird bei Homer nur als toter Körper bezeichnet, der zurückbleibt, nachdem die Seele bei ihrem Tod von den Lebenden (τὸ ζῶον) getrennt wurde. Wenn ein Sterblicher stirbt, zum letzten Mal aus-atmet, verlässt die Seele den Körper und geht zum Hades (Ἅιδης, Ἄιδης). Erst dann beginnt die Unterscheidung zwischen Körper und Seele.

Bei Homer, wenn ein Mensch stirbt, ausatmet, verlässt die Seele den Körper, mit dem sie bis dahin verbunden war, sie befreit sich und trennt sich von ihm. Der tote Körper löst sich auf. Körper und Seele werden während des Lebens des Lebenden nicht getrennt betrachtet, und die Seele wird dargestellt als etwas, das im Lebenden irgendwie existiert, aber sein Leben auch nach dem Tod des Menschen weiterführt. Also gehen die Seelen nach dem Tod der Lebenden in den Hades, wohnen im Unsichtbaren und sind damit auch unsichtbar, was bedeutet, dass sie trotz der Zersetzung des Körpers immer noch irgendwie sind, aber jetzt, in Bezug auf die Lebenden, im Tod. Umgekehrt kommt Odysseus, wenn er in den Hades hinabsteigt, lebendig unter den Toten an. Dort begegnet er vielen Freunden, so auch seiner Mutter, und empfindet deshalb Schmerz in seiner Seele.²

Ein weiteres Beispiel für eine solche Bedeutungseinheit, die später getrennt wird, und aus der zwei gegensätzliche Begriffe hervorgehen, sehen wir bei Homer am Beispiel der Wörter νοῦς und νοεῖν, die später, bei Platon, die Bedeutung „Vernunft“ und „vernünftiges Denken“ annehmen. Mit νοεῖν ist bei Homer die Wahrnehmung gemeint. Das bedeutet, dass die

¹ Hom. *Od.* XI, 100-137.

² Hom. *Od.* XI, 87

Scheidung zwischen Denken und Sinneswahrnehmung bei Homer noch nicht vorhanden war, und dass die später wichtige metaphysische Entgegenstellung von αἴσθησις und νοῦς noch nicht anwesend war. Ähnliches lässt sich auf viele andere Begriffe anwenden. Hier geht es um die ursprüngliche Einfachheit des griechischen Sprechens und Denkens, wo die gegensätzlichen Bedeutungen noch als ungetrennt und in Einheit gedacht wurden. Bei Platon wird darüber hinaus das Getrennte in Verbindung miteinander gedacht: Seele und Körper, Sprache und Denken (als zwei Aspekte von λόγος), Sinnliches und Unsinnliches usw. Die Entwicklung des logischen Denkens und dann die Einwirkung und Verknüpfung dieser Entwicklung mit der Sprache werden zur Auflösung der alten gedanklichen und sprachlichen Verbindungen und zur Entstehung neuer führen.

Ähnlich wie bei Plato, wo die Seele verstanden wird als etwas, das in dem Lebenden seinen Platz findet, aber zugleich Anteil am wirklichen Sein hat, so steigt bei Homer der Odysseus während seines Lebens zu dem Ort hinunter, wohin die Seele geht, nachdem sie den Körper verlassen hat. In der griechischen Dichtung und Mythologie steigen sowohl Aeneas als auch Orpheus in den Hades hinab, und ein solcher Abstieg in die Unterwelt (κατάβασις) wird auch im Mythos von Demeter und Persephone beschrieben. Aus Homers Werk wissen wir jedoch nicht, was mit den Seelen im Hades geschieht, ob sie die unterirdische Wohnstatt verlassen können und ob sie wiedergeboren werden.

THALES

Eine der grundlegenden Bestimmungen der Seele seit den Anfängen der Philosophie bei den Griechen ist, dass sie der Ursprung aller Bewegung und damit auch der Bewegung des Körpers ist. So wird schon bei Thales die Seele gedacht als das, was sich bewegt.³ Genauso wird die Seele bei Heraklit und Platon gedacht, bei denen die Bewegungskraft die Grundbestimmung der Seele ist. Jedes Seiende, das die Fähigkeit hat, sich selbst zu bewegen und auch ein anderes Bewegendes zu bewegen, hat also eine Seele. Im frühen griechischen Denken ist alles, was ist, in irgendeiner Weise lebendig, weil es in allem irgendwie die Seele gibt. Bei den frühen Griechen gab es keine Trennung zwischen dem Lebendigen und dem Unlebendigen. Der Anfang dieser Unterscheidung findet sich erst bei Platon und wurde erst nach ihm völlig entwickelt. Für Platon ist immer noch alles als lebendig gedacht, doch unterscheidet er das Beseelte (τὸ ἔμψυχον) und das Unbeseelte (τὸ ἄψυχον). Die Allseele ist in allem, was ist, anwesend, und die Bewegung ist etwas, das dem gegenwärtigen Widerstand zwischen dem Belebten und Unbelebten, der Seele und dem Körper, dem Geistigen und Stofflichen, dem Sinnlichen und dem Unsinnlichen vorausgeht. So hat nach Thales auch ein Stein, d.h. ein Magnet, eine Seele, er ist von der Seele durchdrungen, weil er Eisen bewegt.⁴

Weil es möglich ist zu denken, dass die Seele schon bei Thales als das, was in allem ist, angesehen wird, kann man auf diese Weise auch zu einem anderen, heute völlig vergessenen Verständnis der Seele gelangen, das für die Griechen von großer Bedeutung war. Es handelt sich um die Allseele (ψυχὴ τοῦ παντός), von der man nicht mit Sicherheit sagen kann, dass sie bereits bei Thales gedacht wurde, die aber unzweifelhaft bei Herakleit und Platon zu finden ist.

Die Allseele ist die Seele, die alles, was ist, durchdringt. In der Allseele sind alle Einzelseelen vereint. Die frühen Griechen dachten, dass durch die Allseele alles an der Seele teilnimmt. Weil die Seele als in allem anwesend gedacht werden kann, kann man auch sagen, dass es bei den frühen Griechen nichts gab, was in keiner Weise lebendig war. Die Unterscheidung

³ DK 11 A 22

⁴ Ibid.

zwischen dem Lebendigen und dem Unlebendigen in vollem Sinne geht nur auf Aristoteles zurück, der die Überlegungen Platons zur Allseele aus dem *Timaios* nicht aufnimmt. Wo es aber die Allseele gibt, besteht im strengen Sinn kein Unterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem, denn durch die Allseele ist auch das Unbeseelte, wie ein Stein oder ein Magnet, irgendwie lebendig.

Daher wird schon bei Thales die Seele als Ewigbewegte und als das Selbstbewegte angesehen, und weil die Griechen glaubten, dass alles, was sich bewegt, Leben hat, ist die Seele auch der Ursprung des Lebens. Diese Entwicklung des Seelenbegriffs lässt sich auch bei Platon nachvollziehen. Platons Grunddefinition der Seele ist, dass sie der Ursprung der Bewegung ist, das Selbstbewegende (τὸ αὐτοκινετόν), das, was sich selbst bewegt, aber gleichzeitig auch die Ursache der Bewegung von allem anderen und damit der Ursprung des Lebens. Auch bei Thales kann man versuchen, die Seele als den Ursprung der Bewegung selbst zu verstehen, der alles beherrscht. Alles hat eine Seele, wenn sich alles bewegt.

PYTHAGORÄER

Schon in der Antike wurde den Pythagoräern eine wichtige Lehre zugeschrieben, von der manche glauben, dass sie bereits bei Thales vorhanden war, nämlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Es wird vermutet, dass sie lehrten, wie die Seelen nach dem Tod des Lebendigen, das sie beseelt haben, in andere Lebendige übergehen, was gemeinhin als μετεμψύχωσις, in seiner älteren Variante auch als παλιγγενεσία⁵, Wiederentstehung oder Wiedergeburt, bezeichnet wurde. Nach Meinung der Pythagoräer stirbt die Seele nicht, sondern befindet sich in ständiger Kreisbewegung. Herodot behauptete, dass die pythagoreische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ihrer Bewegung und, nach der Zerstörung des Körpers, ihrer zukünftigen Gemeinschaft mit anderem Lebendigen, aus Ägypten übernommen wurde und dass die Griechen diese Lehre dann annahmen und als ihre eigene betrachteten.⁶ Nach einer anderen Auslegung wird der Ursprung dieser Lehre bei den Orphikern gesucht⁷, von denen man annimmt, dass sie der pythagoreischen Lehre vorausgegangen sind und ihr sehr nahe standen. Für die Orphiker ist die Seele unsterblich und göttlich, und indem sie die Gemeinschaft mit dem Körper eingeht, wird sie aus der Nähe zu Gott entfernt, sodass das Leben auf der Erde für sie Leiden und Gefangenschaft bedeutet. Die Seele muss sich aus dem ewigen Kreislauf von Schicksal und Geburt (κύκλος τῆς γενέσεως)⁸, Werden und Vergehen befreien und in die göttliche Welt zurückkehren. Dies geschieht durch strenge Reinigungs- und Heiligungsrituale, die die Orphiker praktizierten und die Pythagoräer von ihnen übernahmen. Die Seele wird durch die Reinigung vor einer neuen Inkarnation bewahrt. Manche glauben, dass die Lehre von der Seelenwanderung auf die Thraker zurückgeht.⁹ Unabhängig von ihrer Herkunft, zeigt sich der Einfluss der Lehren über die Seele von Pythagoras und Pythagoräern auch später bei Platon.

⁵ Vgl. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1907., 135.

⁶ DK 14 B 1

⁷ Vgl. E. Rohde, *Psyche*, 109.

⁸ Ibid. 123

⁹ Ibid. 135

HERAKLIT

Aristoteles bezeugt, dass für Heraklit die Seele ebenfalls ein Prinzip war. Für ihn ist die Seele flammend und ewig, sie ist das Feuer ($\pi\tilde{\upsilon}\rho$), das nie ganz erlischt.

Aufgrund der erhaltenen Schriften wird angenommen, dass Heraklit der erste war, der über den Begriff der Allseele sprach und dann auch über die individuelle Seele, d.h. die Seele des einzelnen Lebendigen. Die Allseele ist mit dem Feuer und dem Kosmos in Verbindung gesetzt, daher handelt es sich auch um die Seele des Kosmos, die feurig ist. Feuer ist ewig und kann nie ganz erlöschen, also ist der Kosmos ein ewig lebendiges Feuer.¹⁰

Während für Thales das Wasser Prinzip ist, liegt für Heraklit das Feuer allem zugrunde, und die anderen Elemente sind die Wenden des Feuers.¹¹ Alles entsteht aus dem Feuer durch sein Erlöschen und Entzünden, und alles kehrt zum Feuer zurück. Dieser Weg des Entzündens und Löschens des Feuers ist der Weg nach unten (vom Feuer zum Wasser) und dann wiederum der Weg nach oben (zurück vom Wasser zum Feuer). Das ist ein und derselbe Weg.¹² In dieser Kreisbewegung wird die Seele geboren und stirbt durch die Wenden des Feuers, aber gleichzeitig ist sie auch ewig, weil sie in ihrem Tod immer noch ist. Dann ist sie auf die Art und Weise des Todes, ähnlich wie Leben und Tod bei Heraklit zwei Arten des Werdens sind. Die Einzelseelen werden aus der Allseele geboren und kehren zu ihr zurück. Das Feuer in der Seele verringert sich bei ihrer Geburt, das heißt, wenn die Seele den Körper belebt. Dabei erhöht sich die Menge an Wasser in ihr, weshalb es notwendig ist, die befeuchtete Seele während des Lebens so trocken und feurig wie möglich zu machen.

Das Wort $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, Körper, ist in den Gnomen des Heraklits nicht überliefert, daher kann man davon ausgehen, dass Heraklit über die ursprüngliche Verkörperung der Seele spricht und dass die Seele, obwohl nicht körperlich, an sich stofflich, nämlich feurig ist. Bei Heraklit verbleibt der Leichnam, ein töter Körper, nach dem Tod der Lebendigen, was Homers Verständnis des Körpers nahe steht. Die stoffliche Seele verkörpert sich im Körperlichen. Der Körper kann

¹⁰ DK 22 B 30

¹¹ DK 22 A 1

¹² Vgl. I. Mikecin, *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013., 127.

dann auch als das Grab der Seele verstanden werden¹³, ein Ort, an dem die unsichtbare, aber stoffliche Seele im lebenden Körper aufbewahrt wird. Jede Seele hat auch ihr eigenes Todesschicksal (μόρος), so dass die Seele mit einem größeren Schicksal während ihres Lebens im Lebendigen weniger befeuchtet wird, und als eine trockenere Seele kann sie bei Lebzeiten mit dem ewigen Feuer mehr vereint werden.¹⁴

Das Streben nach Läuterung der Seele, das heißt, nach einer größtmöglichen Annäherung der Seele an das, was ihrer Vereingung mit dem Körper verausgeht, wird von den Orphikern, Pythagoräern, Heraklit, Platon, aber auch Plotin und Proklos in ähnlicher Weise gedacht. Die Seele befindet sich in ständiger Bewegung. Ebenso wird die Seele bei Thales, Heraklit, Platon, Plotin und Proklos als Prinzip der Bewegung gedacht, als das, was sich bewegt. Eine solche individuelle Seele ist bei Heraklit, wenn sie vernünftig ist, trocken, denn die Vernunft ist das, was in der Seele am feurigsten ist, wogegen die vernunftlose Seele feucht und diejenige ist, in der das Feuer erlischt. Eine solche vernünftige Seele ist fähig, den Logos (λόγος) zu erkennen.

