

Plotins Unsterblichkeitslehre und ihre Rezeption bei Porphyrios

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität
zu Heidelberg

vorgelegt von
Alexander Pletsch
aus Brühl/Rheinland

Heidelberg 2002

Alexander Pletsch

Plotins Unsterblichkeitslehre und ihre Rezeption bei Porphyrios

ibidem-Verlag
Stuttgart

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Dieser Titel ist als Printversion im Buchhandel
oder direkt bei *ibidem* (www.ibidem-verlag.de) zu beziehen unter der

ISBN 978-3-89821-444-3.

∞

ISBN-13: 978-3-8382-5444-9

© *ibidem*-Verlag
Stuttgart 2012

Alle Rechte vorbehalten

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und elektronische Speicherformen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form, or by any means (electronical, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the prior written permission of the publisher. Any person who does any unauthorized act in relation to this publication may be liable to criminal prosecution and civil claims for damages.

Magistris bonis

Vorrede

Das vorliegende Buch ist die für den Druck leicht überarbeitete Fassung meiner Inauguraldissertation, die im Sommersemester 2002 der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg vorlag.

Dank sagen möchte ich meinen akademischen Lehrern, den Herren Professoren K. Bormann, K. Düsing, J. Halfwassen, E. Vollrath, A. Zimmermann und J. Aertsen (Philosophie), C. Zintzen, P. Frisch, P. Wülfing und W. Ax (Latein) sowie B. Manuwald und M. Gronewald (Griechisch). Ein eigener Dank gilt meiner ersten Lehrerin der Philosophie, Frau Adelheid Kegler. Herr Prof. Dr. Karl Bormann eröffnete mir auf einzigartige Weise die antike Welt. Herr Prof. Dr. Klaus Düsing brachte mir besonders die Philosophie Immanuel Kants und des Deutschen Idealismus nahe und ermöglichte mir, das erste philosophische Examen inhaltlich nach meinen Vorstellungen zu gestalten. Herr Prof. Dr. Jens Halfwassen war seit Beginn des Studiums mein Lehrer. Er regte die vorliegende Arbeit, die in Köln begonnen und in Heidelberg abgeschlossen wurde, an und begleitete ihre Entstehung durch alle Phasen hindurch mit großem Interesse, wertvollen Hinweisen und weiterführenden Gesprächen. Ohne diese Unterstützung hätte die Abhandlung nicht zu dem werden können, was sie jetzt ist.

Für manche im Dialog erfahrene Anregung danke ich Herrn Prof. Dr. H. Görgemanns und Herrn Prof. Dr. J.P. Schwindt sowie Herrn PD Dr. W. Mesch, der als ausgewiesener Kenner der Materie auch als Zweitgutachter wirkte. Ich danke der Studienstiftung des deutschen Volkes, als deren Stipendiat ich an einer Reihe anregender, interdisziplinärer Diskussionen teilnehmen konnte. Dem *ibidem*-Verlag gebührt Dank, da er die Veröffentlichung meines Manuskripts möglich gemacht hat.

Hemsbach, im September 2005

A.P.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Verzeichnis der Abkürzungen	10
Einleitung	11
Die Exposition des Problems	15
I. Teil: Plotins Unsterblichkeitslehre	17
1. Die Argumente gegen die Körperlichkeit der Seele	17
§ 1: Das Wesen des Körpers	17
§ 2: Das wahre Selbst des Menschen	23
§ 3: Die einfachen Körper oder Elemente als Seelensubstanz	26
§ 4: Die Seelenlehre der Atomisten	33
§ 5: Die stoische Pneuma-Seele I	37
§ 6: Die stoische Pneuma-Seele II	43
§ 7: Die Seele als Bewegungsprinzip	45
§ 8: Die Seele als Wachstumsprinzip	47
§ 9: Die Seele ist ohne Quantität	49
§ 10: Die Bedeutung der Seele für die sinnliche Wahrnehmung	54
§ 11: Die Lehre von der <i>διάδοσις</i>	61
§ 12: Die Unkörperlichkeit der Seele als notwendige Bedingung für Denken und Wissen	69
§ 13: Die Unkörperlichkeit der Tugenden, des Schönen und der denkenden Seele	73
§ 14: Die Spontaneität der Seele	77
§ 15: Zu der Einheit von Seele und Körper	81
§ 16: Die notwendige Ordnung von <i>ἔξις</i> , <i>φύσις</i> , <i>ψυχή</i> und <i>νοῦς</i>	88
2. Die Seele ist kein Epiphänomen des Körpers	95
§ 17: Die Seele als Harmonie	95
§ 18: Die Seele als Entelechie	98

3. Die Unsterblichkeit der Seele	101
§ 19: Plotins Unsterblichkeitsbeweise: Einleitung	101
§ 20: Platons Argumente für die Unsterblichkeit der Seele im <i>Phaidon</i>	103
(a) Die Entstehung aller Dinge aus ihrem Gegenteil (70 c 4 – 72 d 10)	103
(b) Lernen bedeutet Wiedererinnerung (72 e 1 – 77 b 1)	106
(c) Die Ähnlichkeit der Seelen und der Ideen (78 b 4 – 84 b 7)	109
(d) Die Einwände des Simmias und des Kebes (85 e 1 – 88 b 8)	110
(e) Der Beweis der Unsterblichkeit aus dem Wesen der Seele (102 a 11 – 107 b 10)	122
§ 21: Der Unsterblichkeitsbeweis im <i>Phaidros</i> (245 c 5 – 246 a 2)	127
§ 22: Der Unsterblichkeitsbeweis in der <i>Politeia</i> (608 d 3 – 611 b 10)	132
§ 23: Das Wesen des Göttlichen und die Ähnlichkeit der Seele mit ihm	133
§ 24: Die Unsterblichkeit der Seele	149
§ 25: Der Abstieg der Seele	153
§ 26: Die Unsterblichkeit der irrationalen Seelen	159
II. Teil: Die Rezeption der Unsterblichkeitslehre Plotins bei Porphyrios	165
§ 27: Einleitung	165
§ 28: Die Nymphengrotte	169
§ 29: Über die Enthaltbarkeit	176
§ 30: <i>Sententiae ad intelligibilia ducentes</i>	200
§ 31: <i>Ad Marcellam</i>	209
§ 32: Rückblick und Ausblick	217
Literaturverzeichnis	223

Verzeichnis der Abkürzungen

A & A	Antike und Abendland
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie
AJPh	American Journal of Philology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CQ	Classical Quarterly
DK	Diels-Kranz (Die Fragmente der Vorsokratiker)
FS	Festschrift
HWPph	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JACH	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHPh	Journal of the History of Philosophy
JHS	The Journal of Hellenic Studies
LEPh	Les Etudes philosophiques
MH	Museum Helveticum
Ph	Philologus
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REG	Revue des Etudes Grecques
RhM	Rheinisches Museum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
VChr	Vigiliae Christianae
WdF	Wege der Forschung
ZphF	Zeitschrift für philosophische Forschung

Hervorhebungen in Zitaten antiker Autoren stammen von mir. *Hervorhebungen* in Zitaten moderner Autoren stammen vom zitierten Autor.

Einleitung

Die Frage nach dem Wesen der Seele – nach ihrer Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit, ihrer Selbstständigkeit oder Abhängigkeit vom Körper, ihrer Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit und nach hiermit zusammenhängenden Problemen – ist von überzeitlichem Interesse. Daher ist es nicht erstaunlich, daß sie in der europäischen Geistesgeschichte¹ seit den frühgriechischen Anfängen immer wieder gestellt wurde.² Im Rahmen der zunehmenden Ausbildung der Einzelwissenschaften wurde die Psyche sogar der Gegenstand einer eigenen Disziplin (wobei jedoch heute nicht unbedingt das Wesen der Seele selbst und sich daraus ergebende Maximen für die Praxis im Zentrum „psychologischer“ Untersuchungen stehen müssen; vielmehr können sich Forschungen z.B. auch auf die empirische Entwicklung und auf das beobachtbare und meßbare Verhalten einzelner Tiergruppen – Arten, Gattungen, bestimmter Populationen – und des Menschen beschränken, also von spezifisch philosophischen Fragestellungen von vorne herein absehen). Nimmt man die im engeren Sinne philosophischen und die – nach der eigenen Zielsetzung – nicht speziell philosophischen Bemühungen um Einsicht in das Wesen, die Funktionen und die lebensweltliche Bedeutung der Seele zusammen, so zeigt sich heute ein ausgeprägter Methoden- und Erkenntnispluralismus.

Plotin gehört zu den intensivsten und konsequentesten Denkern, die wir kennen. Diese Tatsache ist im vergangenen Jahrhundert mehr und mehr bewußt geworden. Ermöglicht wurde dies durch die Grundlagenforschung bedeutender Philologen und Philosophen: die hohen Ansprüchen genügenden, konservativen³ Textausgaben von P. Henry und H.-R. Schwyzer und die neusprachlichen Übersetzungen von A.H. Armstrong, R. Harder, É. Bréhier, V. Cilento, W. Beierwaltes und anderen ebenso wie die mittlerweile zahlreichen Kommentare und Interpretationen zum Denken Plotins insgesamt oder aber zu einzelnen Schriften bzw. einzelnen systematischen Themen. Der Name Plotins steht neben dem des Proklos mehr als andere (etwa Porphyrios, Jamblich oder Damaskios) für die Vollendung des antiken Philosophierens und zugleich für die Vermittlung des Platonismus (aber auch des kritisch durchdrungenen Aristotelismus) des Altertums an das Mittelalter und an die Neuzeit.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht daher Plotin, der die Summe des antiken Philosophierens bis zu seiner Gegenwart präsent hat, vorher nicht explizit Verbundenes, aber systematisch Zusammengehöriges, synthetisiert, ferner seinem Anspruch gerecht wird⁴, Lehren, die grundsätzlich bereits vorgetragen wurden, deutlicher darzustellen, und schließlich – über seinen Anspruch

¹ Auf diesen Teil der Geschichte des Geistes oder der historisch sukzessiven Erscheinungsweisen des Nous muß sich diese Arbeit beschränken.

² Vgl. H. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*.

³ Vgl. die Praefatio zum zweiten Band der *Editio maior*, S. XVI: Selten haben wir zu Konjekturen unsere Zuflucht gesucht, und wenn wir es wagten zu konjizieren, waren wir bemüht, den Überlieferungsfehler paläographisch zu erklären.

⁴ V 1, 8, 10-14.

hinaus – zu einzelnen Schwierigkeiten Lösungen bietet, die als innovativ einzustufen sind.⁵ Gerade in der Seelenlehre bietet Plotin Argumentationsgänge und Einsichten, die auch in gegenwärtigen Diskussionen – nicht selten ohne genauere Kenntnis ihrer historischen Herkunft und ihres ursprünglichen Kontextes – herangezogen werden, und zwar keineswegs nur von metaphysisch inspirierten Wissenschaftlern, oder die man zum eigenen Schaden übersieht. Auf der aktuellen Gültigkeit der plotinischen Überlegungen wird also ein besonderes Augenmerk liegen. – Von Plotins Argumenten gegen die Stoiker und Epikureer, gegen die Pythagoreer und Aristoteles sind auch aktuelle psychologische Entwürfe betroffen, sofern sie auf materialistischen Prämissen beruhen. Die Einwände des kritischen Denkers Plotin sollten schon deshalb ernst genommen werden.

Der Platoniker Plotin verwendet bei seiner Begründung für die notwendige Unkörperlichkeit der Seele überwiegend Argumente, die als *peripatetisch* zu charakterisieren sind. Der Peripatos ist also die vorherrschende unmittelbare Quelle, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß sich manche Überlieferungslinie über Aristoteles hinaus bis zu Platon zurückverfolgen läßt. Eine gründliche Beschäftigung mit Plotins Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele war aus drei Gründen erforderlich: Erstens mißt Plotin selbst der Widerlegung des Materialismus in der Psychologie eine große Bedeutung bei (sie macht fast drei Viertel der Schrift IV 7 aus). Zweitens liefert die notwendige Unkörperlichkeit einer jeden Seele bereits einen entscheidenden Gedanken für den sich anschließenden Unsterblichkeitsbeweis, bei dem sich drei Argumente unterscheiden lassen und der den Höhepunkt des Traktates bildet. Schließlich sind drittens von Plotins Begründungen, warum die Annahme einer körperlichen Psyche eine Reihe von Aporien nach sich zieht, auch in der Gegenwart vertretene Konzeptionen aus Philosophie und Psychologie betroffen.

Plotins Argumente für die notwendige Unkörperlichkeit der Seele sind von unterschiedlicher Qualität. Einige haben offensichtlich keine zwingende Beweiskraft; andere sind hingegen als ausgesprochen stark zu bezeichnen. Ein Beispiel hierfür ist die Überlegung, daß wir nicht *eine einheitliche* Sinneswahrnehmung haben könnten, wenn unser sinnlich wahrnehmender Seelenteil (die Psyche *aisthetike*) nicht im strengen Sinne *einfach*, sondern aus körperlichen Teilen *zusammengesetzt* wäre. Wenn die Wahrnehmungsseele ein Körper wäre, bliebe unerklärt, wie die verschiedenen, im Raum auseinanderliegenden Teile eines Sinneseindrucks gleichsam *in einem Punkt* zusammenkommen können (es ist dabei nicht an einen sichtbaren, sondern an den mathematischen Punkt zu denken). Die *Sinnesorgane* sind also tatsächlich nichts anderes als *Werkzeuge*, derer sich die Seele bedient, um sehen, hören usw. zu können. – Entsprechendes gilt – nach einem zweiten Beispiel – für die Einheit des menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Dieses kann nur unter der Voraussetzung, daß es nicht den für alle Körper konstitutiven Wandlungen unterliegt, durch alle Zeit hindurch eines und dasselbe sein. Dies ist im übrigen eine der Stellen der Arbeit, von wo sich leicht Bezüge zu aktuellen philosophischen Diskussionen herstellen ließen, denn Selbstbewußtsein, Person und Subjektivität sind Begriffe, die für gegenwärtig sich in viele Richtungen erstreckende

⁵ Auch wo Plotin selbst nicht zu vollständiger Klarheit gelangt ist, etwa bei der Frage, ob es Ideen von Individuen gibt (vor allem in V 7), ist sein Beitrag doch bedeutend.

For-schungsgebiete stehen. Der Sache nach nimmt Plotin den Gedanken der subjektiven Synthesis bzw. der Einheitsetzung durch den menschlichen Verstand vorweg, der viel später, etwa bei Nikolaus von Kues und dann besonders wirkungsreich bei und im Anschluß an Immanuel Kant, wiederkehren wird. – Ein drittes wichtiges Argument besagt, daß eine materielle Seele den übrigen Körper nicht vollständig „durchdringen“, d.h. ohne Einschränkung überall im Körper gegenwärtig sein könnte, weil zwei Körper nicht zugleich und in derselben Hinsicht denselben Raum einnehmen können. Plotin macht einsichtig, warum die Seele die ihr zugeschriebenen Funktionen – z.B. Einheits-, Ordnungs- und Lebensprinzip der Körper zu sein – nur erfüllen kann, wenn sie überall im Körper als ganze präsent ist; und diese Allgegenwärtigkeit läßt sich widerspruchsfrei nur dann denken, wenn man davon ausgeht, daß die Seele eine quantitätsfreie Wesenheit (eine reine – nicht von einem Körper bestimmte, sondern für sich existierende – Form) ist.

Plotin ordnet die Seele zunächst in den Wirklichkeitsbereich des Unsichtbar-Beständigen ein. Sie ist, rein für sich betrachtet, eine *einfache*, intelligible und aktual lebendige Substanz und als solche dem hypostasierten Geist bzw. seinen Momenten, den Ideen, wesensähnlich. Plotin verbindet zentrale Gedanken aus mehreren platonischen Dialogen miteinander, nämlich die Grundunterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Welt (Kosmos aisthetos und Kosmos noetos) aus dem *Timaios*, die Lehre von der Seele als Prinzip der Bewegung (*Phaidros*), die wesentliche (unverlierbare) Lebendigkeit der Seele (*Phaidon*), die Wiedererinnerungslehre (*Menon*, *Phaidon*) und den engen Zusammenhang von Leben und Sein (*Sophistes*). Diese Verbindung dient als Grundlage für Plotins eigenen Unsterblichkeitsbeweis, für den die Einfachheit der Seele, ihre wesentliche Lebendigkeit und zudem die Anamnesislehre die entscheidenden Argumente liefern.