¹³ Vgl. *ibid.* 126.

¹⁴ Vgl. *ibid.* 129.

PLATON

Platons Lehre von der Seele ist ein Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie, und ebenso kann die gesamte Philosophie, die nach Platon kommt, als eine Metamorphose des Platonismus und die Geschichte der Philosophie als die Geschichte des Platonismus betrachtet werden.

Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) und Körper ($\sigma\omega\mu\alpha$) werden auch im früheren griechischen Denken voneinander unterschieden, aber ihre klare begriffliche Unterscheidung findet sich nur bei Platon, obwohl sie sich nicht gegenseitig ausschließen. Für Platon ist der Körper auch der Ort der Verkörperung der Seele und nicht nur ein Platz, an dem sich die Seele befindet. Das bedeutet, dass die Seele etwas anderes ist als der Körper, aber gleichzeitig ist sie mit ihm in Gemeinschaft. Nach Platon befinden sich die Seelen, bevor sie den Körper beseelen, über dem Himmel, wo sie die ewigen Vorbildern betrachten.¹⁵ Nachdem sie von der himmlischen Fahrt ermüdet sind, da es nicht leicht ist, in diesem überhimmlischen Zustand auszuharren, steigen die Seelen näher zur Erde hinab, gehen eine Gemeinschaft mit dem Körper ein, und beseelen ihn. Das Bündnis zwischen Seele und Körper ist hier eng und vertraulich. Der Körper existiert für die Seele als ihr Wagen, der sie während des irdischen Lebens trägt und daher auch sie und ihre Zustände beeinflusst.

Wie kann der Körper die Seele beeinflussen? Nach Platon befinden sich in der Seele ihr sterblicher und ihr unsterblicher, das heißt vergänglicher und unvergänglicher Teil. Diese Teile der Seele sind im ganzen Körper zu finden, aber jeder von ihnen hat im Körper auch seinen Hauptwohnsitz.¹⁶

Der begehrende Teil der Seele ist derjenige, der das Sinnliche, Essen, sexuelle Handlungen, Trinken und die Befriedigung aller Arten von Bedürfnissen braucht. Aber dieser Teil kann auch am Verlangen nach Wissen teilnehmen. Das Verlangen nach Wissen ist ein von der Vernunft gesteuertes Verlangen. Daher ist das begehrende Teil der Seele auch für die Erkenntnis notwendig.

¹⁵ Plat. *Phaedr.* 246b6-c2

¹⁶ Plat. *Tim.* 70a2-6; 70d7-e5; 73b2-c7

Dieser begehrende Teil der menschlichen Seele kann in ihrer Verwirrung stiftet, wenn Unmäßigkeit und der Genuss körperlicher Freuden in übermäßigem Maße vorherrschen. Die menschliche Seele lässt sich dann nicht von der Vernunft leiten. Wenn sie sich von der Vernunft lenken lässt, richtet sie sich auf das, was gut ist, und kennt das rechte Maß. Deshalb ist es wichtig, dass der Teil der Seele, der sich im Kopf befindet, also der vernünftige Teil der Seele, über den lustvollen Teil herrscht. Dabei hilft ihm auch der Teil in der Mitte, der zweite sterbliche Teil, der mutartige Teil.¹⁷ Die Vernunft wirkt dadurch als Bändiger, derjenige, der die Fähigkeit zu helfen haben muss, die Zügel zu ziehen und das Verlangen und die Lust zu beherrschen.

Wenn es dem vernünftigen Teil nicht gelingt, die Begierde zu zähmen, gibt sich die Seele zu sehr dem Körper und den Begehren hin, so dass sie von Bedürfnissen und Begierden beherrscht wird und dann zerrt das Scheinbare sie in viele Richtungen. Die Seele ist dann ungeordnet, zerrissen von Schmerz und Zorn, sie wandert verloren von einem Ort zum anderen auf der Suche nach Befriedigung, sehnt sich nach dem Vergnügen, das sie von sich selbst trennt und sie in die Ketten der Körperlichkeit legt. Aber obwohl die Seele sich aus ihrem begehrenden (ἐπιθυμητικόν), mutartigen (θυμοειδές) und vernünftigen Teil (λογιστικόν) besteht, ist es immer die ganze Seele, die den Körper gestaltet.¹⁸ Und wenn sie genießt, sich ärgert, denkt, tut sie es als ganze, einzige, mit einem Teil mehr, mit einem anderen weniger, je nachdem, welchen ihrer Teile sie derzeit am meisten benutzt. Ihre Teile sind nicht getrennt, so dass sie jeder für sich wäre. Auch ist nicht jede Lust und jedes Vergnügen etwas Schlechtes. Sie sind nur dann schlecht, wenn sie ungezügelt sind. Die Seele soll nicht von der Lust befreit werden, sondern nur von der übermäßigen Lust. Mit einem geschickten Steuermann sind die Begierden und Vergnügungen etwas Gutes und in einer Art und Weise für den Menschen etwas Notwendiges. Wichtig ist, dass man sie zu beherrschen weiß.

In sich selbst ist die Seele eine einzigartige Ganzheit, die alle ihre Teile in sich vereinigt, aber wegen ihrer einzelnen Teile und wegen ihrer Verbindung mit dem Körper ist sie auch irgendwie teilbar. Ihr vernünftiger Teil ist das, was in ihr unvergänglich ist, aber entsprechend dem mutartigen und begehrenden Teil, die nach dem Tod des Menschen absterben, ist sie gleichzeitig vergänglich. Indem sie in den Körper eintritt, bekommt sie ihren verderblichen Teil, und durch ihre Verkörperung nimmt sie in gewisser Weise auch an Werden teil, obwohl

¹⁷ Plat. *Resp.* 441a2-4

¹⁸ *Ibid.* 462c9-d6

sie ihrem vernünftigen Teil nach ein unvergängliches Seiende ist. Sie ist also sowohl veränderlich als auch unveränderlich. Daher befindet sich die Seele in der Mitte zwischen dem Werden und Sein. Sie ist nicht das Seiende allein, noch ist sie nur das Werdende, sondern ihr besonderer Charakter ist, dass sie das Zwischen von beidem ist. In ihr kann das Denkbare am Sinnlichen und das Sinnliche am Denkbaren teilhaben, und diese Beziehung von allem ist nur durch die Seele möglich. Als solche ist sie die Mitte und versammelt in sich beide Bestandteile von allem, was denkbar und was sinnlich ist. Die Seele nimmt mit ihrem denkenden, vernünftigen Teil Anteil an ewigen Ideen und an dem, was immer ist, während der vergängliche Teil der Seele mit dem sinnlichen Körper stirbt. Sie ist weder nur das, was ist, noch nur das, was werden wird, sondern zwischen beidem, und die Bewegung ist ihr grundlegendes Prinzip.

So wird im *Phaidrus* ein Wagen mit zwei angeschirrten Pferden und einem Wagenlenker abgebildet. Eines der Pferde ist schön, edel, aufrichtig, gehorsam und mäßig, während das andere frech, hässlich, schwerhörig und von unmäßiger Begierde ist.¹⁹ Wenn es dem Wagenlenker nicht gelingt, die Pferde zu zügeln und den Wagen zu lenken, wird die Seele zwischen verschiedenen Formen übermäßiger Lust hin- und hergerissen. Wenn es dem Wagenlenker gelingt, das widerspenstige Pferd fest im Zaum zu halten und es zu lehren, sich nicht von jedem Ziel seiner Begierde hinreißen zu lassen, übernimmt das schöne Pferd die Führung und das ungehorsame wird gebändigt. Der Wagenlenker versinnbildlicht die Vernunft und die vernünftige Leitung²⁰, so wie in der *Politeia* der Steuermann, der das Schiff als einziger lenken kann, den echten Philosophen darstellt, der die Polis richtig führen kann.²¹

Wenn der Wagenlenker die Zügel mit Kraft anzieht²², die zügellose, den Vergnügungen ergebene Seele zähmt und sie zu den Tugenden lenkt, bewegt sich die Seele, beginnend mit dem Weg der Erkenntnis, in Richtung des wahren Wissens (ἐπιστήμη). Die Vernunft, nachdem sie in der Seele geboren wurde, ist die einzige, die die ewigen Ideen einsehen kann. Die Seele sollte sich so viel wie möglich von der Bindung an den Körper befreien und, indem sie sich auf dem Weg der Erkenntnis und des wahren Wissens bewegt, das, was ist, beobachten. Die

¹⁹ Plat. *Phaedr.* 253d1-e5

²⁰ Ibid. 247c6-9

²¹ Plat. *Resp.* 488a9-489a2

²² Plat. *Phaedr.* 254e1-8

Seele muss sich von der übermäßigen Befriedigung des Körperlichen und von der Versklavung an unmäßige Begierden befreien, diese beherrschen, dem Guten und dem Vorbild so nah und ähnlich wie möglich sein.²³ Denn der Körper ist etwas Sterbliches, die Seele ist Göttliches, und weil sie in Gemeinschaft mit dem Körper ist, in dem sie wohnt, hat sie auch Anteil am Sinnlichen. Die Seele ist also die Einheit des Ewigen und des Endlichen.

Nach Platon ist es die in der Seele enthaltene Vernunft, die der Seele Ordnung gibt, sowohl der individuellen Seele als auch der Allseele. Die in der Allseele bestehende Vernunft gibt allem, was die Seele regiert, Ordnung. Wenn die Vernunft in ihr abwesend ist, entsteht Unordnung. Die Vernunft wird durch die Verbindung der Seele mit dem, was denkbar ist, den Ideen, in der Seele gewonnen und geboren. Die Vernunft braucht die Seele, um überhaupt geboren werden zu können.²⁴ Die Vernunft wird nur geboren, wenn die Seele fähig ist, die Idee zu berühren. Die Vernunft ist aber nicht unbedingt in der Seele anwesend. Bei den meisten Menschen ist nur der Verstand vorhanden und die Vernunft muss nicht auftreten, das heißt, sie wird nur selten geboren. Die Vernunft ist ein außerordentliches Verstehensvermögen, das durch die höchste Form der Erkenntnis erlangt wird, nämlich durch die Berührung mit dem Vernünftigen, mit den Ideen. Das Erfassen von Ideen ist die höchste Erkenntnis der Seele, also die Berührung der Vernunft mit dem, was ist. Die Vernunft wird durch die dialektische Kunst (*διαλεκτική τέχνη*) der Ideenerkennung erreicht. Auf diesem Weg der Erkenntnis nehmen Erziehung und Bildung eine wichtige Rolle ein, aber auch natürliche Veranlagung und Neigung. Wenn die Vernunft von der Seele abwesend ist, bleiben Verstand, Meinung, Empfindung, Triebe und Gefühle. Die Anwesenheit der Vernunft in der Seele wird vor allem durch die Philosophie erreicht.

Dieser Weg des Aufstiegs der Seele zur Vernunft, die die Ideen und das Eine, das ist, denkt, wird von Platon als entscheidend für einen Philosophen hervorgehoben. Bevor sie sich verkörpert, befindet sich die Seele an einem überhimmlischen Ort, in dem Bereich des Unsinnlichen, und beobachtet das ewige Eine, die Ideen.²⁵ Nachdem sie den überhimmlischen Bereich verlassen hat, beseelt sie den Körper. Damit beginnt für sie das Vergessen dessen, was ewig ist und was sie vorher beobachtet hat. Deshalb sagt Platon, dass das irdische Leben für

²³ Plat. *Phaed.* 83b2-c3

²⁴ Plat. *Tim.* 30b1-c1

²⁵ Plat. *Phaedr.* 249c2-4

die Seele eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an das ist, was sie beobachtet hat, bevor sie den Körper vergeistigte.²⁶

Dieser Aufstieg ist ein Weg vom Werden, von dem, was Platon nächtlicher Tag nennt, zur Wahrheit und zum Sein, zum wahrhaftigen Tag²⁷, zu dem, was ist, insofern es einem Lebenden möglich ist. Dieser Aufstieg geschieht gerade durch den Verzicht auf die Fesselung zum Körper, durch das Beharren im Wissen auf dem, was das Gegenteil davon ist.

Der Unterschied zwischen dem Sinnlichen (αἰσθητόν) und dem Denkbaren (νοητόν) ist eine grundlegende metaphysische Unterscheidung. Platon mahnt, dass der Aufstieg der Seele durch die Abwendung vom Scheinbaren, Ungeordneten, Vielfältigen, Sichtbaren, des werdenden und vergehenden, von dem, was keine Vernunft hat, erreicht wird um sich dem Denkbaren zuzuwenden, dem, was an sich ist, dem, was die Wahrheit ist, dem wahrhaft Seienden, was durch die Vernunft und das vernünftige Denken (νόησις), im Gegensatz zur Meinung (δόξα), der bildlichen Vermutung (εἰκασία), der Einbildungskraft (φαντασία), dem Glauben, der Überzeugung (πίστις) und dem Verstand steht. Der Verstand (διάνοια) als die niedrigere Erkenntniskraft bleibt der Vernunft untergeordnet. Er bewegt sich von Voraussetzungen zu einer Schlussfolgerung, ohne seine eigenen Voraussetzungen zu hinterfragen, ohne nach seinem Ursprung zu suchen, und damit führt auch seine Folgerung nicht zum Prinzip selbst hin.

Platon sagt, dass mathematische Kenntnisse und noch davor musikalische und gymnastische Fähigkeiten ein unverzichtbarer Teil der Ausbildung der Seele auf ihrem Weg zur Dialektik als höchstem Wissen sind. Durch die Dialektik steigt die Seele in das Bereich des Denkens auf. Die Dialektik ist die Kunst, die Ideen durch den Logos zu verstehen, wobei sich die Seele auf dem dialektischen Weg der Erforschung zu den Prinzipien hinbewegt, indem sie allmählich Voraussetzungen übertrifft und sich schließlich zum voraussetzungslosen Prinzip selbst erhebt.²⁸

Auf diesem Weg der Erkenntnis schreitet die Seele voran. Nach viel Mühe und Ausdauer in der Erkenntnis kann in der Seele eine Umkehr, eine Wendung eintreten, die plötzlich, auf

²⁶ Plat. *Phaed.* 72e3-76c12

²⁷ Platon, *Resp.* 521c6-8

²⁸ *Ibid.* 533c7-d2

einmal (ἐξαιφνης) erfolgt. In diesem Augenblick kann die Seele das, was ist, und die Ideen sehen. Die Vernunft, das Erkenntnisvermögen höher als der Verstand, wird dann in der Seele geboren. Es ist äußerst schwierig, diesen Zustand aufrechtzuerhalten. Er kann auch nur für eine sehr kurze Zeit andauern, dann kehrt die Erkenntnis in den Rahmen ihrer rationalen Bestimmungen zurück.

Dialektisch ist derjenige, der das Ganze des Denkbaren zugleich sehen kann (ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς).²⁹ Auf diesem Weg der Erkenntnis wendet sich die Seele von dem Werden ab, bis sie in der Möglichkeit ist, sich zu erheben zu dem, was ist und was das Beste ist, dem Letzten im Erkennbaren, der Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), die in ihrer echten Wahrheit kaum zu sehen ist, aber die Ursache von allem Richtigen und Schönen ist.

Um zu dem zu gelangen, was in ihm selbst das Göttliche ist, muss sich der Mensch auf eine Wanderung begeben. Auf diesem Weg ist die Sprache (λόγος) ein Begleiter, und die individuellen Zuneigungen und Sehnsüchte nach dem Körperlichen, Stofflichen, Äußerlichen, Verderblichen muss man zügeln und zähmen können. Der Verstand kann dabei sowohl Helfer sein, wenn er die Begierden zähmt, als auch Hindernis, wenn er sich von der Vernunft entfremdet. Um diesen Weg zu gehen, muss der Mensch mutig sein und nach Läuterung (κάθαρσις) streben.

Die Umkehr des Lebenden aus seiner Dunkelheit und seinem Schlaf in den Tag und die Wachsamkeit geschieht auf beiden ontologischen Ebenen. In dem Mythos aus *Politeia* befindet sich der Mensch angekettet in der Dunkelheit der Höhle, unfähig, sich zu bewegen. Die Bewegung, die ihm fehlt, ist nicht nur die physische im Raum, sondern auch der Mangel an seiner inneren Bewegung, der Bewegung der Seele. Er kann seinen Kopf nicht umdrehen³⁰, mit seinen Augen sieht er nicht, aber gleichzeitig sieht das Auge der Seele, das im Kopf ist, auch nicht. Er lebt, aber gefangen sieht er nur falsche Bilder und nimmt das, was ihm nur wahrnehmbar vorkommt, als das, was wirklich ist. Er sieht nur den sinnlichen Teil des Seins, den Schatten, das letzte, was ihm von dem Sein zukommt. Er hat noch keine Erkenntnis. Der Moment seines Aufstehens und Umdrehens³¹ ist zugleich eine Befreiung nicht nur von der körperlichen Bewegungsbegrenzung, sondern auch die Freisetzung der Seele von der

²⁹ Ibid. 537c7-8

³⁰ Ibid. 514b1

³¹ Ibid. 515c4-d5

Unwissenheit und des Scheins. Er steigt mit Körper und Seele auf³², und die beiden fangen an, sich von der Unbeweglichkeit und Gebundenheit an die Sinnlichkeit zu befreien und sich zu bewegen, und dieses Aufstehen ist der erste Schritt der Freisetzung und der freien Bewegung. Die Befreiung der Seele hat Vorrang vor der Befreiung des Körpers, also erst nachdem die Seele erkennt und sich bewegt hat, kann der Körper bewegt werden.

Dieses Moment des Aufstehens und Umdrehens findet sich in seiner Wesentlichkeit wieder in der Wendung von der bloßen Erscheinung des durch die Sinnlichkeit Gegebenen, zur Beobachtung dessen, was das Seiende wahrhaft ist. Weil die Seele das Prinzip der Selbstbewegung ist, wandte sie sich selbst vom Stillstehen zum Bewegen. Die Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) ist gerade diese Bewegung, die die Macht hat, sich selbst zu bewegen, und mit ihrer Bewegung ist sie die Ursache jeder möglichen Bewegung, und dann auch die erste Ursache von allem Seienden, im Bereich des Sinnlichen wie im Bereich des Denkens, dem sie vorausgeht, denn Raum, Zeit und alle Bestandteile des Sinnlichen können ohne sie nicht werden, das heißt, sie werden gerade in ihr, und wenn die Bewegung der Seele endet, hört auch alles andere, sich zu bewegen.³³ Die Seele als das Bewegungsprinzip aller Dinge ist das einzige Zwischen zwischen der Sinnessphäre und der Gedankensphäre, das ermöglicht, dass alles, was ist, miteinander in Beziehung tritt.

Die Möglichkeit der Läuterung eines Menschen und sein Erlangen des Wahren in ihm selbst, was auch als die Wiedererinnerung an das Wirkliche, das die Seele vor der Beseelung des Körpers betrachtete, verstanden werden kann, ist bei Platon nicht nur für den einzelnen Menschen wichtig, sondern auch für das Leben der menschlichen Gemeinschaft im Ganzen, die die Idee der Gerechtigkeit verwirklichen soll. Obwohl der Ansatzpunkt nicht die Annahme ist, dass jeder einzelne Mensch eine geistige Wendung, oberste Tugend, die Reinheit des Denkens, und das Vermögen, die Ideen zu beobachten, erreichen kann, wenn jeder Mensch tut, was ihm von der Natur vorgegeben ist, die Gesetze der Polis beachtet, kommt auch die Gemeinschaft näher an das Beste heran.

Bei Platon wird die individuelle Seele des Menschen auch in Beziehung zur Allseele gedacht, und die Allseele ist das, was den Kosmos durchdringt. Wenn Platon vom Menschen und von

³² Vgl. B. Despot, *Uvod u studij Platona*, Demetra, Zagreb, 2019., 36-38.

³³ Vgl. I. Mikecin, *Sustav duše*, u: D. Barbarić – P. Šegedin (hrsg.), *Platonov nauk o duši*, Matica hrvatska, Zagreb, 2010., 205.

der Menschenseele spricht, meint er nicht nur die absonderte Einzelseele, sondern er meint sie im Verhältnis zum Kosmos als Ganzem und auch im Verhältnis zur Gemeinschaft. Daher kann die Unterscheidung zwischen Kosmos, Polis und Seele auch in folgender Beziehung betrachtet werden: die Seele des Kosmos – die Gemeinschaft der Einzelseelen – die individuelle Seele des Menschen. Weil die zentrale Bestimmung der Seele bei Platon ist, dass sie diejenige ist, die sich selbst bewegt, und auch die Ursache der Bewegung von allem anderen, was beweglich ist, und weil die Allseele auch in Beziehung zum Allkörper gedacht wird, ist der Aufbau der Welt in ihrer Ganzheit mit den Bewegungen der Seele verbunden.

Nach dem Mythos von *Timaios* stellt der Demiurg (δημιουργός) die Weltordnung (κόσμος) her, als ein Abbild des ewigen Vorbilds, das er bei der Schöpfung beobachtet.³⁴ Er will sie so weit wie möglich selbst gleich gestalten, indem er alles Sichtbare von der Unordnung (ἀταξία) zur Ordnung überführt.

Er baute den Kosmos als das Wahrnehmbares auf, als das Seiende mit einer Seele und einer Vernunft in sich, gebildet nach seinen Gedanken. In die Seele legte er die Vernunft, und die Seele in den Körper. Wenn Gott im Kosmos anwesend ist, dann herrscht die Ordnung in ihm in größtmöglichem Ausmaß. Zieht sich der Gott aus dem Kosmos zurück, so steigt die Unordnung. Wie im Mythos der Kosmoszeitalter im *Politikos* dargelegt, wechseln sich diese beiden Zeitalter der Anwesenheit und Abwesenheit Gottes im Kosmos in großen und langen Kreisbewegungen ständig ab.³⁵ Im Zeitalter der Abwesenheit Gottes vom Kosmos ist die Philosophie geboren.

Im *Timaios* ist diese Schöpfung nicht gemeint im Sinne einer christlichen Schöpfung oder einer Schöpfung *ex nihilo*, sondern in dem Sinne der Schöpfung als Bearbeitung. Der Demiurg wird als Gott gesehen, aber eigentlich als die Vernunft (νοῦς), die den Kosmos so erschafft, dass er Alles (τὸ πᾶν) ordnet und aus der Unordnung in die Ordnung überführt.

An mehrere Stellen, zum Beispiel im *Phaidon* und im *Timaios*³⁶, weist Platon darauf hin, dass die von ihm vorgetragene Rede, diese eben beschriebene mythische Rede, nicht die strengste Darstellung der Wahrheit selbst ist, sondern solche, die die Wahrheit in ihrer

³⁴ Plat. *Tim.* 28a6-8

³⁵ Plat. *Pol.* 269a1-273e5

³⁶ Plat. *Tim.* 29c8-d3

Wahrscheinlichkeit trifft. Im *Timaios* nennt er deshalb seine Rede den wahrscheinlichen Logos (εἰκὸς λόγος), die höchst wahrscheinliche und mögliche Geschichte. In einer solchen Rede wird das ausgesprochen, was der Wahrheit ähnlich ist. Daher kann über das Kosmos nur die wahrscheinliche Rede gesprochen werden, während die vollkommene und strenge Erkenntnis sich nur auf das bezieht, was wirklich ist.

So wie der Kosmos als Abbild des Ewigen und Vollkommenen geschaffen wurde, muss auch die menschliche Gemeinschaft die göttlichen Ideen so vorbildhaft wie möglich nachahmen. Wenn er eine solche Gemeinschaft betrachtet, und dann auch noch den Einzelmenschen, der zu ihr gehört und für ihre Verwirklichung notwendig ist, betont Platon die Gerechtigkeit als eine Tugend, die diese Gemeinschaft durchdringen muss. Das bedeutet, dass die Gemeinschaft gut organisiert ist, wenn jeder Einzelne gemäß seinen angeborenen Veranlagungen und Fähigkeiten seine angemessene Tätigkeit ausübt.

Eine solche Lehre bezieht sich wiederum auf die Tugend und auf die Seele. So wie es drei Teile von Seelen gibt – der vernünftige, der mutartige und der begehrende – so spricht auch Platon von drei Ständen in der Polis – Herrscher, Krieger und Handwerker – und drei Tugenden der Seele – Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit – von denen jede zum Großteil einer der drei Stände angehören sollte. Die Begierde (ἐπιθυμία) ist vor allem dem begehrenden Teil der Seele zugeordnet, die Stimmung (πάθος) dem mutartigen Teil und die Vernunft (λόγος) dem vernünftigen Teil.

Zu jedem der drei Stände gehört die entsprechende Erziehung und Bildung. Aufgrund der Erziehung, aber auch nach einer bestimmten angeborenen Fähigkeit, hängt es davon ab, welcher Teil der Seele in einem Menschen vorherrscht, das heißt, zu welcher Gattung und welchem Stand ein Mensch gehört. Die Erziehung bildet den Menschen, solange er noch unreif ist, um für sich selbst zu sorgen. Platon misst ihr eine große Wichtigkeit bei der Bildung der Gemeinschaft zu. Eine gute Erziehung führt ein Kind auf den richtigen Weg, aber eine schlechte Erziehung kann sogar eine begabte Seele verderben.³⁷ Durch Erziehung steigt der Mensch in der Erkenntnis auf. Die höchste Stufe der Erziehung ist die Dialektik, also die Philosophie.

³⁷ Plat. *Resp.* 491e1-7

So wie die individuelle Seele, die sich durch die Dialektik, das heißt durch die Philosophie, in der Erkenntnis erhebt, sich zu dem, was ist, den Ideen, hinbewegt, so kann auch nur die Philosophie die wirkliche πόλις begründen. Wahrhaftige Politik ist also, mit der Vernunft in Berührung zu kommen und sie in der Polis zu verwirklichen. Die Polis wird dann zum Kosmos im Kleinen. Auch hier sprechen wir von der Analogie zwischen der Seele der Polis und des Kosmos. Die Seele des Einzelmenschen muss ausgeglichen und gerecht sein, so dass die Gemeinschaft als lebendiges Seiende, das alle Einzelnen versammelt, Gleichmaß haben und gerecht werden kann. Das lebende Seiende lebt auf diese Weise auch in der menschlichen Gemeinschaft gerecht, es ahmt den Kosmos und seine Bewegungen nach, die Bewegungen der Allseele, die auch in ihm enthalten ist. In dem Streben, das Eine und Ewige, Vorbildliche und Gute, nach dem der ganze Kosmos geschaffen, geordnet und geschmückt ist, in größtmöglichem Maße vollkommen zu verwirklichen, wird derjenige, der lebt, wenn er auf all das achtet, in größtmöglicher Übereinstimmung mit diesem Vorbild, mit dem, was ist, leben können.