Wir haben versucht – wie es die Redlichkeit des Interpreten klassischer philosophischer Texte, die seit ihrer Niederschrift vielfach gewirkt haben und wirken, gebietet –, Plotin gerecht zu werden, seine Argumente stark zu machen und die Schlüssigkeit und Überzeugungskraft der Gedankengänge – mithin den Scharfsinn dieses Denkers – zu erhellen. *Die Aktualität manchen Ergebnisses sprang dabei ins Auge.*

Um die Erschließung und das Verständnis der Werke des Porphyrios hat man sich seit längerem mit wachsender Intensität bemüht; freilich ist auch hier noch manches Problem bis zur Stunde nicht zufriedenstellend gelöst und mancher – vielleicht nur beiläufig ausgesprochene – Gedanke in seiner philosophiegeschichtlichen Bedeutung und Wirksamkeit noch nicht angemessen gewürdigt. – Eine Auswahl mehrerer Schriften des Porphyrios hat A. Nauck bereits 1886 kritisch ediert. Die Fragmente von *Peri agalmaton* und *De regressu animae* sind bei J. Bidez, *Vie de Porphyre* (1913) abgedruckt. Die erhaltenen Bruchstücke der einst umfangreichen Schrift *Kata Christianon* liegen seit 1916 in der Textausgabe von A. von Harnack vor. Die *Sententiae ad intelligibilia ducentes* hat E. Lamberz 1975 mit einem gründlichen Quellenapparat ausgestattet und publiziert. Schließlich ist 1993 die verdienstvolle Fragmentsammlung von A. Smith erschienen. Hinzu kommen ältere und

jüngere Übertragungen in moderne Fremdsprachen sowie Interpretationen, Kommentare und Einzeluntersuchungen, die von der Gelehrsamkeit ihrer Verfasser zeugen.

Porphyrios zieht aus der Unsterblichkeit sowohl theoretisch (in seinen Schriften) als auch praktisch (in der Lebensführung) Konsequenzen. Wichtig sind für ihn die Themen Willensfreiheit, Selbsterkenntnis und Katharsis, Selbstverwirklichung und die Sorge um das Unsterbliche in uns. Dies wird anhand von vier Werken belegt: *Die Nymphengrotte*, *Über die Enthaltbarkeit von beseelten Wesen*, die *Sententiae ad intelligibilia ducentes* und der *Brief an Markella*.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist eine existentielle Frage. Sie betrifft wie kaum eine andere den Ernst des Daseins. Sie betrifft jeden Menschen zu jeder Zeit, und sie betrifft den ganzen Menschen, was immer er tut und wie immer er gelebt hat, bevor sein Bewußtsein auf sie stieß. Wir haben keine Möglichkeit, uns ihr *im Ernst* zu verweigern, denn sie hat, wie immer sie zu beantworten ist, sehr weit reichende Folgen für unser Leben. Wer sich gegenüber dieser Frage verschließt, nimmt sich selbst nicht ernst – er nimmt *sein Selbst* nicht ernst, sondern wendet sich von sich selbst ab und zu anderem hin, so daß er sich selbst vergißt und verliert, um Fremdes zu gewinnen und zu besitzen. Ein Mensch mit dieser Haltung aber kann auch sonst nichts und niemanden *ernst* nehmen: Er lebt daher nur in Schein und Scherz, er lebt nicht eigentlich. Statt dieser Frage nachzugehen, „tut er“, wie Seneca es formuliert, „Anderes (Belangloses) und läßt dadurch sein ganzes Leben entgleiten“.⁶ Wer aber diese Frage in ihrer Bedeutung durchdrungen und die möglichen Antworten ruhig erwogen hat, wird eher als ohne derartige Reflexionen *bewußt leben* können.

⁶ Epist. mor. I 1, 1.

Die Exposition des Problems

Friedrich Hölderlin preist in einigen seiner Gedichte euphorisch die Unsterblichkeit der Seele, z.B.:

„Und meine Seele – wo ist dein Stachel, Todt?
 O beugt euch, Felsen! neigt euch ehrfurchtsvoll,
 Ihr stolze Eichen! – hörts und beugt euch!
 Ewig ist, ewig des Menschen Seele.“

(Die Unsterblichkeit der Seele, 33-36)⁷

Gottfried Keller hingegen verkündet die Sterblichkeit des Menschen wie aller übrigen Lebewesen:

„Nun erst versteh ich, die da blühet,
 O Lilie, deinen stillen Gruß:
 Ich weiß, wie sehr das Herz auch glühet,
 Daß ich wie du vergehen muß!“

(Ich hab in kalten Wintertagen, 13-16)⁸

Die Dichter, hier durch F. Hölderlin und G. Keller repräsentiert, sind also durchaus uneinig darüber, ob wir ganz und gar sterblich sind oder ob zumindest ein Teil des Menschen, seine Seele, der Vergänglichkeit für alle Zeit enthoben ist. Wenn diese Frage überhaupt entschieden werden kann, so muß ein Beweis geführt werden, der entweder die Sterblichkeit oder die Unsterblichkeit der Seele dartut. Einen solchen Beweis zu führen, ist aber nicht Aufgabe der Poeten, sondern der Philosophen.

F. Hölderlin hat bekanntlich als Student der Theologie im Tübinger Stift mit seinen Kommilitonen und Freunden G.W.F. Hegel und F.W.J. Schelling unter anderem Platons Schriften gelesen; G. Keller war von der Philosophie L. Feuerbachs, den er in Heidelberg gehört hatte, beeinflusst; beide waren also philosophisch gebildet. Zu einer argumentativen Begründung ihrer Überzeugungen fühlten sie sich aber *als Dichter* nicht verpflichtet.

⁷ F. Hölderlin, Sämtliche Werke, 1. Bd., 1. Hälfte: Text, S. 32; vgl. 113-116, S. 35. – Vgl. auch: Hymne an die Unsterblichkeit (S. 116-119); Griechenland (S. 179-180), bes. 37-40; An Herkules (S. 199-200), bes. 45-48.

⁸ G. Keller, Sämtliche Werke in sieben Bänden, Bd. I, S. 254; vgl. S. 511.

Plotin unternimmt es dagegen in der Schrift IV 7 [2]⁹, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Daß er schon sein chronologisch zweites Traktat diesem Thema widmet, dürfte ein Hinweis darauf sein, wie dringend ihn das Problem der Unsterblichkeit – neben der Theologie und der Kosmologie einer der drei klassischen Gegenstände der *Metaphysica specialis* – interessiert. Es wurde vermutlich in seinen Lehrveranstaltungen immer wieder diskutiert.

Am Beginn der Abhandlung (IV 7, 1, 1-3) nennt Plotin drei Denkmöglichkeiten: Entweder ist der Mensch als ganzer unsterblich (1), oder er ist gänzlich sterblich (2), oder ein Teil des Menschen ist zwar sterblich, ein anderer Teil aber, der sein Wesen, sein wahres Selbst, ausmacht, ist unsterblich (3)¹⁰. Plotins Ziel ist es, die Richtigkeit der dritten Möglichkeit zu demonstrieren.

Der Mensch ist keine einfache Wesenheit, sondern er besteht aus Körper und Seele; diese beiden unterschiedlichen Komponenten sind gesondert zu betrachten (1, 4-8). – Das Wesen des Körpers macht Plotin im ersten Kapitel deutlich (1, 8-25). Nachdem er in IV 7, 2-8⁵ geklärt hat, was die Seele *nicht* ist, läßt er in den anschließenden Kapiteln eine positive Bestimmung ihres Wesens und, darauf aufbauend, den Beweis ihrer Unsterblichkeit folgen.

⁹ F. Heinemann hat 1921 (Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System) die historische Richtigkeit der porphyrischen Ordnung der Schriften Plotins bestritten (S. 15-18). Heinemann sucht seine These durch die – richtige – Beobachtung zu stützen, daß Plotin häufiger auf bereits früher Behandeltes verweist, was aber in keiner der nach Porphyrios älteren Schriften thematisiert wurde. Damit ist die von Porphyrios angegebene Reihenfolge indessen keineswegs widerlegt, denn Plotins Verweise dürften sich auf zuvor *mündlich* Dargelegtes beziehen. Plotin schrieb ursprünglich nur für den Kreis seiner unmittelbaren Schüler, und bekanntlich hat für den Platoniker die mündliche Lehre den Primat gegenüber der schriftlichen. Plotin hatte ja bereits rund zehn Jahre lang in Rom unterrichtet, als er zu schreiben begann (Vita Plotini 3, 22-35 und 4, 9-16). – Folgerichtig gilt heute F. Heinemanns „Beweis, daß die von Porphyrios in cap. 4-6 seiner vita angegebene Reihenfolge der plotinischen Schriften keine historische ist“ (S. XI) als nicht geglückt; vielmehr geht man in der neueren Forschung davon aus, daß diese Ordnung durchaus zutreffend ist.

¹⁰ Hier und im folgenden gilt, daß ich eigene Übersetzungen oder Paraphrasen biete, dabei aber die Übersetzungen von R. Harder (bzw. die neueren Übertragungen von W. Beierwaltes) und A.H. Armstrong immer berücksichtige, an problematischen Stellen auch die von É. Bréhier, V. Cilento und M. Ficino; und bei anderen Autoren gilt entsprechendes.