Durch die Selbsterkenntnis lernt der bisher blinde Mensch, das Wahre in sich selbst zu sehen. Die Seele ist hier eine Verknüpfung zwischen der Vernünftigen und dem Sinnlichen, zwischen dem Unsterblichen, der in der Seele herrschend ist, und dem Sterblichen.

Der Mensch ist ein außergewöhnliches Seiende unter allen anderen dadurch, dass in ihm das Selbstverhalten und die Selbsterkenntnis möglich sind. Die Vernunft kann in ihm als etwas Unsterbliches und Ideenähnliches geboren werden. Die menschliche Seele verkörpert sich und lebt so ihr irdisches Leben, womöglich in dem Streben nach dem stimmigsten und besten Leben. Auf der geistigen Leiter aufsteigend, erkennt der Mensch die Zeichen auf dem Weg, kommt zur Selbsterkenntnis und dann auch zur Erkenntnis des Vernünftigen. So versucht er, so viel es ihm möglich ist, das Unsterbliche im Sterblichen zu erkennen, das, was ist, und das, was gut ist. Auf diese Weise kommt der Mensch in sich selbst als sterbliches Wesen zu dem, was unsterblich ist, und erreicht die Unsterblichkeit in dem Maße, wie es für ein lebendes sterbliches Wesen möglich ist.

Die Angst des Menschen vor dem Tod gilt als die größte Angst, als diejenige, die allen Ängsten zugrunde liegt. Die Philosophie ist insofern, wie es im *Phaidon* steht, die Übung des eigenen Todes, die Befreiung von der Angst vor dem Tod.³⁸ Sokrates stirbt und verlässt die

³⁸ Plat. *Phaed.* 67b23

Fesseln seines Körpers, wobei die Ruhe, mit der er das Gift trinkt, verblüfft. Seine Seele befreit sich völlig von der Bindung an den Körper.

In Platons *Phaidon* werden vier Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ausgeführt: der Beweis, der auf dem Gegensatz von Leben und Tod und ihrer ewigen Kreisbewegung beruht, der Beweis für das Leben der Seele vor der Geburt, der auf dem Wissen als Wiedererinnerung beruht, der Beweis, der sich aus der Verwandtschaft der Seele und der Ideen ableitet, und der Beweis für die Unsterblichkeit des Lebensprinzips. Gerade der letzte von ihnen will sagen, dass das wirkliche Leben, das sich in der Beziehung zur Idee selbst befindet, nicht durch den Tod des Lebendigen zerstört werden kann. Die Gesamtheit der Erscheinungswelt ist das Erscheinungsbild einer Idee, während das wirkliche Leben dasjenige ist, das in Einklang mit der Idee steht. Insofern ist ein Mensch, der die Ideen nicht kennt oder nicht versucht, sie zu beobachten, schon zu Lebzeiten irgendwie tot, während derjenige, der ihnen nahesteht, ewig lebt, weil er, mit ihnen identifiziert, auch der Idee des Lebens entspricht. Die Idee (ἰδέα) ist das Höchste, das wahrhaftige, das vernünftige Seiende, und die Seele ist das Prinzip des Lebens, dasjenige, in dem sich das Sinnliche und die Vernunft treffen, das Vergängliche und das Ewige. Die Philosophie ist der Weg der Suche nach einem guten Leben in Übereinstimmung mit der Erkenntnis der Ideen.

ARISTOTELES

Als Aristoteles in seinen Untersuchungen zur ersten Philosophie, der höchsten aller Wissenschaften, also der Metaphysik, nach dem fragt, was ist, hat in seinem philosophischen System der Begriff der Seele eine zentrale Bedeutung. Obwohl er der Meinung ist, dass sich über die Seele keine vollständige Gewissheit erlangen lässt, steht die Erforschung dieser an erster Stelle, wenn es um das Erkennen des Wesentlichen geht.³⁹

Aristoteles' Verständnis der Seele unterscheidet sich in einem wesentlichen Sinn von dem Platons. Nach Aristoteles ist die Seele vom Körper untrennbar. Sie ist sterblich und verschwindet zusammen mit dem Tod und der Zerstörung eines Lebewesens, so wie der Körper auch vergeht.⁴⁰ Im Hintergrund eines solchen Verstehens wird sofort der grundlegende Unterschied zwischen seinem Denken und dem Platons aufgedeckt, und dieser betrifft sowohl das Seelenverständnis, als auch das des Seins, des Seienden, des Wesens, und dann auch des Lebendigen und allem, was ist.

Der Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles ist der Begriff der Wesenheit (οὐσία), die die Formursache des Seienden ist. Diese Ursache wird bei Aristoteles nicht als etwas jenseits des Einzelnen gedacht.

Das Sein selbst erscheint als Möglichsein und Wirklichsein. Der Stoff (ύλη) ist die Möglichkeit (δύναμις) und die Gestalt (εἶδος) die Verwirklichung (ἐνέργεια), also Entelechie (ἐντελέχεια).⁴¹ Entelechie ist ein solches Sein, das seinen Zweck erreicht hat, das vollendete, abgeschlossene, zweckerfüllte Sein, die höchste Seinsgestalt. Eine Möglichkeit ist etwas, das sich verwirklichen kann oder auch nicht. Die Möglichkeit ist nicht noch wirklich. Auf der Grundlage dieses doppelten Verhältnisses, nämlich dem Sein in der Möglichkeit und in der Wirklichkeit, erklärt sich alles, was am Sein beteiligt ist, vom Sinnlichen bis zum Vernünftigen. Ein Wesen kommt ins Leben, es wird durch die Bewegung von der Möglichkeit

³⁹ Arist. *De an.* 402a1-14

⁴⁰ Ibid. 408a30-32

⁴¹ Ibid. 412a1-19

zur Wirklichkeit wirksam, und der Bestandteil, der diesen Übergang und diese Bewegung ermöglicht, die Lebenskraft jedes Wesens, ist die Seele.

Jedes Lebewesen ist als ein Wesen aus Stoff (Körper) und Wesensgestalt (Seele) zusammengesetzt. Die Seele ist die Wesensgestalt des Körpers. Sie ist die Gestalt des natürlichen Körpers, der vor der Gemeinschaft mit der Seele sein Leben nur in der Möglichkeit hat. Der Stoff vor der Teilhabe an der Gestalt befindet sich in der Sphäre der Möglichkeiten, und die Gestalt ist notwendig, damit sie sich verwirklichen kann. Die Seele ist dieses gestaltende Prinzip des Lebendigen, und eine solche Wesenheit wird auch Entelechie genannt. Die Seele ist also die erste Entelechie des Körpers, der vor dem Zusammentreffen mit der Seele nur Leben in Möglichkeit hat.⁴² Die Seele als Wesenheit ist die Ursache (αἴτιον) und der Zweck (τέλος) des lebendigen Körpers.

Die Seele selbst ist in der Möglichkeit, die Gestalt eines Körpers zu sein, die, nachdem sie sich mit Hilfe der Seele verwirklicht hat, zu einem Lebewesen wird. Die Seele wirkt auf dreifache Weise in einem Lebewesen. Einmal als ernährende, das zweite Mal als wahrnehmende und das dritte Mal als denkende Seele. Diese drei Seelenvermögen sind hierarchisch organisiert, so dass jedes Glied, das sich über dem vorangehenden befindet, die Seelenkräfte des vorherigen enthält.⁴³ Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung sind die grundlegenden Fähigkeiten eines Lebewesens und jedes hat sie. Die Pflanzen haben nur die ernährende Seele.⁴⁴ Das zweite Vermögen der Seele, die Sinneswahrnehmung, gehört nicht den Pflanzen, sondern an ihr nehmen die Tiere teil. Die Wahrnehmungsfähigkeit als solche ist eine Möglichkeit, während das Wahrnehmen ihr Vollzug ist. Anders als das Denkvermögen kann die Wahrnehmung für Aristoteles nicht falsch sein, so dass die Wahrnehmungsfähigkeit als das, was die Wahrheit des Beobachteten offenbart, die niedrigste Form der Wahrheit ist. Das höchste Vermögen der Seele ist das Denken. Jedes Lebewesen hat zumindest die niedrigste dieser drei Seelenteile.

Wenn Aristoteles über die Seelenvermögen wie Sinnlichkeit (αἰσθησις) und Vernunft (νοῦς) spricht, erwähnt er seine Vorgänger und sagt, dass die Alten der Ansicht waren, Verständnis

⁴² Ibid. 412a21-24

⁴³ Ibid. 415a9-11

⁴⁴ Ibid. 414a28-29

und Wahrnehmung seien dasselbe, was bereits bei Homer zu finden ist. Nach Aristoteles waren die Alten der Ansicht, dass sowohl das Denken als auch die Wahrnehmung etwas dem Körperlichen Nahestehendes sind, also ein Vorgang, der nach der Ähnlichkeit abläuft. Diese ursprüngliche Einfachheit des griechischen Denkens wurde bereits bei Platon verlassen und ist bei Aristoteles völlig aufgegeben, so dass für ihn die Wahrnehmungsfähigkeit völlig getrennt von der Denkfähigkeit ist.⁴⁵

Obwohl das, was sich in der Möglichkeit findet, noch nicht in die Wirklichkeit übergegangen ist, geht das Wirkliche dieser Möglichkeit voraus, denn etwas muss bereits wirklich sein, damit die Möglichkeit Wirklichkeit werden kann. Die Gestalt hat nach Aristoteles Vorrang vor dem Stoff, weil das, was in der Möglichkeit ist, erst durch den Übergang zur Wirklichkeit zu seiner eigenen Entelechie wird und damit in eine höhere Seinsstufe übergeht. Wenn ein Lebewesen vollkommen verwirklicht ist, hat es sein vollständiges Sein, seinen Zweck, erreicht.

Da die Seele die Wesensgestalt des Lebewesens ist und den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ermöglicht, macht die Seele auch die Bewegung möglich. Aber die Seele und ihre Verbindung zur Bewegung ist hier nicht so verstanden wie bei Platon. Die Bewegung ist etwas, das zur Natur selbst gehört (φύσις). Das Mögliche, wenn es sich seiner Verwirklichung nähert, kann etwas anderes beeinflussen. Zwischen ihnen muss es eine gewisse Ähnlichkeit und einen gemeinsamen Vermittler geben. Das eine wirkt und das andere erträgt. In seiner Manifestation wird die Erscheinung aus ihrer Möglichkeit in ihre Wirklichkeit gebracht, so dass sie für ein anderes Lebewesen sichtbar werden kann. Die Seele als Wesensgestalt ist dafür notwendig.

Die Seele als Wesensgestalt ermöglicht es, dass alles in Tätigkeit kommt. Sie ist also das Prinzip der Wahrnehmung, des Denkens, der Ernährung, des Wachstums, des Verfalls usw. Aber die Seele selbst bewegt sich nicht im Raum. Es ist der Körper, der sich in dem Raum bewegt, und weil die Seele im Körper ist, kann sie nur durch die Bewegung des Körpers, in dem sie sich befindet, im Raum bewegt werden. Diese räumliche Bewegung des Körpers ist immer für etwas und von etwas geleitet. Wenn sie von der Einbildungskraft (φαντασία) bewegt wird, dann wird sie von einem Verlangen (ὄρεξις) geleitet, das sie bewegt, und wenn

⁴⁵ Ibid. 427b28-29

sie vom Willen angetrieben wird, dann wird diese Bewegung vom Denken gelenkt. Obwohl die Seele für Aristoteles ein Prinzip der Bewegung ist und daher ermöglicht einem Lebewesen, dass es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen kann, gehört die Bewegung (κίνησις) selbst wie auch der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zum Wesen der Natur. Daher unterscheidet sich sein Verständnis der Seele von dem Platons, für den die Seele das Prinzip und der Anfang jeder Bewegung ist.

Für Aristoteles ist ein Lebewesen immer ἔμψυχος, beseelt. Damit ein Wesen lebendig wird, muss in ihm notwendigerweise eine Seele vorhanden sein. Jeder solcher lebendigen Körper ist ein zusammengesetztes Wesen im Verhältnis zu einfachen Körpern, Elementen wie Wasser oder Feuer. Elemente sind Stoff, also Körper, die kein Leben in sich haben. Und ein toter Körper ist nur eine Ansammlung von Körperelementen. Elemente können nur in ihrer Möglichkeit ein lebendiges Wesen sein. Deshalb hält Thales zufolge Aristoteles auch die Seele für stofflich, weil sie auf das Prinzip von Allem, das Wasser, zurückgeführt wird. Für Aristoteles unterscheidet sich das Lebendige vom Unlebendigen dadurch, dass das Unlebendige sich nicht bewegen kann und keine Möglichkeit der Sinneswahrnehmung hat. Sie bleiben einfach, in der bloßen Möglichkeit, und um ein Lebewesen zu werden, brauchen sie die Beseelung. Damit ist also die Trennung zwischen beseelten und unbeseelten Wesen im griechischen Denken, die vorher als Einheit gedacht wurde, vollendet, das heißt, bei Thales wurde alles, was ist, noch als lebendig und auch beseelt aufgefasst.

Bei Platon ist die Welt so geworden, dass der Demiurg das schon vorhandene All gestaltet und seine unregelmäßige Bewegung in die Ordnung (κόσμος) überführt. Die Welt ist zwar ewig, aber zugleich auch geworden, und die Erscheinungen, die in ihr auftreten, sind nicht ursprüngliches und wahres Sein. Das letzte und höchste Gute, die Idee des Guten, liegt jenseits des Seins und geht dem Sein voraus. Im Gegensatz dazu setzt Aristoteles die Grenze seiner Forschung innerhalb der Bedingtheit dieser Welt, die für ihn ewig ist. Aristoteles kennt nicht die Idee, die jenseits des Seins liegt, sondern die Gestalt ist die Grundbestimmung der Wesenheit. Jedes Lebewesen besitzt seine Gestalt (Seele), solange es lebt. Aber wegen ihres stofflichen Anteils können die Lebewesen nicht länger als ihre Lebenszeit bestehen bleiben. Deshalb lebt ein Lebewesen nur fort, indem es in seiner eigenen Gattung weiterlebt und einen ihm ähnlichen Nachkommen hinterlässt, der in Form und Gattung gleich ist.⁴⁶ Diese Gestalt

⁴⁶ Vgl. B. Despot, *Grčka filozofija*, Demetra, Zagreb, 2014., 282.

(εἶδος), durch die, wenn wir von der Seele sprechen, der Stoff von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, ist in allen Wesen derselben Gattung die gleiche. Sie ist diejenige, in der ein Mensch ewig in seiner eigenen Gattung erhalten wird, und er tut dies durch die Vernunft.

Für Aristoteles ist die Vernunft das höchste Vermögen des Lebens. Sie ist auch eine Wesenheit und kann in ihrer Möglichkeit oder in ihrer Vollendung sein. Sie ist in ihrer Möglichkeit alles, was sie erkennen kann, das heißt, sie ist ihrer Möglichkeit nach ein Gegenstand des Denkens, bevor sie es denkt. Sie geht durch Denken, Lernen und Erkennen in die Verwirklichung über. Während die Sinnlichkeit eine Möglichkeit ist, alles zu empfangen, was einem Lebewesen in der Weise der Sinnlichkeit und nicht der Vernunft gegeben wird, hat die Vernunft für Aristoteles keinen Standort im Körper, so dass sie vom Sinnlichen nicht beeinflusst ist.

Aristoteles unterscheidet zwischen der leidenden und der wirkenden Vernunft, nämlich der Vernunft der Seele und der göttlichen Vernunft. Die leidende Vernunft ist die mögliche Vernunft, diejenige, mit der die Seele denkt und versteht. Sie ist diejenige, die in der Verwirklichung ist, wenn sie sich etwas vorstellt, wenn sie etwas lernt oder wenn sie Wissen hat. Diese mögliche Vernunft wird in der Verwirklichung göttlich, wodurch das, was sie in sich an Möglichkeit hat, verwirklicht wird. So kommt sie zu seinem Zweck und in seine Entelechie.

Die göttliche Vernunft ist die wirkende Vernunft, diejenige, die nicht vergeht und nicht leidet. Sie ist das Stärkste in einem Lebewesen, und wenn ein Lebewesen zugrunde geht, vergeht sie nicht damit, sondern bleibt. Sie ist das Unvergängliche und Ewige im Sein. Die Zustände der Seele sind untrennbar mit dem lebenden Körper verbunden, ebenso wie die Wahrnehmungsfähigkeiten, aber die Vernunft ist im Grunde vom Körper getrennt.⁴⁷

Das Verhältnis zwischen Seele und Vernunft hat sich hier im Vergleich zu Platon verändert. Für Platon muss die Vernunft erst in der Seele geboren werden, um überhaupt zu sein, und sie ist erst dann vorhanden, wenn sie geboren ist. Nach Aristoteles ist die Vernunft in jeder menschlichen Seele bereits in der Möglichkeit. Diese Möglichkeit kann dann mit Hilfe von Erziehung und Bildung verwirklicht werden. Es ist die Vernunft, die in der Philosophie des

⁴⁷ Arist. *De an.* 429b5-6

Aristoteles im Mittelpunkt steht, denn in der Vernunft, im Denken, werden Gattungen und Gestalten erkannt. Für Aristoteles ist die Vernunft das Einzige, was ewig ist, ewiger als die Seele, die vergeht. Mit der Ablehnung von Platons Lehre über die Seele verwirft Aristoteles auch dessen gesamte Psychologie, die Möglichkeit, dass die Seele an einem überhimmlischen Ort verbleibt, sowie Platons Wiedererinnerungslehre und die Seele als die Ursache der Bewegung. Damit verwirft er die Möglichkeit, dass der Mensch vor der Geburt Kenntnisse besitzt, aber auch die Platonischen Ideen, an denen die Seele teilhaben kann und so zwischen dem Unsinnlichen und Sinnlichen vermittelt. Für Aristoteles ist der Mensch ohne vorheriges Wissen geboren, er ist wie eine leere Tafel, auf die noch nichts geschrieben ist, und durch Erfahrung und Wissen kommt er zu seiner Entelechie.

Während Aristoteles das Sein nicht jenseits der Grenzen der Welt sucht, besteht die tiefste Aufgabe der Philosophie Platons gerade darin, mit dem Ideellen und Überseienden, aus dem die Welt entstanden ist, in Berührung zu kommen, wobei die Seele zwischen dem Denkbaren und dem Sinnlichen und als Anfang der Bewegung eine zentrale Rolle spielt.⁴⁸ Für Aristoteles ist die Seele auch die bewegende Kraft, aber für ihn stirbt die Seele mit dem Tod eines Lebewesens.

Das Denken dieser beiden Philosophen prägten die gesamte Epoche des griechischen Philosophierens, und ihr Denken fand seine Fortsetzung in der sogenannten Philosophie des Neuplatonismus, insbesondere Platons Seelenlehre.

⁴⁸ Vgl. B. Despot, *Grčka filozofija*, 307.

PLOTIN

Plotins Verständnis der Seele und seiner Philosophie beruht auf der Aneignung und Interpretation der Lehre Platons. Für Plotin und die Neuplatoniker ist die grundlegende Unterscheidung die zwischen der Sphäre des Denkbaren (νοητόν) und der des Sinnlichen (αἰσθητόν), die in Platons Denken begründet wurde. Eine solche ontologische Realität ist hierarchisch organisiert. Die ganze Vielheit des Einen, alles was ist, ist in eine übergeordnete (κόσμος νοητός) und eine untergeordnete Sphäre (κόσμος αἰσθητός) unterteilt.

In einem solchen System hat die Seele ihren besonderen Platz. Diese Ordnung wird bei Plotin durch das Prinzip der Grundebenen des Seins, der Hypostasen (ὑπόστασις), organisiert. In seiner Lehre kommen drei Hypostasen vor, das Eine (τὸ ἓν), die Vernunft (νοῦς) und die Seele.

Die dritte Hypostase bildet die Seele. Die Seele ist auch wie die Vernunft und die Ideen als Wesenheit gedacht. Die Seele ist eine Wesenheit, die nicht vergehen kann. Wie in Platons Verständnis der Seele gehört zu ihr die Bewegung. Sie ist das, was sich selbst bewegt. Damit ist sie auch das Organisationsprinzip des Kosmos, das Bewegungsprinzip der Welt, das mit dem Stoff in Gemeinschaft tritt und somit den gesamten Kosmos belebt. Die Bewegung der Seele bewegt alles, was im Kosmos ist, und ihre Bewegung wird den Lebewesen sinnlich vermittelt, indem sie etwas wahrnehmen.

Die zweite Hypostase, die höchste Ebene des Seins, ist die Vernunft (νοῦς). Die Vernunft ist die einzige, die das Eine zu berühren vermag. Sie ist das Lebendigste, die Wirklichkeit und Verwirklichung des Lebens. Vor allem anderen strebt sie danach, das Eine selbst zu denken. Das, was vernünftig denkbar ist, denkt sie als Ideen. Ideen finden sich in der Vernunft. Sie sind ihr Inhalt und werden mit ihr zusammen gedacht, aber sie haben auch ihre eigene objektive Realität, sie werden nicht nur auf die Gedanken der Vernunft reduziert. Bei Proklos wird diese Unterscheidung der Vernunft, seiner Gedanken und Ideen weiterentwickelt.

Die Vernunft ist die höchste Ebene des Seins. Sie ist eine Einheit, und in dieser Einheit steht sie einer Vielzahl von Ideen gegenüber. Aber sie ist selbst auch eine Vielheit, weil das

Einziges, was keine Vielheit ist, das Eine ist.⁴⁹ Diese vernünftige Hypostase ist mit dem wahren Sein gleichgesetzt und der Mensch als vernunftbegabtes Wesen sollte danach streben, diesem Vernünftigen so nahe wie möglich zu stehen. In einer solchen Auslegung der Vernunft als Wirklichkeit des Lebens vereinen sich die Auffassungen von Platon und Aristoteles, so dass für Plotin die wahre Verwirklichung des Lebens in seiner Nähe zur Vernunft liegt.

Die erste Hypostase besteht aus dem Einen (τὸ ἓν), dem Ureinen. Dieses Eine ist der Ursprung, aus dem alles hervorgeht, emaniert, und zu dem alles zurückkehrt. Das Eine ist das Einfache, von dem man gar nicht sagen kann, dass es ist, sondern das nur negativ bestimmt werden kann, als das, was es nicht ist. Das Eine ist die Einheit, zu der alle Vielheiten gebracht werden.

Das Eine ist jenseits des Seins. Es ist das, was über dem Sein ist (ὑπερουσία), was das Sein ermöglicht und als solches dem entspricht, was Platons Idee des Guten ist. Plotin wird diesem Einen keine Bestimmungen zuschreiben, es "das Gute" oder "das Höchste" nennen, weil dies alles Bestimmungen vom Standpunkt des Denkens aus sind, während das Eine tatsächlich unaussprechlich ist und nur durch die Vernunft unmittelbar berührt werden kann.

Jede ontologische Ebene des hierarchischen Systems Plotins wird als eine Einheit, aber gleichzeitig auch als eine Vielheit gedacht. Und so wird auch die Seele gedacht, als Einheit in der Vielheit, und dann auch als Vielheit in der Einheit. Nur das erste Eine stellt die wahre Einheit dar. Die Seele ist nicht nur eine Einheit. Sie ist einheitlich, untrennbar und ohne Teile, aber in ihr sind gleichzeitig drei ihrer Teile, der vernünftige, der unsterblich und ewig ist, und zwei sterbliche und zeitliche Teile, der mutartige und der begehrende, die Plotin von Platon übernimmt. Die Seele als Ganzes findet sich in allen ihren Teilen wieder und fühlt sich somit als eine Seele im ganzen Körper, aber gleichzeitig ist sie in einer gewissen Weise teilbar, weil sie sich in jedem ihrer einzelnen Teile wiederfindet.⁵⁰ Die Gesamtheit des Seelischen ist in der Einheit gedacht, in der die Allseele, die Vielzahl der Seelen, die sich in der himmlischen Sphäre befinden, und die einzelnen Seelen, die mit dem Körper als dem Vergänglichen in Gemeinschaft treten, enthalten sind. Aber bevor es viele Seelen gibt, muss es zuerst eine geben, aus der die Vielzahl hervorgeht.

⁴⁹ Plot. *Enn.* IV 8(6) 3.10-11

⁵⁰ *Ibid.* IV 2(4) 1.64-68

Die Allseele ($\psi\upsilon\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$) ist die Einheit aller Einzelseelen, so wie die allgemeine Vernunft die Einheit aller Einzelgeister ist, und der Kosmos und die innerkosmischen Seienden auch die Einen, die in sich selbst auch Viele sind. So entstehen aus einer Allseele viele verschiedene Seelen.

Die Allseele bewegt den Kosmos, und die einzelnen Seelen bewegen die einzelnen Körper, mit denen sie in Gemeinschaft stehen. Das Seelische ist für alle diese Seelen gemeinsam und gleich. Die Allseele hat auch ihren eigenen Körper, den ewigen Kosmos. Der Körper der menschlichen Seele ist vergänglich. Trotz der Gleichheit aller Seelen, gibt es unter ihnen eine Hierarchie, so wie unter allen wesentlichen Einheiten.

Die hierarchische Ordnung bewegt sich von dem Einen, das das Erste ist und von dem alles ausgeht, zu den niederen Formen des Seins, bis zum Stofflichen. Dieser Prozess der Emanation und der Begegnung der Seele mit dem Stofflichen, ihr Eintritt in den Körper, ist gemeint als der Abstieg der Seele und ihre Bewegung weg von der Nähe zu dem Einen. Dieser Prozess der Bewegung der Seele wird dann weiter als der Aufstieg der Seele zurück zu diesem Einen und anfänglichen Ursprung bestimmt, der durch die Abkehr des lebenden Menschen von der Körperlichkeit und die Hinwendung zur Vernunft sogar während seiner Lebenszeit stattfinden kann.

Den Stoff ($\upsilon\lambda\eta$) versteht Plotin in aristotelischer Weise als Möglichkeit ohne Gestalt, die ohne Seele noch nichtig ist, als das von dem Einen am weitesten entfernte. Die Sphäre der Körperlichkeit, die Sinnlichkeit, beginnt mit der Vereinigung von Stoff und Gestalt, und so wie alles vom Einen zum Vielfältigen emaniert, so strebt alles wieder zum Vernünftigen, um am Ende zum Einen selbst zurückzukehren. Das Lebende kann sich dem Einen mit Hilfe der Vernunft, der in der Seele ist, wieder annähern. Dieser Fall der Seele aus dem Bereich des Unsinnlichen in die Welt der körperlichen Wesen und ihre Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Aufenthaltsort durch Läuterung in Tugend und Erkenntnis ist der zentrale Punkt der Philosophie Plotins. Die Philosophie selbst ist nach Plotin das alltägliche Verharren in dieser Zuneigung.