I. Teil: Plotins Unsterblichkeitslehre

1. Die Argumente gegen die Körperlichkeit der Seele

§ 1: Das Wesen des Körpers

Weil jeder Körper aus Teilen zusammengesetzt ist, kann man vernünftigerweise¹¹ nicht annehmen, daß ihm beständiges Sein zukommt (IV 7, 1, 8-10). Plotin gebraucht also von Anfang an die *Einfachheit* als Kriterium für *Unvergänglichkeit*: Nur was ursprünglich ein Einfaches ist, hat nicht die Möglichkeit, sich aufzulösen, ist also wesentlich unzerstörbar. Was dagegen aus vorher getrennt für sich existierenden Elementen sekundär zusammengesetzt wurde, d.h. entstand, kann in diese Bestandteile wieder aufgelöst werden, d.h. vergehen.¹²

Daß alles Körperliche früher oder später zerfällt und dann nicht mehr das ist, was es zuvor war, lehrt schon die gewöhnliche Erfahrung, die auf Sinneswahrnehmung beruht (vgl. 1, 10-11), so daß hier ein strenger Beweis gar nicht notwendig zu sein scheint. Es läßt sich aber auch ein philosophisches Argument dafür anführen, daß dies mit Notwendigkeit so ist: Jeder Körper ist zu irgendeiner Zeit entstanden; vorher existierte er nicht. Folglich hat er die Möglichkeit in sich, nicht zu sein. Diese Möglichkeit wird irgendwann verwirklicht werden¹³, und dann wird der Körper zugrunde gehen. In dem Entstandensein ist also die Vergänglichkeit bereits unvermeidlich enthalten. Die für den Körper wesentlichen Prozesse des Entstehens und Vergehens sind nur zeitlich voneinander getrennt, hängen aber unlösbar zusammen.¹⁴ – Nur das, was unentstanden ist, hat nicht die Möglichkeit, nicht zu sein; es *ist* wesentlich.

Empedokles¹⁵, Platon¹⁶ und andere¹⁷ vertreten eine Vier-Elementen-Lehre: Sowohl der Weltkörper als auch die einzelnen Körper in ihm bestehen aus Erde, Wasser, Luft und Feuer. – So sind auch ge-

¹¹ A.H. Armstrongs Übersetzung (Bd. 4, S. 339) von „παρὰ τοῦ λόγου“ (1, 9) ist der R. Harders vorzuziehen: Es ist nicht vernünftig anzunehmen, daß etwas Zusammengesetztes als solches dauernden Bestand haben könnte; vernünftig ist dagegen der Schluß, daß sich das aus Teilen Zusammengesetzte wieder in diese Teile auflösen wird.

¹² Vgl. IV 7, 12, 12-13. Dies gilt für alles Körperliche, für die Seele aber, wie Plotin zeigen will, nicht. – Vgl. auch II 4, 6, 9: Nur das Zusammengesetzte vergeht.

¹³ Daß alles Mögliche im Verlauf der unendlich langen Zeit zur Verwirklichung gelangt, wird in diesem Gedankengang also vorausgesetzt.

¹⁴ Vgl. Arist. Phys. 204 b 33-34: Alles löst sich in das wieder auf, woraus es entstanden ist.

¹⁵ Vgl. Arist. Mph. 984 a 8-11.

¹⁶ Tim. 32 a 7 ff.; s.a. 42 e 8-9; 43 b 6 – c 5; 46 d 6-7 (die vier Elemente im Kontrast zur unsichtbaren Seele); 48 b 3-5; 49 b 1 – 50 b 5 (Die Elemente verändern sich und gehen ineinander über; ebenso Plotin IV 7, 1, 13.); 51 a 5. b 4-6; 52 d 5-6; 53 b 1 – c 5; 56 d 1 ff.; 57 c 1 ff.; 73 b 5 – c 3; 82 a 1-2; Phileb. 29 a 9-11.

mäß Plotin die Körper aus diesen vier Bestandteilen zusammengesetzt (IV 7, 2, 11), in die sie sich wieder auflösen, indem jedes Element an den Ort zurückkehrt, an dem es sich aufgrund seiner Dichte natürlicherweise befindet – das Feuer und die Luft nach oben, die Erde und das Wasser nach unten¹⁸ – und von dem es nur gewaltsam – gegen die Wirkungen der Schwerkraft oder des Auftriebs – ferngehalten werden kann.

Der Körper löst sich auf, wenn er nicht mehr mit einer Seele verbunden ist¹⁹, denn ihr verdankt er seine vorübergehende Einheit (vgl. 1, 14-15); die Seele ist das Einheitsprinzip des Körpers²⁰. Ein

¹⁷ Zur Stoa vgl. A.A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers* I, S. 275 B; II, S. 272 B (Diogenes Laertios VII 135-136); op. cit. I, S. 280 A; II, S. 277-278 A (Stobaios); op. cit. I, S. 291 C; II, S. 290 C (Alexander von Aphrodisias). – Und auch Aristoteles vertritt – für den sublunaren Bereich – eine Vier-Elementen-Theorie. Aus dem fünften Element, dem Äther, bestehen die Gestirne oberhalb der Mondsphäre (vgl. P. Moraux, *quinta essentia*, in: RE XXIV. 1, Sp. 1171-1263). Die Lehre von der *quinta essentia*, die „der Stoff der Gestirne und der Himmelssphären“ (1172; vgl. 1196-1197) ist, ist Teil der aristotelischen Kosmologie (vgl. *De caelo* 269 a 30 ff.). Bald nach Aristoteles, aber noch nicht bei Aristoteles selbst (sondern zuerst bei Herakleides Pontikos, s. 1193-1194 und J. Halfwassen, *Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen*, S. 127), gewann sie auch für die Psychologie Bedeutung: Das „Fahrzeug“ der Psyche, der *Seelenwagen*, später (außerhalb des orthodoxen Platonismus) auch die als Körper aufgefaßte Seele selbst, bestehe aus dieser Substanz (RE eb.; J. Halfwassen, op. cit., S. 125). – Eine Fünf-Elementen-Lehre ist für mehrere Vertreter der Alten Akademie (Speusipp, Xenokrates, Aristoteles sowie für den Verfasser der höchstwahrscheinlich unechten *Epinomis*) bezeugt, für Platon jedoch nicht; dieser hat die Lehre im *Timaios* allenfalls vorbereitet (RE XXIV. 1, Sp. 1184-1189; s.a. 1192-1193 und J. Halfwassen, op. cit., S. 119-128).

¹⁸ Vgl. für Feuer und Erde explizit Arist. *Phys.* 214 b 13-14; für Luft und Wasser explizit 255 b 8-9; s. ferner 208 b 11-12. 19-21; 212 a 24-28; 255 b 11-12. 13-21.

¹⁹ Das Problem, von welcher Art diese Verbindung ist, diskutiert Plotin in IV 3, 20-24: Daß die Seele den Körper umschließt, ist eine angemessenere Vorstellung als die, daß sie in ihm ist, denn indem sie ihn umschließt, gibt sie ihm Einheit und beherrscht ihn (vgl. IV 3, 9, 29-51). – Die Weltseele eint und lenkt den Weltkörper (IV 2, 2, 42-49; IV 8, 8, 13-14). – Der Körper ist in der Seele (vgl. Plat. *Tim.* 34 b 3-4; 36 d 9 – e 3) wie die Luft im Licht. Allerdings kann Plotin auch sagen, die Seele sei im Körper, vgl. I 1, 3, 1 und 4, 18; IV 8, 1, 9-11; zu stark war offensichtlich diese traditionelle Vorstellung, als daß sich Plotin ganz von ihr hätte lösen können. In beiden Fällen handelt es sich aber lediglich um Bilder, welche die Verbindung des Unkörperlichen mit dem Körperlichen nicht völlig zufriedenstellend klären können. – Vgl. dazu J. Halfwassen, *Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen*: Damit das rein geistige Seelenvermögen mit dem „Körper“ verbunden werden kann, vermitteln Platon zufolge „die beiden irrationalen Seelenteile“ zwischen ihnen (S. 114). Da aber auch diese „unkörperlich“ sind (S. 115), erschien es notwendig, noch eine Vermittlungsstufe anzunehmen, damit die Verbindung der niederen Seelenkräfte mit dem Körper einsichtig werden konnte (vgl. S. 117). Diese Stufe zwischen materieller und intellektueller Wesenheit wird später in Anlehnung an Platon mit dem „Seelenwagen“ identifiziert (eb. und ff.). – Wie aber dieses Bindeglied zwischen Seele und Körper beschaffen sein soll, bleibt problematisch; denn auch eine besonders feinstoffliche Substanz, etwa das Pneuma oder der Äther, ist doch immer stofflich – und nicht wirklich weder materiell noch immateriell. Umgekehrt dürfte auch „das Licht“ keine mittlere (dritte) Existenzweise haben, wenn man es, wie „Platon und die meisten antiken Platoniker“, für immateriell hält (vgl. S. 124). Die Schwierigkeit, wie das Intelligible mit dem Stofflichen eine Verbindung einzugehen vermag, konnte anscheinend nicht ganz befriedigend gelöst werden. – Wenn sich die Seele vom Körper getrennt hat, verbindet sie sich entweder mit einem anderen Körper oder lebt jenseits der Körperwelt im intelligiblen Kosmos. Eine Reinkarnation findet nach Platon dann statt, wenn sich der betreffende Mensch in seinem früheren Leben mehr als unbedingt notwendig den Affekten hingeeben hat statt zu versuchen, sich von körperlichen Bedürfnissen so weitgehend wie möglich zu befreien, d.h. sich zu reinigen: *Phd.* 83 d 4 – e 3. Eine völlige Abtrennung der Seele vom Körper kann dagegen durch Philosophieren gelingen: I 1, 3, 17-18.