Die Verkörperung als der Fall ist für die Seele auch eine Art Pflicht, ihr eigenes Bedürfnis. Sie verliert beim Fallen nicht ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Einen, sondern versucht

immer, ihm näher zu kommen und zurückzukehren. Diese Bewegung ist für sie in der Vereinigung mit dem Körper erschwert, aber durch das Ertragen der Leiden der Sinneswelt erlangt sie ein neues Erkennen dessen, was vernünftig und gut ist. Ihr höchster Teil bleibt immer ein Teil des Vernünftigen, auch wenn sie in den Körper eintritt.⁵¹ Eine solche Zweiheit gehört zur Seele von Natur aus.

Das Leben der Seele ist zweifach, denn sie befindet sich teils im sinnlichen und teils im unsinnlichen Bereich. Wenn sie ihr Streben nach der Vernunft und dem Guten ausrichtet, erhebt sie sich wieder. Die Seelen unterscheiden sich auch untereinander, je nach dem Körper, an dem sie teilnehmen, je nach der Erziehung, die sie erhalten, und auch je nach ihrem Geschick. Mit Hilfe der Vernunft, die sich in ihr befindet, kann die Seele als zeitliches Wesen in eine Beziehung zur Ewigkeit treten, denn das Ewige ist mit der Vernunft erfassbar, und das Leben in der Weise der Vernunft ist für ein Lebewesen die höchste Verwirklichung des Lebens.

Mit dem Eintritt in den Körper steht vor der Seele eine schwierige Aufgabe. Der Körper ist immer im Mangel und füllt die Seele mit Vergnügen, Schmerzen und Begierden, wodurch sie ständig am Denken gehindert wird.⁵² Dadurch ist die Seele immer wieder heruntergezogen, weggezogen vom Vernünftigen. Abgewandt von der Vernunft vereinzelt sich die Seele und beschäftigt sich mit dem Vielen statt mit dem Einen, verfällt in die Ketten des Körpers, und ihr Handeln beschränkt sich auf die Ausrichtung auf das Sinnliche und die Sinneswahrnehmung.

Die Seelen steigen in den Körper hinab, um sich zu vervollständigen und zu vervollkommen. Weil die Seele sich von sich selbst bewegt, ist dieser Abstieg gewollt und ihr eigen, aber aufgrund der Natur des Körperlichen auch ein Leiden. Die Seele kommt in die sinnliche Welt aufgrund ihrer hierarchischen Bedingtheit, das heißt, weil jede ontologisch höhere Ebene diejenige sein sollte, die das regelt, was nach ihr kommt. Hier erlernt die Seele die Natur des Körperlichen, all das, was im unsinnlichen Bereich keinen Bestandteil haben kann. Es ist für die Seele besser, im Bereich des Unsinnlichen zu sein, aber aufgrund ihrer Natur braucht sie auch die Teilnahme an der Sinnlichkeit.

⁵¹ Ibid. IV 1 (21) 12-14

⁵² Ibid. IV 8(6) 2.44-46

Nach Plotin steigt die individuelle Seele in den Körper hinab, damit alles in vollkommener Ordnung sei. In einer solchen hierarchischen Anordnung müssen auch die untersten Ebenen des Ganzen höchstmöglich perfekt sein. Ein großer Teil dieser Pflege ist der Seele anvertraut, da sie an zwei ontologischen Ebenen teilnimmt, und aus diesem Grund können die Seelen nicht völlig von der Teilnahme am Körperlichen befreit werden. Die Seele beharrt in dieser Aufgabe, auch wenn sie sich durch das Lebewesen um die Tugend kümmert und auf die Vernunft ausgerichtet ist.

Für die Philosophie des Plotin ist auch die Beziehung zwischen der Seele und der Zeit bedeutsam, wobei die Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit zu betrachten ist. Die zwei Teile der Seele, also der begehrende und der mutartige Teil, sind zeitlich und sterblich, während der vernünftige Teil der Seele ewig und unsterblich ist. Obwohl die Seele in sich eine Einheit ist, wird beim Tod des Lebewesens der sterbliche Teil von dem unsterblichen getrennt, der dann als unvergänglich bleibt. Der Begriff der Zeit entspricht der Seele als dritter Hypostase und dadurch auch dem Kosmos. Demgegenüber gehört die Ewigkeit zur vernünftigen Hypostase. Der Seele gehört also ihrem Sein nach die Zeit, hat aber durch ihre Teilhabe an der Vernunft zugleich auch Anteil an der Ewigkeit. Es ist dem Menschen also möglich, während seines Lebens mittels der Seele, die in ihm ist, und damit durch die Vernunft, die Vereinigung von Zeit und Ewigkeit zu erreichen, und so auch die Anwesenheit des Ewigen in dem Zeitlichen zu vermitteln. Dies erfolgt vorzüglich durch die Philosophie.

Für Plotin ist die Seele der Ursprung der Zeit, und nur durch die Seele kann die Zeit als seiend aufgefasst werden. Die Seele lebt jedoch auf die Art der Zeit. Das Verlangen selbst sucht immer nach einem anderen von sich selbst, daher wirkt das Verlangen in der Seele in seinem Handeln auch nach außen, und in dieser Bewegung entsteht die Zeit. Die Zeit ($\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$) ist also das Leben der Seele in Bewegung. Eine solche Tätigkeit der Seele ist eigentlich die Zeit des Kosmos selbst, und durch die Teilnahme der Seele an der Vernunft, im Gegensatz zum Verstand, der auch die Zeit möglich macht, aber so, dass er die Gedanken in einer aufeinanderfolgenden Reihe denkt, und nicht unmittelbar, alle auf einmal, wie die Vernunft, wirkt die Seele wieder als das Zwischen zwischen dem Ewigen und dem, was in der Zeit ist, nämlich dem Lebewesen.

In dieser Hypostasenhierarchie ist die Allseele wiederum das Zwischen. In ihrer Zweiheit steht sie zwischen der Vernunft und dem Sinnlichen, dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem

Unvergänglichen und dem Vergänglichen. Als einziges Wesen, das zwischen diesen beiden Bereichen vermitteln kann, ist sie dasjenige, das an der Grenze steht, und als solches der Übergang und die Mitte zwischen dem Denkbaren und dem Sinnlichen. Als Wesen einer solchen Zwischenstellung gibt ihr die sinnliche Natur, die auf sie einwirkt, etwas Leidendes aus ihrem körperlichen Teil, das die Seele dann zusammen mit ihrer göttlichen und vernünftigen Natur hat. Die Seele ist in dieser hierarchischen Struktur eine der drei Hypostasen, die die wahre Wirklichkeit des Lebens darstellen. Auf der niedrigeren ontologischen Ebene beginnt die Sphäre der Sinnlichkeit.⁵³

Zudem ist sie das Zwischen von scheinbar und wirklich Seiendem. Die Seele als das Prinzip der Bewegung bringt alles in Wirksamkeit. Die Seele strebt danach, mit dem, was hierarchisch über ihr ist, in Berührung zu kommen, durch die Vernunft an den Ideen und somit an dem Einen teilzuhaben. Sie kümmert sich auch um das, was hierarchisch unter ihr ist, so dass es für sie nicht möglich ist, mit den Erscheinungen nicht in Verbindung zu stehen. Als das an der vernünftigen Ordnung Teilnehmende verhält sie sich zur Vernunft wie der Stoff zur Gestalt, und zugleich ist sie selbst das Prinzip, das das Lebendige überhaupt möglich macht, das heißt, sie ermöglicht den Übergang vom Unbelebten zum Belebten, und ist als solches das bewegende Prinzip von Allem.⁵⁴ Als innere Lebenskraft des Lebens seit Platon aufgefasst, hat die Seele zugleich etwas von dem, was höher und niedriger ist als sie. Sie ist zugleich teilbar und unteilbar, sie hat in sich sowohl das Eine als auch die Vielheit.⁵⁵

⁵³ Ibid. IV 8(6) 7.23-24

⁵⁴ Ibid. IV 6(41) 3.6-13

⁵⁵ Ibid. IV 2(4) 2.40-41

PROKLOS

Die Unterscheidung ontologischer Ebenen der Seinsordnung bildet die Grundlage des Systems von Proklos. Proklos übernimmt und weiterentwickelt das Hypostasensystem des Plotin sowie die Bausteine der Seelenlehre des Platon.

Nach Proklos entstammt alles aus der ersten und einzigen Ursache und dem Prinzip, das er das Eine (τὸ ἓν) nennt. Dieses ist einfach (ἀπλοῦν), unteilbar (ἀμερέζ), selbstständig (αὐθυπόστατον), selbstgenügsam (αὐταρκεζ), unvergänglich (ἄφθαρτον), ewig (ἄϊδιον), ungeboren (ἀγένητον) und ursprünglich⁵⁶, weil es durch sein Sein (τὸ εἶναι) das Viele (πλῆθος) hervorbringt, die aus ihm hervorgeht. Aus dieser Ursprünglichkeit entsteht alles Seiende (πάντα τὰ ὄντα).⁵⁷ Dieses Eine ist von Proklos als das erste Gute (τὸ πρότως ἀγαθὸν) bezeichnet. Indem Proklos das Eine mit dem Guten gleichsetzt, weicht er von Plotins Verständnis des Ursprünglichen ab, der ihm keine Qualität zuschrieb, und vereinigt damit Platons und Plotins Denken. Dieses Eine ist durch sein Wesen (οὐσία) und Tätigkeit (ἐνέργεια) an Macht stärker als alles andere.

Ebenso wie bei Plotin ist Proklos' System streng hierarchisch organisiert. In ihm gibt es eine Ordnung (τάξις), die gemäß seiner Organisation von einem Anfangspunkt ausgeht und sich auf die allergrößte Vielheit zubewegt, um die sich wiederum zu diesem ursprünglichen Punkt wendet. In einer solchen Hierarchie ist dieses erste und überseiende Eine die Ursache von allem, was aus ihm hervorgeht, aber jedes Mitglied in der Reihe ist auch die Ursache des nächsten, niedrigeren Gliedes.

In einer solchen Ordnung gibt es auch die Ordnung der Seelen, die zwischen Vernünftigkeit und Körperlichkeit steht. Auch die Seelenordnung selbst bewegt sich von einer Ursprungsseele, der Allseele, zu einer Vielzahl von Seelen, und diese Vielzahl kehrt dann zurück und sammelt sich in dieser einen Ursprungsseele, aus der alle anderen entstehen. Proklos stellt das Wesen der Seele (ἡ ψυχῆς οὐσία) auf die andere Seite alles Körperlichen. Die Seele ist ein unkörperliches Wesen, das vom Körper getrennt werden kann. Aber die Seele

⁵⁶ Procl. *Elem. theol.*, 45.12-51.6

⁵⁷ *Ibid.* 11.8-34

geht eine Verbindung mit dem Körper ein, so dass sie ihn mit ihrem Sein belebt. Der Körper hingegen erlangt das Leben, wenn die Seele in ihn eintritt, und wenn die Seele ihn verlässt, bleibt er ohne Anteil am Leben. Die Seele ist so beschaffen, dass sie durch ihr Sein dem, in dem sie ist, Leben gibt und dieses Lebewesen lenkt.

Die Seele kann dem Körper Leben geben, weil sie das Selbstlebende und Selbstschaffende ist. Die Seele ist auch ein sich selbst bewegendes Wesen. Wenn sie sich also mit dem Körper verbindet, ermöglicht sie ihm, sich zu bewegen, weil der Körper nun beseelt ist, denn die Selbstbewegung gehört nicht von Natur aus zum Körper. Nachdem die Seele ihn beseelt und mit Sein ausgestattet hat, womit sie ihm Leben verleiht, bewegt sich der Körper weiter, solange eine Seele in ihm ist.

Die Seele ist unvergänglich. Aber obwohl sie vom Körper getrennt ist, tritt sie in Gemeinschaft mit ihm und leidet daher auch, denn das Leiden kommt mit der Körperlichkeit. Das, was körperlich und zusammengesetzt ist, vergeht und leidet, weil es nicht selbstwirksam ist, weil sein Wesen von einem anderen stammt, von dem, was in der Hierarchie in der nächsten Reihe steht, von der Seele, so wie die Vernunft es ist, aus der die Seele hervorgeht.

Auf jeder Ebene der ontologisch-hierarchischen Ordnung und in jeder Reihe gibt es einen Teil, an dem die vorhergehende Ebene teilhaben kann, und einen anderen, an dem sie nicht teilhaben kann. Ein Körper kann an dem Teil der Seele teilhaben, der für ihn erreichbar ist, aber nicht an dem höchsten Teil der Seele. Ebenso haben nur die vernünftigen Seelen Anteil an dem Teil der Vernunft, an dem es möglich ist, teilzuhaben, während sie an der Vollständigkeit und dem höchsten Teil der Vernunft nicht beteiligt sind. Jede der ontologischen Ordnungen ist umso zahlreicher, je niedriger sie in der Hierarchie steht, also sind die Körper zahlreicher als die Seelen und die Vernunft. Nur die höchsten Mitglieder einer Reihe können an dem Prinzip partizipieren, das höher ist als sie.

Die Seele ist zum Teil ewig, weil sie an der Vernunft beteiligt sein kann, und zum Teil in der Zeit, weil sie auch am Körperlichen teilnimmt. Ihrem Wesen nach ist die Seele ewig, und durch ihre Tätigkeiten nimmt sie an der Zeit teil. Durch ihre Tätigkeit und weil sie an der Zeit teilnimmt, ist die Seele auch in gewisser Weise im Werden. Ohne Seele kann auch die Vernunft nicht in einem Körper anwesend sein.

In Bezug auf die Seele ist die Vernunft vorrangig gemäß dem Ursprung. Die Seelen sind von der Vernunft abhängig. Sie haben ihren unvermittelten Ursprung in der Vernunft und gehen aus ihr hervor. Proklos' Auffassung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Seele unterscheidet sich von derjenigen Platons, für den die Vernunft in der Seele geboren wird. Für Proklos ist die Vernunft ein unteilbares Wesen. Die ist körperlos, ewig und unbeweglich. Durch ihr Sein, nämlich durch ihr vernünftiges Denken, erzeugt sie das, was nach ihr kommt.

Für Proklos gehört Νοῦς zum Sein, das als Leben verstanden wird. Damit kehrt Proklos Verständnis der Vernunft, wie schon Plotins, zu Parmenides zurück: Denken und Sein sind dasselbe (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Damit wird das Leben mit der Erkenntnis gleichgesetzt. Die Vernunft ist für Proklos der unbewegte Beweger (τὸ ἀκινήτως κινουῦν) und steht damit, weil er sich nicht bewegt, oberhalb der Seele, die selbstbewegend ist und als solche eine niedrigere Rangordnung hat als das Unbewegte. Der Körper hingegen wird von etwas anderem als sich selbst bewegt, nämlich von der Seele, und kommt im Rang nach der Vernunft und der Seele.⁵⁸

Proklos' System basiert auf Triaden. Eine Triade besteht aus zwei Begriffen, die durch einen zentralen Begriff miteinander verbunden sind, was bedeutet, dass sie aus dem höchsten, dem mittleren und dem letzten Glied zusammengesetzt ist. Eine solche Handlung findet von einem höheren Glied zu einem niedrigeren, von einem niedrigeren zu einem höheren, aber auch zwischen den Gliedern einer jeden ontologischen Ebene statt. Alle Ordnung entsteht, regelt und bewegt sich in Triaden, in denen das mittlere Mitglied der Vermittler ist, durch den die Handlung von einem Mitglied zum anderen erfolgt.

Von den Triaden ist die folgende die grundlegende: Seiendes (ὄν), Leben (ζωή), Vernunft (νοῦς). In der Seele gibt es also das Seiende, das Lebendige und das Erkennende. In einer solchen Ordnung durchdringt das Göttliche in Form einer göttlichen Einheit jede ontologische Ebene und gibt jedem das Göttliche und das Gute, von der Ebene des Seins bis hin zum Körper. Die göttliche Einheit ist in der Seele durch die Vernunft und im Körper durch die Seele anwesend. Diese göttlichen Einheiten sind die erste Vielheit und befinden sich zwischen dem Einen selbst und dem, was das erste ist das Sein hat, in großer Nähe zu diesem, was das Eine und das Gute ist. Die göttlichen Mächte bewegen sich durch die mittleren Glieder von

⁵⁸ Ibid. 20.4-6

oben nach unten. Die Götter sind also in allen Dingen gegenwärtig. Götter und göttliche Einheiten (Henaden) werden mit dem Guten gleichgesetzt, also sind sie mit dem Einen und dem Guten verwandt. Jede der ontologischen Ebenen hat in ihrer triadischen Struktur ein Glied, das göttlich ist, auch die Seele.

Proklos unterscheidet drei Arten von Seelen. Jede Seele ist entweder göttlich, oder immer vernünftig, oder eine, die nicht ständig in Vernunft gehalten werden kann.⁵⁹ Die einzelnen Seelen sind die mit der wenigsten Macht, aber die zahlreichsten. Sie können von der Vernunftlosigkeit zur Vernünftigkeit übergehen, und auch umgekehrt, und haben nur manchmal Anteil an der Vollkommenheit, wenn sie vernünftig denken und dadurch am Göttlichen teilhaben. Jede Einzelseele hat durch ihre individuelle Vernunft an der allgemeinen Vernunft teil. Sie kann sich in einem Zustand der Vernünftigkeit befinden, aber sie fällt auch aus ihm heraus, weil sie sich nicht dauerhaft in diesem Zustand erhalten kann. Die individuelle Seele ist diejenige, die in die Welt der Entstehung hinabsteigt und so in die Gemeinschaft mit dem Körper eintritt, wobei sie mit dem Tod des Körpers aus der Welt austritt und ihre Bewegung fortsetzt. Dieser Prozess ist nach Proklos unendlich, was bedeutet, dass die individuelle Seele den Kreislauf der Geburt nicht verlässt.

Im Gegensatz zu Plotins Verständnis der Seele, in dem ein Teil der Seele nach ihrem Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Körper immer auf einer höheren Ebene verbleibt, steigt die Seele bei Proklos während ihres Abstiegs ins Werden immer im Ganzen herab und lässt keinen Teil von sich im vernünftigen Bereich zurück. Eine solche ständige Kreisbewegung liegt Proklos' Verständnis der Struktur von Allem zugrunde. Alles bewegt sich in einem Kreis, hervorgebracht aus dem ersten Anfang und dem Sein der übergeordneten Hierarchiestufe, und gleichzeitig aus sich selbst heraus niedrigere Ursachen erzeugend.⁶⁰ Diese Bewegung geht bis zu den letzten, zahlreichsten Wesen und kehrt dann durch die gleichen Glieder und Vermittler zu den nächsthöheren, den höheren Ursachen, zurück, und jedes Hervorgebrachte strebt danach, immer wieder zu dem Prinzip zurückzukehren, aus dem es hervorgegangen ist.

⁵⁹ Ibid. 184.21-30

⁶⁰ Ibid. 33.11-29

Die Aufstiegs- und Abstiegsprozesse der Seele werden als Umläufe (περίοδοι) bezeichnet⁶¹, und in dieser Kreisbewegung stellt die Seele immer wieder ihr eigenes Leben her. Diese ihre Bewegung ist durch ihr Fahrzeug (τὸ ὄχημα) möglich, das ebenso wie die Seele ein Wesen besitzt, das von der Vernunft als eine unbewegliche Ursache ausgeht. Dieses Fahrzeug ist unstofflich und unvergänglich⁶², und während des Abstiegs der Einzelseele nimmt es die Kräfte auf, die für die Erschaffung eines Lebewesens notwendig sind, in erster Linie die Stofflichkeit, die es dann beim Aufstieg wieder abstößt. Die Seelen, weil ihr Sein mit dem Leben identisch ist, beleben die Fahrzeuge. Die Fahrzeuge verändern sich je nach dem Wirken der Seele, behalten aber immer dieselbe Form bei. Das Fahrzeug entspricht der Seele, die es benutzt, einmal für den Abstieg ins Werden, das zweite Mal für den Rückübergang in das Unstoffliche, das dritte Mal für die vernünftige Tätigkeit.

Die Seelen, die zwischen den Einzelseelen und den göttlichen Seelen liegen, sind die vernünftigen Seelen. Eine solche Seele ist niedriger als die göttliche, aber ihre Vernünftigkeit verliert sie nicht. Weil sie am Vernünftigen teilhaben, folgen sie ewig den Göttern und dem Göttlichen, und sie verhalten sich zu den göttlichen Seelen wie das Vernünftige zu dem Göttlichen. Auch die Vernunft ist zugleich eine Einheit und eine Vielheit, wie die Seele und alles was ist. Das Vernünftige steht in ständiger Beziehung zu den göttlichen Einheiten, die einerseits für das Lebendige geheimnisvoll und andererseits erkennbar sind.⁶³ Jede ontologische Ebene enthält für die folgende einen erkennbaren und einen unerkennbaren Teil. Die Einheiten Gottes ermöglichen durch die Vernunft und die Seele die Anwesenheit des Göttlichen in der Weltordnung, und die gesamte Ordnung wird in gewisser Weise sowohl vom Göttlichen als auch vom Vernünftigen erhellt. Das Göttliche verbindet die Seele mit der Vernunft. In dieser geistigen Reihenfolge verbinden sich einige Seelen mit der vernünftigen und werden zu vernünftigen Seelen, während die anderen bloße Seelen bleiben, Seelen ohne Vernunft. Die vernünftigen und besten Seelen sind immer zahlenmäßig weniger als die unvernünftigen Seelen.

Die göttlichen Seelen regieren die vernünftigen Seelen, und diese die einzelnen. Götterseelen sind größer an Macht als alle anderen, und stehen an der Spitze der Seelenordnung. Die

⁶¹ Ibid. 199, 1-9

⁶² Ibid. 208, 4-5

⁶³ Ibid. 162, 28-33

göttlichen Seelen bewegen die Körper, als Empfänger der göttlichen Vernunft ermöglichen sie die Erkenntnis, und haben ein Vorsehungsvermögen.

Proklos ordnet die Seele auch zwischen dem vernünftigen und dem stofflichen Bereich ein. Die Seele gehört nicht zu den unteilbaren Prinzipien, weil ihr Wesen von der Erkenntnis verschieden ist, aber sie gehört auch nicht zu den Prinzipien, die teilbar sind und zum Körper gehören, über den sie eine größere Macht hat. Im Vergleich zu den ersten Wesenheiten hat die Seele ein abgeleitetes Sein, was zur Folge hat, dass nicht jede Seele die Erkenntnis hat.

Gerade in der Beziehung zwischen Vernunft und Seele liegt der Schlüssel zum Verständnis der Seelenlehre Proklos. Die Vernunft hat den Vorrang gegenüber der Seele und die Seele ist auf sie ausgerichtet. In dem Bemühen, ihm näher zu kommen, strebt sie nach ihrer Vollkommenheit. Durch vernünftiges Denken kehrt sie zu seinem Prinzip zurück, denn der Anfang der Seele ist in der Vernunft. Aber die Seele kann die Vernunft nicht in ihrer Ganzheit erfassen. In ihrer Vernünftigkeit behält sie immer ihren zeitlichen Aspekt bei. Die Gedanken, die sie denkt, sind ein Abbild der reinen Gedanken der Vernunft, nicht die Gedanken der Vernunft selbst. Die Seele denkt immer einen einzelnen Gegenstand und kann nicht das Denken selbst sein, das heißt, in der Seele können das Denken und das Sein nicht in Einheit stehen. Die Seele denkt die Ideen nicht in ihrer Gesamtheit, sondern nur deren Teil, sie als getrennt, ein Gedanke nach dem anderen, aus dem sie dann allmählich ein Bild der Gesamtheit aufbaut. Sie ist nicht fähig, die Gesamtheit auf einmal zu erfassen, anders als die Vernunft, die alles als eine Einheit denkt.

Während die Seele in die Zeit eingetaucht ist, ist die Vernunft überzeitlich. Weil die Seele ihr Prinzip in der Vernunft hat, ist sie zeitlos. Sie ist aber durch ihr Tun zugleich in der Zeit. In Proklos' System nimmt die Seele die Stellung des Vermittlers ein, aber gemäß der Struktur seiner Theologie ist sie nicht der einzige Vermittler in der Hierarchie, weil es zwischen jeden zwei Gliedern einen Vermittler gibt. Daher wird die Zeit hier bei Proklos nicht so verstanden wie bei Plotin, für den die Zeit nicht unabhängig von der Seele verstanden wird. Im System des Proklos fungiert die Zeit als Vermittler zwischen der Seele und der Vernunft, was heißt, dass die Zeit in einem hierarchischen Sinne der Seele ontologisch übergeordnet ist. Durch die Ausrichtung auf die Vernunft nimmt die Seele an der Ewigkeit teil und überwindet ihre zeitliche Bedingtheit.

Die Seele in ihrer Bewegung ist geprägt von ihrem Abstieg und Aufstieg. In ihrer Natur neigt die Seele dazu, zur Vernunft als ihrem Ursprung zurückzukehren. Bei diesem Aufstieg und dem Streben nach Rückkehr hat die Seele die Hilfe der göttlichen Einheit. Das vernünftige Denken der Seele ist der Aufstieg der Seele zum Denken des Seins. In diesem Aufstieg wird die Seele sowohl vernünftig als auch göttlich, aber nie völlig identisch mit der Vernunft oder Gott. Auch im höchsten Punkt ihrer Erkenntnis bleibt die Seele immer das Wesen der Mitte, das αἴθεσις und νόησις hat, also das Wesen des Zwischens und die Selbstbewegung.

Die grundlegende Schrift der Philosophie und Metaphysik des Proklos heißt Πρόκλου Διαδόχου Στοιχείωσις θεολογική. Außerdem will der Titel sagen, dass die Grundelemente seiner Theologie, der Wissenschaft über Gott, dargestellt werden, der zweite Teil des Namens von Proklos, ὁ διάδοχος, bedeutet Diadoch, Nachfolger. Dieser Name möchte nicht nur sagen, der Erbe und Nachfolger der Philosophie Platons oder der Akademie, der (neu)platonischen oder der Plotinschen Philosophie, sondern auch der Nachfolger einer ganzen Epoche des griechischen Denkens, die hier zum letzten Mal wieder aufgenommen, verwandelt und verwirklicht ist.