Körper, der nicht von einer Seele geeint wurde (primär von der Seele des Kosmos, die lebendigen Körper besitzen auch eine Individualseele), der also nicht in irgendeiner Weise Einheit hat, kann – als vollkommen einheitslose Vielheit – überhaupt nicht sein: Nichts ist nämlich seiend, was nicht Eines ist²¹. Seine Einheit hat ein Körper nicht aus eigener Kraft, sondern sie ist abgeleitet, er erhält sie von etwas anderem, was seinerseits nicht wiederum Körper ist.

Alles Seiende ist – in jeweils unterschiedlich hohem Maße²² – Eines *und* Vieles zugleich²³. Beides ist für das Seiende konstitutiv²⁴. Es ist eine *geeinte* Vielheit, denn Sein setzt Einheit voraus. Dies gilt für das sinnlich wahrnehmbare Seiende ebenso wie für das psychische und das noetische Seiende. Der vollkommen einheitslose erste Stoff dagegen ist nichtseiend, ihm fehlt das Sein, und auch das absolut vielheitslose Eine selbst ist außerhalb (jenseits) des Seienden, es ist in seiner uneingeschränkten Einfachheit über das Seiende erhaben, es ist *mehr als Seiendes*.²⁵

Schon der auf das Eine (ἓν) folgende göttliche Geist hat sowohl Einheit als auch Vielheit in sich. Er enthält die Zweiheit von Denkendem (Nooun) und Gedachtem (Noeton)²⁶ bzw. die Dreiheit von Denkendem, Gedachtem und Denkakt (Noesis)²⁷ und überdies die Vielheit der Ideen²⁸. Er ist ἓν

²⁰ Vgl. VI 9, 1, 17-19: Die Seele bringt alles zur Einheit, indem sie es schafft, formt, gestaltet und zusammenordnet. – Vgl. ferner Plat. Epin. 981 b 7 - c 2: Die Seele formt und schafft, während der Körper geformt wird, entsteht und sichtbar ist.

²¹ VI 6, 13, 50-51. Ferner (V 3, 15, 11-15): Alles, was nicht Eines ist, wird durch das Eine erhalten und ist, was es ist, durch das Eine; denn wenn es nicht, obwohl es aus vielen Dingen besteht, zu einer Einheit wird, so kann man von ihm nicht sagen: „Es ist.“ Und wenn man auch von jedem einzelnen Teil sagen kann, was er ist, so kann man dies doch nur deshalb sagen, weil jeder von ihnen ein Eines und Selbes ist.

²² Den Stufen der Einheit entsprechen Stufen des Seins: Was in geringerem Maße ist, hat auch in geringerem Maße Einheit, und was in höherem Maße ist, hat in höherem Maße Einheit (VI 9, 1, 27-28). – Vgl. VI 6, 13, 25-60: Neben dem ontologischen kennt Plotin auch einen henologischen Komparativ. Nichts kann ohne Einheit und Zahl gedacht oder ausgesagt werden. Das Eine ist ursprünglicher als das Seiende und notwendige Voraussetzung des Seienden. Es bringt das Seiende erst hervor.

²³ Vgl. bereits Plat. Parm. 142 b – 145 a: Das seiende Eine ist sowohl Eines als auch Vieles. – S.a. Phileb. 16 c 7-10.

²⁴ Vgl. G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, S. 46 und F.-P. Hager, *Der Geist und das Eine*, S. 286-289. – Parmenides hatte nur *ein* Seiendes angenommen (Fr. B 8, 6). Platon, der in seiner Ontologie an die Philosophie des Eleaten anknüpft (und insbesondere die Bedeutung von „sein“ als „unveränderlich bestehen“ übernimmt), modifiziert diese in drei entscheidenden Punkten: (1.) Es gibt nicht *ein* Seiendes, sondern unvorstellbar viele Seiende. Das Eine und das Seiende sind also sorgfältig voneinander zu unterscheiden. (2.) Zwischen dem wahrhaft Seienden und dem schlechterdings Nichtseienden gibt es einen dritten Bereich, nämlich die veränderliche Wirklichkeit, die im übrigen in den verschiedenen philosophischen Teildisziplinen große Bedeutung hat, insbesondere in der Ethik. (3.) Als absolut jenseitiger Urgrund aller Realität ist das Eine-Gute anzusetzen. – Das platonische Lehrgebäude wird Plotin übernehmen, wobei er vor allem den dritten Punkt fruchtbar ausgestalten wird.

²⁵ Das einfachhin Eine („τὸ ἀπλῶς ἓν“, III 8, 10, 22) ist jenseits von allem („ἐπέκεινα πάντων“, V 1, 6, 13; ähnlich V 1, 8, 7-8; V 3, 11, 28. 13, 2-3; V 4, 2, 39-40; vgl. Plat. Rep. 509 b 8-10; s.a. G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, S. 58-60). – Das erste Eine ist das im eigentlichen Sinne Eine (V 1, 8, 25); vgl. Plat. Parm. 137 c 4 – 142 a 7. Vgl. ferner E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One”*; H.J. Krämer, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*; M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V 1. On the Three Principal Hypostases*, S. 196-198; J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, bes. S. 183 ff.

²⁶ Vgl. F.-P. Hager, *Der Geist und das Eine*, S. 256, 273 und 277.

²⁷ Op. cit., S. 249, 267, 277, 278, 294 und 299.

πολλά²⁹, Eines Vieles. Die Vielheit des Nous ist in höchstem Maße geeint; er ist das Einheitlichste, was ist. Denkendes, Gedachtes und Denkakt bzw. der denkende Geist und die Mannigfaltigkeit der von ihm gedachten Ideen sind sachlich identisch³⁰. – Weiter vom Urquell aller Einheit entfernt und somit vielheitlicher als der Geist ist dessen Erzeugnis, die Seele³¹. Sie ist Eines und Vieles, ἐν καὶ πολλά³²; durch diese Formulierung will Plotin, wie die Gesamtabfolge (Eines – Eines Vieles – Eines und Vieles – Vieles und Eines – Vieles) zeigt, die geringere Einheitlichkeit der Seele im Vergleich mit dem Geist ausdrücken. Die Psyche ist die vielheitlichste der transzendenten Wesenheiten. – Die körperbildenden Formen sind Vieles und Eines (πολλὰ καὶ ἓν)³³. Hier überwiegt der Vielheitscharakter gegenüber dem Einheitscharakter, wenn auch letzterer notwendigerweise noch vorhanden ist – die geformten, sinnlich wahrnehmbaren Körper, die nebeneinander im Raum und nacheinander in der Zeit existieren, sind immerhin ferne Abbilder des Einen. – Schließlich heißt es (eb.): Die Körper aber sind nur Vieles (πολλὰ μόνον). Dies ist nur verständlich, wenn hiermit die von den Eide noch nicht gestalteten, also die potentiellen Körper gemeint sind, das aber ist der erste Stoff (die prote Hyle), sozusagen das Sinnending, abgesehen von seinem eidetischen Aspekt. Die aktual seienden Körper können dagegen nie gänzlich ohne Einheit sein, bedürfen also dieses Aspektes, der nicht allein gestaltend, sondern vor allem auch einend wirkt (s.u.).³⁴ Die aktuellen Körper sind unter allem, was ist, am reichsten an Vielheit.

Einheit bzw. das allem Anderen Einheit verleihende Eine selbst ist ursprünglicher als das Sein und das Seiende, so daß der Grundsatz der neuplatonischen Metaphysik lautet: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend“.³⁵ Dies gilt auch für den Körper: Er ist nur einer und seiend, solange er, vermittelt

²⁸ „Der Geist ist die Vielheit der sich selber denkenden Ideen“, G. Huber, Das Sein und das Absolute, S. 46. Durch die Identifikation der Ideen mit dem Geist betont Plotin die Einheit des Ideenkosmos; vgl. op. cit., S. 48. – Zur Nous-Hypostase (im Kontrast zum menschlichen Geist) vgl. auch I 8, 2, 9-32.