Im Gegensatz zu Plotin, dessen Werk, die *Enneaden*, als eine Sammlung von Einzeltexten fungiert, von denen aus dann die Gesamtheit seiner Philosophie durchgedacht werden kann, ist die Philosophie des Proklos ein ausgebautes System. Seine theologische Schrift ist zwar nicht auf eine künftige Theologie ausgerichtet, aber mit ihrem Titel wie auch mit bestimmten Elementen ihres Inhalts deutet sie an, was mit dem Ende der Antike und dem Beginn des Mittelalters bald geschehen wird, nämlich der Rücktritt der griechischen Philosophie und die Hinwendung zum christlichen Glauben.

Der Gedanke des Proklos schließt die geistige Epoche ab, die im Werk des Homer begann, philosophisch zuerst von Thales gedacht wurde und philosophisch wahrhaftig bei Heraklit und Parmenides seinen Anfang nahm. Diese innere Wesenheit des griechischen Denkens und die Epoche der griechischen philosophischen Erfahrung erreicht im Denken des Proklos ihre abschließende Form.⁶⁴

⁶⁴ Vgl. B. Despot, *Proklo – teološka počelnica*, Demetra, Zagreb, 2014., 5-7; 17.

Als letzter Erbe, Nachfolger und Überträger des ursprünglichen griechischen Geistes ermöglicht seine Philosophie zunächst ein tieferes Verständnis der gesamten Epoche, die ihren zentralen Gedanken in Platons Dialogen bewahrt hat, und dann auch zu einer Einsicht in das, was in der griechischen Philosophie überhaupt versucht und gedacht wurde.

SCHLUSS

Vom ursprünglichen Verständnis der Seele, in dem sie, ausgehend vom Atem, als die Antriebskraft im Menschen, der Lebensatem, die Lebenskraft, das Leben selbst verstanden wurde, hat sich der Sinn dessen, was die Griechen ψυχή nannten, schon in der Antike gewandelt, so dass sich in den späteren Perioden der Philosophiegeschichte die Vergessenheit ihres ursprünglichen Wesens vertieft.

In der griechischen Philosophie ist die Seele als der Ursprung der Bewegung verstanden worden, als dasjenige, was mit dem Eintritt in die Vereinigung mit dem Stoff einem Wesen Leben verleiht. Die zentrale philosophische Stellung erlangt die Seelenlehre bei Platon, und wird dann in der Zeit des Neuplatonismus vertieft und erweitert. Dabei ist die Seele als das Prinzip des Lebens verstanden, das zugleich die Bewegung aller Dinge ermöglicht. Sie ist somit das innere Wesen, die die ganze Welt aufbaut und zusammenhält, und die Mitte zwischen Vergänglichkeit der Welt und der Unvergänglichkeit des wahren Seins.

Für die Griechen war die Bewegung als solche ohne die Seele nicht zu verstehen. In allem, was sich bewegt, muss es ein Prinzip geben, das die Bewegung möglich macht. Für die Griechen war das die Seele, die dann als Prinzip das Leben ermöglicht und als solches, indem sie die Bewegung von allem, was ist, hervorruft, zugleich die sinnliche Wahrnehmung, die Geburt und den Tod, die Ernährung, die Begierde möglich macht, was nicht nur auf den Menschen und seine Vernunft bezogen ist, sondern auf alle Lebewesen, die Natur und den Kosmos als Ganzes.

Durch die Wiederentdeckung des Sinns des Wortes ψυχή offenbart sich auch die ursprüngliche Weisheit des griechischen Philosophierens und das, was bei den Griechen und im griechischen Denken wesentlich war. Wenn diese innere Wesenheit verstanden und angeeignet ist, ist dem Menschen die fundamentale Entscheidung auferlegt, ob er sich der ihn umgebenden und täuschenden Welt der Sinnlichkeit zuneigt, oder sich der Erkenntnis des unvergänglichen und wahren Seins öffnet.

Gerade in dieser Beziehung zwischen der Seele und dem Wissen offenbart sich das, was für den Menschen wesentlich ist. Sobald die Entscheidung wirklich getroffen ist, sich von der

bloßen Sinnlichkeit der vorhandenen Welt zu befreien und sich auf den Weg des Aufstiegs zum Bereich des Denkbaren zu begeben, enthüllt sich das Wesen des Menschen. Die Natur der Seele ist zwiefach, denn sie wird einmal im Zusammenhang mit dem Körper verstanden, und als solches ist sie Teil der sinnlichen Ordnung und ihrer Gesetze, doch zugleich hat sie ihr wahres und eigenes Leben im Denkbaren.

Dieses Zwischen hat seine eigene Bewegung, die in gewissem Sinne der Bewegung dessen entspricht, was wirklich ist, der wahren Wirklichkeit. Eine solche Seinsmöglichkeit ist dann dem reinen Denken nah, einem Leben in enger Nähe zur Vernunft. In so einer Lebensweise ist es möglich, Unterschiede und scheinbare Widersprüche in ihrer Einheit und Ursprünglichkeit zu begreifen, im Einklang mit den Tugenden zu leben, und schließlich ein glückseliges Leben zu erreichen, die Annäherung an die Idee des Guten und die Läuterung der Seele.

Eine solche Mitte als Seele, die zwischen dem Denkbaren und dem Sinnlichen, dem Wahren und dem Scheinbaren, dem Ewigen und dem Endlichen, dem Unsterblichen und dem Sterblichen liegt, und ihre Bewegung, ist der rote Faden des griechischen Seelenverständnisses. Als Prinzip des Lebens und Bewegung und als vermittelnde Mitte von allem, was ist, bleibt der Begriff der Seele einer der grundlegenden philosophischen Begriffe der griechischen Philosophie.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff der Seele ist einer der zentralen Begriffe des griechischen philosophischen Denkens. Das Wort ψυχή taucht erstmals bei Homer auf, wo es den Lebensatem und die Lebenskraft bezeichnet. Bereits bei Thales erhält der Begriff der Seele seine philosophische Hauptbestimmung, nämlich die Seele als etwas, das sich bewegt, und was Bewegung ermöglicht. Die Pythagoräer knüpften an die alten orphischen Lehren über die Unsterblichkeit der Seele an, und bei Heraklit erscheint die Seele als das Prinzip des Lebens und ist auch hinsichtlich der Beziehung zwischen der individuellen Seele und der Allseele gedacht. Im Denken Platons wird die Seele als das definiert, was sich selbst bewegt, und damit als das Prinzip des Lebens. Bei Aristoteles ist die Seele die erste Entelechie eines organischen Körpers. Bei Plotin ist die Seele eine der Hypostasen, der ontologischen Ebenen der Seins, und die einzelne verkörperte Seele soll wieder zu ihrem unsinnlichen Ursprung zurückkommen. In Proklus' Verständnis der Seele wurden die Gedanken seiner Vorgänger gesammelt, und für ihn sollte die Seele auch danach streben, mit dem vernünftigen Sein in Verbindung zu treten. In der griechischen Philosophie wird die Seele als das Prinzip der Bewegung verstanden und vor allem im Platonismus als das, was zwischen der Welt der Erscheinungen und der Ideen liegt. Durch das Verstehen der Wandlungen des Seelenbegriffs im Rahmen des griechischen Philosophierens erschließt sich auch das Verständnis der Grundlagen der späteren Auffassungen der Seele in der Geschichte der Philosophie.

SCHLÜSSELWÖRTER

Die Seele, die Vernunft, der Körper, die Sinnlichkeit, die Bewegung, das Leben

SAŽETAK

Pojam duše jedan je od temeljnih pojmova grčke filozofijske misli. Riječ ψυχή najprije se javlja u Homēra, gdje označava dah života i životnu snagu. Već u Thala pojam duše zadobiva jedno od svojih glavnih filozofijskih određenja, a to je duša kao nešto što omogućuje kretanje. Pythagorovci su nasljedovali stara orphička učenja o besmrtnosti duše, a u Hērakleita je duša shvaćena kao počelo života te s obzirom na odnos pojedinačne duše i duše svega. U Platōna je duša mišljena kao počelo sebkretanja i stoga princip životnosti. Za Aristotela duša kao oblik živoga bića omogućuje oživotvorenje tijela u sjedinjenju tvari i oblika. U Plotinovu shvaćanju duše ona je jedna od hipostaza, ontoloških razina ustroja bitka, a pojedinačna utjelovljena duša treba se ponovno vratiti svojem neosjetilnomu izvoru. U Proklovu shvaćanju duše sabrane su misli njegovih prethodnika, a duša za njega isto tako treba nastojati vratiti se onomu umskomu iz kojega je potekla i koje je istinski bitak. Duša je u grčkoj filozofiji shvaćena kao počelo kretanja i poglavito u platonizmu kao ono što se nalazi između svijeta pojava i ideja. Razumijevanjem mijena pojma duše u Grkā razumijevaju se i temelji kasnijeg poimanja duše u povijesti filozofije.

KLJUČNE RIJEČI

duša, um, tijelo, osjetilnost, kretanje, život

LITERATUR

PRIMÄRLITERATUR

Deutsche Übersetzungen

- Aristoteles, *Über die Seele*, übersetzt von Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg, 1995.
- Homer, *Die Odyssee*, übersetzt von Christoph Martin, Rowohlt, Hamburg, 2005.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz, 3 Bände, Weidmann, Berlin, 1959.
- Platon, *Phaidon*, Gesammelte Werke, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Anaconda Verlag, Köln, 2019.
- Platon, *Phaidros*, Gesammelte Werke, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Anaconda Verlag, Köln, 2019.
- Platon, *Politeia (Der Staat)*, Gesammelte Werke, übersetzt von Otto Apelt, Anaconda Verlag, Köln, 2019.
- Platon, *Timaios*, übersetzt von Manfred Kuhn, Meiner, Hamburg, 2017.
- Platon, *Der Staatsman*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Platons Werke II, Reimar, Berlin, 1957.
- Platon, *Nomoi*, übersetzt von Klaus Schöpsdau, Reclam Verlag, Ditzingen, 2019.
- Plotin, *Enneaden*, übersetzt von Hermann Friedrich Müller, Hofenberg, Berlin, 2016.
- Proklos, *Theologische Grundlegung*, übersetzt und mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar, herausgegeben von Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers, Felix Meiner, Hamburg, 2015.

Kroatische Übersetzungen

- Aristotel, *O duši*, preveo Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Diels, Hermann, *Predsokratovci. Fragmenti*, svezak I., Naprijed, Zagreb, 1983.
- Homer, *Odiseja*, preveo Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2003.
- Heraklitove gnome*, u: Mikecin, Igor, *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013.
- Platon, *Država*, preveo Martin Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb, 2009.
- Platonova Politeia, knjiga VI. i VII.*, preveo Damir Barbarić, Demetra, Zagreb, 1991.
- Platon, *Fedar*, preveo Franjo Petračić, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.
- Platon, *Fedon*, preveo Jure Zovko, Naklada Jurčić, Zagreb, 2010.

Platon, *Državnik*, u: *Državnik, Sedmo pismo*, preveo Veljko Gortan, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1977.

Platon, *Timej*, u: Barbarić, Damir, *Skladba svijeta, Platonov Timej*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017.

Platon, *Zakoni*, preveo Veljko Gortan, Naprijed, Zagreb, 1974.

Proklo, *Osnove teologije*, preveo Antun Slavko Kalenić, Naprijed, Zagreb, 1997.

SEKUNDÄRLITERATUR

Barbarić, Damir, „Das Entstehen von Allem“. Zum Seelenbegriff des späten Platon, Thaumazein.

Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979.

Rivista di filosofia 1, 105-119

Despot, Branko, *Grčka filozofija, Despotova predavanja (1969-1971)*, Demetra, Zagreb, 2014.

Despot, Branko, *Uvod u studij Platona, dio prvi, Despotova predavanja (1980-1981)*, Demetra, Zagreb, 2019.

Despot, Branko, *Proklo, Teološka početnica, Despotova predavanja (2005-2006)*, Demetra, Zagreb, 2019.

Dörrie, Heinrich, *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, Westdeutscher Verlag Opladen, Düsseldorf, 1976.

Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Saur, München – Leipzig, 2006.

Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, Beck, München, 2004.

Horn, Christoph, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Teubner, Stuttgart – Leipzig, 1995.

Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.

Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964.

Loder, Martin, *Die Existenz des Spekultativen. Untersuchungen zur neuplatonischen Seelenlehre und zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2016.

Mikecin, Igor, *Heraklit*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2013.

Mikecin, Igor, *Sustav duše*, u: Barbarić, Damir – Šegedin, Petar (ur.), *Platonov nauk o duši*, Demetra, Zagreb, 2010., 151-216

Četiri predavanja o pojmu duše prof. dr. Igora Mikecina održana 12. 05., 17. 05., 24. 05. i 07. 06. 2022. u okviru seminara *Pojam filozofije* u ljetnom semestru akademske godine 2021./2022. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Tri predavanja o Plotinovu pojmu vremena prof. dr. Igora Mikecina održana 08. 11., 15. 11. i 22. 11. 2022. u okviru seminara *Vrijeme* u zimskom semestru akademske godine 2022./2023. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Picht, Georg, *Aristoteles' De anima*, Klett – Cotta, Stuttgart, 1987.

Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Vierte Auflage, Erster und Zweiter Band, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1907.

Sepp, Hans Rainer, *Das Zwischen als Bewegung der Grenze*, in: *The Ritsumeikan Bungaku* 665, 2019., 26-38

Szlezák, Thomas Alexander, *Platon. Meisterdenker der Antike*, Beck, München, 2021.

Zintzen Clemens (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.