²⁹ V 1, 8, 26; vgl. Plat. Parm. 142 b 1 – 155 e 3, bes. 144 e 5.

³⁰ Vgl. J. Halfwassen mit den einschlägigen Belegen: Geist und Selbstbewußtsein, bes. S. 9-11, sowie: K.-H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret, S. 37 ff.; W. Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, S. 21 ff.; K. Flasch, Die Metaphysik des Einen, S. 110 ff.; Th.A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, S. 120 ff., bes. 126-135.

³¹ V 1, 7, 36-37: Der Geist erzeugt die Seele. – Zur Abhängigkeit der Seele vom Nous, der nach Plat. Phileb. 28 c 7 und Plotin V 3, 3, 45 als König über uns herrscht und dessen Tätigkeit die Seele auf unvollkommene Weise nachahmt, s.a. K.-H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret, S. 46-59. Die Psyche – also der Mensch (s.u.) – ist „ein Bild des Geistes“ (V 1, 3, 7; W. Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, S. 50-61); vgl. V 3, 6-9 (eine Gesamtinterpretation der Schrift [49] bietet W. Beierwaltes in: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit).

³² IV 2, 2, 40. 52-53; V 1, 8, 26; vgl. Plat. Parm. 155 e 4 – 157 b 5, bes. 155 e 5. – Die Seele ist *eine* Wesenheit mit *mehreren* Vermögen: II 9, 2, 6. Sie ist geteilt und ungeteilt: IV 2, 2, 40-41; vgl. Plat. Tim. 35 a 1-4. – Vgl. auch W. Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, S. 58.

³³ IV 2, 2, 53-54.

³⁴ Auch Aristoteles kann das Wort „σῶμα“ im Sinne von „ἕλη“ verwenden (Mph. 1037 a 5-6): Es ist aber auch offensichtlich, daß die Seele die erste Wesenheit ist, *der Körper aber Stoff*.

³⁵ VI 9, 1, 1. – Zu einer eingehenden Begründung vgl. J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, S. 37 ff. – Das Eine bedarf des Seienden nicht, es ist darüber erhaben, während das Seiende umgekehrt das Eine nötig hat, um zu sein und um das zu sein, was es ist.

durch die Seele, am Einen selbst partizipiert; ohne diese Teilhabe wäre er radikale Vielheit und damit nichtig, Nichtseiendes.

Wenn sich die Körper in ihre Bestandteile aufgespalten haben und jedes der vier Elemente für sich ist, hat der Auflösungsprozeß sein Ende noch nicht erreicht. Denn selbst die sogenannten einfachen Körper (*ἀπλᾶ σώματα*) sind nicht in dem Sinne einfach, daß sie nicht mehr weiter analysiert werden könnten: Sie bestehen notwendigerweise aus Form (*μορφή*) und Stoff (*ἕλη*) (IV 7, 1, 15-17)³⁶. Die Lehre von Form und Stoff ist seit ihrer Behandlung durch Aristoteles ein klassisches philosophisches Thema, ihre Ansätze lassen sich aber über Platon bis in die Vorsokratik zurückverfolgen.³⁷

Nur durch die Verbindung von Morphe und Hyle kann ein Körper entstehen. Die rationale Formkraft ist notwendig, weil erst sie dem Stoff Einheit und damit Sein und eine bestimmte Gestalt verleiht. Sie macht den potentiellen Körper zu einem aktuellen Körper, der ohne ihre prägende Einwirkung in der bloßen Möglichkeit verbleiben müßte. – Daß auch der Stoff unabdingbar ist, macht der folgende Gedankengang einsichtig (vgl. II 4, 6, 1-8): Wenn die Elemente ineinander übergehen, indem z.B. Wasser zu Luft wird, so geschieht dies nicht in der Weise, daß das Wasser zu Nichts wird und die Luft aus dem Nichts entsteht³⁸, sondern die eine Gestalt wandelt sich in die andere, während die nacheinander verschiedene Gestalten aufnehmende Materie gleich bleibt. Sie liegt den veränderlichen Körpern als ein Beständiges zugrunde.

Der Stoff ist an sich völlig ungeformt, gestaltlos³⁹, unbestimmt⁴⁰, passiv, ohne Wirkung, frei von Qualitäten⁴¹, nur der Möglichkeit nach seiend⁴² und weder sinnlich noch geistig erkennbar⁴³; erst

³⁶ Vgl. V 9, 3, 17-20: Der menschliche Körper kann in die vier Elemente aufgelöst werden und jedes Element in Materie und Form.

³⁷ Vgl. C. v. Bormann, W. Franzen, A. Krapiec, L. Oeing-Hanhoff, Form und Materie (Stoff), in: HWPh, Bd. 2, Sp. 977-1030, bes. 977-986: Seit Aristoteles sind die Begriffe Morphe (oder Eidos) und Hyle Termini technici. Die Hyle ist das Zugrundeliegende (*ὑποκείμενον*), an dem sich alle Veränderungen vollziehen, das aber selbst unverändert bleibt (Phys. 189 b 1; 190 a 14-15; b 25). Stoff und Form entstehen und vergehen nicht (Mph. 1069 b 35-36; 1033 a 28-29, b 5-6; 1042 a 29 ff.; Phys. 192 a 25 ff.). Die veränderlichen Dinge sind aus Form und Stoff zusammengesetzt (Phys. 190 b 11); keiner der Bestandteile kann nach Aristoteles für sich existieren. – Für die antiken Denker nach Aristoteles blieb die Lehre des Stagiriten von Form und Materie grundlegend; sie erfuhr jedoch in Teilen Weiterentwicklungen, Differenzierungen und Modifikationen oder erschien in abweichenden Zusammenhängen (Sp. 985).

³⁸ Aus vollkommen Nichtseiendem kann gar nichts entstehen, vgl. Arist. Phys. 191 b 13-14.

³⁹ Vgl. III 6, 7, 27-29.

⁴⁰ Vgl. II 4, 10, 3-5; 11, 36-37. 40; 2, 2-3 und öfter; Arist. Phys. 209 b 9; Mph. 1037 a 27; vgl. P.P. Matter, Zum Einfluß des platonischen „Timaios“ auf das Denken Plotins, S. 201. – Die Hyle ist zwar unbestimmt, kann aber gerade deshalb zu allem bestimmt werden, vgl. II 4, 11, 29-32. 36-43; sie ist von sich her das Unbegrenzte (15, 7-10. 17-18. 33-37).

⁴¹ Vgl. P.P. Matter a.a.O. sowie II 4, bes. Kap. 8-15: Die Materie ist an sich ohne Qualitäten („ἄποιος“, 8, 1; s.a. Kap. 13), folglich nicht Körper („μὴ σῶμα“, 8, 2; ähnlich 9, 4-5: „ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ἕλη.“); sie hat auch keine Gestalt („οὐδὲ σχῆμα“, 8, 10; s.a. 10, 22-23. 26-28; „οὐ μορφή (...) μὴδ' εἶδος τι“, 13, 24) noch Größe („οὐδὲ μέγεθος“, 8, 11; s.a. 10, 1 und 13, 25-26).

⁴² Die Materie *ist* (sc. als prote Hyle) nicht wirklich (III 6, 7, 2-3). Man kann nur via negationis sinnvoll von ihr sprechen. – Die Materie ist aber nicht in dem Sinne schlechthin nichtseiend, daß sie niemals ins Sein treten könnte, sondern

wenn er durch die schöpferische Aktivität des Formprinzips⁴⁴ in bestimmter Weise gestaltet (geordnet) wurde, wenn sich also die Form mit dem Stoff verbunden hat, ist er in Wirklichkeit seiend und erkennbar.⁴⁵ Anders als das gestaltende Prinzip kann das passiv Zugrundeliegende bei der Entstehung des Sinnenfälligen nicht gleichsam die Initiative ergreifen, d.h. die Materie kann sich nicht selbst gestalten und ist daher vom Formprinzip existentiell abhängig. Ohne die Wirkungskraft dieses (unkörperlichen) Prinzips können also niemals Körper entstehen. Die Dynamis der Hyle besteht darin, daß sie jede Gestalt aufnehmen kann, da sie an sich überhaupt keine Gestalt hat. Weil sie selber nicht ist, kann sie – durch die Gestaltungskraft des Eidos – alles werden.⁴⁶

Die Morphe gibt der an sich radikal vielheitlichen, chaotischen Hyle Einheit und damit Sein; erst als seiende hat die Hyle eine bestimmte Gestalt. Der geformte Stoff ist Körper und kann als das erkannt werden, was er jeweils ist. Realiter ist die Materie allerdings immer gestaltet und bildet mit der Form einen Körper⁴⁷. – Nur das Formprinzip kann selbständig existieren, der Stoff ist von ihm ontologisch abhängig. Daraus folgt, daß bei einer Trennung von Morphe und Hyle letztere sofort zu Nichts wird.

Wenn also (1.) die Elementarkörper nicht wirklich einfach und unteilbar sind, weil sie aus zwei Komponenten bestehen, (2.) die Morphe eine unkörperliche Wesenheit ist und (3.) die Hyle für sich genommen nicht seiend ist, dann folgt daraus offensichtlich, daß alle wirklichen Körper zusammengesetzt⁴⁸ und mithin auflösbar (vergänglich) sind. Es gibt keinen Körper, der nicht aus vorgängigen Teilen bestünde; also ist kein Körper unzerstörbar.⁴⁹ Damit scheidet die erste der drei eingangs genannten Denkmöglichkeiten aus: Der Mensch ist, soweit er aus Seele und Körper besteht, nicht insgesamt unsterblich.

sie ist als *Materia prima* der Möglichkeit nach seiend. Ist sie nicht mehr nur reiner Stoff, sondern *Materia signata*, so ist sie wirklich. Wirklich seiend ist die Materie also nur in Verbindung mit einem Eidos, d.h. als ein Element des Körpers. Selbständiges Sein ist ihr nicht möglich.

⁴³ Vgl. Arist. Mph. 1036 a 8-9.

⁴⁴ Vgl. III 6, 19, 24-25.

⁴⁵ Vgl. Arist. Mph. 1029 a 20-21 (Die Materie ist das, was an sich weder als etwas noch als ein Quantitatives noch durch irgendeine andere Bestimmung bezeichnet wird, durch die das Seiende bestimmt ist.); 24-25 (Das Letzte ist an sich weder ein bestimmtes Was noch ein Quantitatives noch irgendetwas anderes.); 27-30 (Selbständige Abtrennbarkeit und individuelle Bestimmtheit scheint am meisten der Ousia zuzukommen, so daß die Form und das aus beiden (d.h. aus Form und Materie) Bestehende eher Ousia zu sein scheint als die Materie.). S.a. Mph. 1069 a 30 – b 20; Phys. 190 a 31 – 192 a 22. 31-32; 201 a 10 – b 5; 210 a 10-11; 251 a 10. – Die Materie ist *δυνάμει ὄν*: Mph. 1045 b 35 – 1046 a 11; 1048 a 25 – b 4; 1050 a 10; 1071 a 12; ferner 1042 a 27-28 und b 9-11 sowie De an. 412 a 9.

⁴⁶ Die Materie ist als das Nichtseiende das erste und an sich Schlechte (I 8, 3). Dieses Schlechte ist Maßlosigkeit, Unbegrenztheit, Gestaltlosigkeit, immer währende Bedürftigkeit, immer unbestimmt, niemals ruhend, jeder Einwirkung ausgesetzt, nie zu ersättigen und vollständige Armut (eb. 12-16). Die Materie ist der Grund alles anderen Schlechten (I 8, 4 ff.). – Vgl. I 6, 2, 13-18.

⁴⁷ II 4, 5, 2-6.

⁴⁸ Vgl. IV 7, 2, 2.

⁴⁹ Vgl. D.J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, S. 34; ders., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, S. 22-23: Als Zusammengesetztes tendiert der Körper von Natur zur Auflösung.

Das in IV 7, 1, 8-19 für die Argumentation herangezogene Wesensmerkmal aller Körper ist ihr relativer *Mangel an Einfachheit*, aus dem unmittelbar ihre Teilbarkeit und Vergänglichkeit folgt. Die Körper haben als solche immer eine bestimmte Größe und können in kleinere Stücke geteilt werden und auf diese Weise zugrunde gehen (vgl. 1, 17-19).⁵⁰

Gibt es also etwas, was infolge seiner Einfachheit unzerstörbar und unvergänglich ist, so muß dies von allem Körperlichen wesentlich verschieden sein. Plotin muß daher im folgenden vor der Unsterblichkeit der Seele ihre Unkörperlichkeit zeigen (2, 1 ff.). – Zuvor ist noch zu fragen, ob Plotin der Auffassung ist, daß der Mensch das Kompositum aus Seele und Körper ist oder daß die Seele allein sein Wesen ausmacht (1, 20-25).

§ 2: Das wahre Selbst des Menschen

Einerseits scheint der Mensch aus Seele und Körper zu bestehen (1, 5)⁵¹, andererseits kann Plotin aber gleich darauf (1, 6-7; s.a. bereits 1, 2-3) formulieren, der Körper sei *unser Werkzeug*⁵² in der Sinnenwelt (also etwas, ohne das *wir* durchaus leben können und das mitunter sogar hinderlich sein kann⁵³) oder auf irgendeine andere Weise *mit uns verbunden*. Dies deutet darauf hin, daß der Körper nach Plotin nicht wesentlich zum Menschen gehört. Das Wesen, das wahre Selbst des Menschen, ist vielmehr die Seele – und keineswegs die auflösbare Ganzheit von Seele und Körper.⁵⁴ Dies wird am Ende des Kapitels (1, 20-25) ausdrücklich bestätigt: Das Selbst des Menschen ist die Seele.⁵⁵

⁵⁰ Zur wesentlichen Teilbarkeit der Körper vgl. auch IV 2, 1, 11 ff.

⁵¹ Vgl. I 1, 3, 2-3; Plat. Phdr. 246 c 5; Arist. EN 1154 b 21-31, 1177 b 28-29, 1178 a 20; Mph. 1037 a 5-6: Der Mensch bzw. das Lebewesen besteht aus beidem, Seele und Körper; vgl. 1043 a 34 – b 4.

⁵² Vgl. 1, 21. 24; I 1, 3, 3; VI 7, 4, 9-10. 5, 23-24; Plat. Alkib. I 129 e 3 – 130 a 2; vgl. auch Phd. 79 c 2-5 und Tim. 44 d 8 ff. – Ob der *Große Alkibiades* von Platon oder von einem anderen Platoniker verfaßt wurde, ist bis heute umstritten; vgl. K. Bormann, Platon, S. 12 und, entschiedener, G. O'Daly, Plotinus' Philosophy of the Self, S. 10-11, 14 einerseits und W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, S. 81-82, Anm. 9 andererseits. Sicher ist, daß die Neuplatoniker diesen Dialog für echt hielten (s. W. Beierwaltes a.a.O.; zu Proklos vgl. G. O'Daly, op. cit., S. 19) und daß er echt platonische Gedanken enthält.

⁵³ Vgl. IV 8, 2, 42-48.

⁵⁴ Vgl. Phd. 115 c 4 – 116 a 1: Der wahre Sokrates ist seine Seele. – Alkib. I 129 d 13 – 131 a 4, bes. 130 c 5-7 (und dazu G. O'Daly, op. cit., S. 10).

⁵⁵ Auch I 1, 10, 5-7 erwägt Plotin die Alternativen, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht oder letztere allein sein Wesen ausmacht, und kommt zu dem gleichen Ergebnis: Der wahre Mensch ist die vom Körper gereinigte Seele. – Dabei vollzieht sich die Katharsis in zwei Schritten: Zunächst löst sich die gesamte dreiteilige Menschenseele vom Körper, und danach kommt es zur Trennung des Logistikon von den beiden vernunftlosen Seelenvermögen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Körperlichen aufweisen und insofern der Vernunftseele fremd sind (vgl. I 1, 12, 6-39 und Plat. Rep. 611 b 1 – 612 a 6). – Vgl. ferner IV 8, 1, 1-11. – Zur Bedeutung des Begriffes „Selbst“ bei Plotin vgl. die grundlegende Arbeit von G. O'Daly: Plotinus' Philosophy of the Self. Zu IV 7 s. bes. S. 21 (weitere Stellen s. S. 118). In späteren Abhandlungen (s. S. 21-51) läßt sich nach O'Daly eine gewisse Entwicklung in der plotinischen Konzeption beobachten (S. 20). Dies sollte aber nicht überbewertet werden: Plotin setzt, in Abhängigkeit vom jeweiligen Zusam-

Wenn der Mensch also streng genommen mit der Seele gleichzusetzen ist⁵⁶, so muß die philosophische Aufmerksamkeit primär auf diese gerichtet sein. Man kann zwar auch die temporäre Verbindung von Seele und Körper als „Mensch“ bezeichnen, muß sich dann aber deutlich machen, daß der materielle Bestandteil dem wahren Selbst gegenüber nicht gleichrangig, sondern ein untergeordneter, einseitig abhängiger Zusatz ist.⁵⁷

Schließlich geht Plotin aber noch einen Schritt weiter und identifiziert den Menschen mit dem rationalen Seelenvermögen: In Anlehnung an Platons Bild vom „Seelentier“⁵⁸ läßt sich sagen, daß nur das Logistikon für den Menschen charakteristisch ist, während das Thymoeides und das Epithymetikon auch Tieren eigene Seelenkräfte sind⁵⁹. So hat der Mensch seine glücklichste Lebensform erst erreicht, wenn er sich der irrationalen Strebungen entledigt hat und wahrhaft einfach geworden ist.

Daß der Mensch sich selbst bzw. sein Selbst erkennen solle, forderte schon die Inschrift des Delphischen Orakels⁶⁰. Die Frage, was der Mensch sei, hält Porphyrios für so elementar, daß er die spät entstandene Schrift Plotins, in der sie nach einer Art Selbstanalyse⁶¹ beantwortet wird, an den Anfang der Enneaden stellt.⁶² Die Erkenntnis des Selbst steht gemäß Proklos notwendigerweise am Beginn aller philosophischen Tätigkeit, ja sie ist „das *durchhaltende Prinzip* des Philosophierens“.⁶³ Aus neuplatonischer Sicht erkennt sich der Mensch folglich selbst als denkende Substanz.

Für unser Thema ist in erster Linie die Einsicht wichtig, daß dem intellektuellen Vermögen des Menschen seine anderen, mit der Sinnlichkeit verbundenen Fähigkeiten untergeordnet und insofern nicht im engeren Sinne wesensbestimmend für ihn sind. Das menschliche Selbst ist die Seele oder genauer das Noushafte (Göttliche) in ihr, die idealiter rein für sich existierende Denkseele.⁶⁴ Wer dies verstanden hat, vermag auch einzusehen, daß der Mensch „auf das Gute, Gerechte und Schö-

menhang, unterschiedliche Akzente; grundsätzliche Überzeugungen bezüglich des Selbst sind aber durchaus konstant. – Auch Kleantes identifiziert den Menschen mit der Seele (SVF I 538); freilich ist für ihn die Psyche das Pneuma und damit materieller Natur (vgl. G. O’Daly, op. cit., S. 15); hierzu ausführlicher unten.

⁵⁶ Vgl. auch III 4, 3, 22-27, bes. 22: Jeder von uns ist *eine geistige Welt*.

⁵⁷ Vgl. IV 4, 18, 11-19.

⁵⁸ Rep. 588 c – 592 b.

⁵⁹ I 1, 7, 18-24.

⁶⁰ Vgl. VI 7, 41, 22-25 und IV 3, 1, 8-9; R. Harder, Plotins Schriften Vb, S. 368-369; G. O’Daly, op. cit., bietet S. 11-19 eine Doxographie zum *Gnothi sauton* (Heraklit, Sokrates u.a.: S. 12; Xenophon: S. 12-13; Platon: S. 13-14; Aristoteles: S. 13-15; Stoa: S. 15; Cicero: S. 15-16; Marc Aurel: S. 16; Alexander Aphrodisiensis: S. 16-17; Porphyrios: S. 17-18; Proklos und Olympiodor: S. 18-19); s.a. W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, S. 75-93.

⁶¹ Vgl. G. O’Daly, op. cit., S. 8-9.

⁶² Vgl. eb., S. 17 und 18.

⁶³ W. Beierwaltes, op. cit., S. 76 und 93.

⁶⁴ Vgl. eb., S. 81. – Der Mensch ist also zwar nicht reiner Geist und auch nicht Gott, aber er ist geistartig und gottähnlich; in gewissem Sinne sind die Hypostasen, denen er sein Sein und Wesen verdankt, in ihm gegenwärtig (V 1, 10); vgl. auch I 6, 9, 30-34; dazu Plat. Rep. 508 b 3 und 509 a 1.

ne⁶⁵, also das Prinzip, dem sein wahres Selbst ähnlich ist, gerichtet sein muß, um sich selbst – erkennend und vernunftgemäß handelnd – zu verwirklichen und dadurch glücklich zu werden. „Selbstverwirklichung“ bedeutet für den Menschen, der sich selbst recht versteht, nichts anderes als: Vergeistigung (die Etablierung der Nookratie in der Seele); und hiermit kann keine egozentrische und einsame Glückssuche gemeint sein, denn ob die Realisierung des eigenen Wesens gelingt, zeigt sich nicht zuletzt in dem der Geistnatur entsprechenden Handeln, das auf eine Außenwelt angewiesen ist und mit ihr in Wechselwirkung steht.⁶⁶

Der Mensch, der seine wahre Natur, den geistigen Kern seiner Persönlichkeit, noch nicht erkannt oder wieder vergessen hat, hält die phänomenale Realität für die eigentliche Wirklichkeit und begehrt, von seinem intelligiblen Ursprung abgewandt und weit entfernt, alles sinnlich Schöne; eine Umwendung von den Erscheinungen zur noumenalen Realität und eine damit einhergehende Reinigung von den körperlichen Bedürfnissen, eine allmähliche Lösung aus der Verstrickung ins Sinnliche, ermöglichen es dem Menschen, sich seines eigenen Wesens und Wertes sowie andererseits der relativen Wertlosigkeit des zuvor Begehrten, das in seiner Existenz vom seelischen Sein abhängt, bewußt zu werden – also sich selbst, seine transzendente Arche und die eigene Stellung im Kosmos zu erkennen – und daraus die Konsequenz zu ziehen, nunmehr ein von der Vernunft beherrschtes Leben zu führen⁶⁷. Eine Hinwendung zum Geistigen bedeutet also für den Menschen stets auch ein verweilendes Betrachten der eigenen Innerlichkeit.

⁶⁵ Op. cit., S. 83; s.a. S. 87. – Vgl. ganz ähnlich Arist. EN X 7, bes. 1177 a 19-20: Die Vernunft (der Nous) ist unser vortrefflichstes Vermögen. b 19-26: Die Tätigkeit der Vernunft ermöglicht und ist selbst die menschliche Glückseligkeit (Eudaimonia). b 30-31: Wenn die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, dann ist auch die Lebensweise gemäß der Vernunft im Vergleich mit der menschlichen Lebensweise göttlich. b 31-34: Diese göttliche Lebensweise sollen wir als Menschen nach Möglichkeit zum Vorbild nehmen (vgl. Plat. Theait. 176 b 1). 1177 b 34 – 1178 a 3 (vgl. nochmals Plat. Rep. 588 d 3-5, aber auch 442 c 5-8): Der vernünftige Seelenteil ist zwar an Umfang klein, übertrifft aber dennoch alles andere an Wirkungskraft und Werthaftigkeit bei weitem. *Und dies dürfte unser wahres Selbst sein, da es offensichtlich unser bestimmender und vortrefflichster Teil ist.* a 5-8: Was einem Wesen eigentümlich ist, ist für dieses Wesen auch von Natur das Beste und Lustvollste; *für den Menschen ist dies die Lebensweise gemäß der Vernunft, da die Vernunft offensichtlich am meisten der Mensch ist.* Also ist diese Lebensweise auch die glücklichste. – Vgl. auch 1178 b 7-8: Die vollkommene Glückseligkeit besteht in einer Denktätigkeit. – 1166 a 16-17: *Das denkende Seelenvermögen (Dianoetikon) gilt als das eigentliche Selbst des Menschen* (vgl. Plat. Rep. 443 d 1). 1168 b 35: *Die Vernunft gilt als der eigentliche Mensch.* (Vgl. G. O’Daly, op. cit., S. 14-15.) – S.a. W. Beierwaltes, op. cit., S. 88-89 (Alexander von Aphrodisias als wichtiges Vermittlungsglied zwischen Platon und Aristoteles einerseits und Plotin andererseits; vgl. schon G. O’Daly, op. cit., S. 16-17 mit Anm. 62). – Zu nachplotinischen Aufnahmen vgl. W. Beierwaltes, eb. S. 91-93: Porphyrios: Glückseligkeit setzt die in der Seele verwirklichte Weisheit voraus und diese die Erkenntnis unseres Selbst.

⁶⁶ Vgl. die Pflichten derjenigen, die gemäß Platon ihre menschlichen Möglichkeiten am vollkommensten aktualisiert haben, in *Politeia* VII.

⁶⁷ Vgl. V 1, 1-2. Vgl. hierzu bes. den II. Hauptteil der vorliegenden Arbeit. – Der Locus classicus ist Plat. Rep. 514 a – 517 a mit der anschließenden Selbstausslegung Platons.