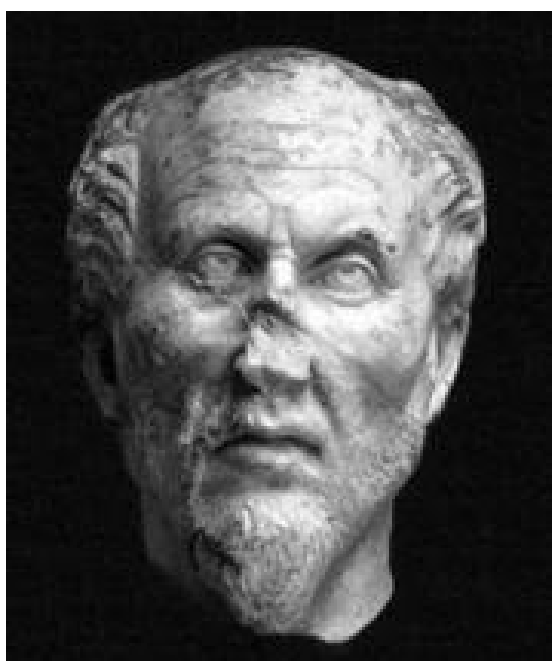


Joachim Stiller

Die Seele bei Plotin

Materialien zur Seelenlehre
von Plotin



Alle Rechte vorbehalten

Die Seele bei Plotin

Ich lasse nun einen kurzen Abschnitt aus dem Werk „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“ von Hans Joachim Störig folgen (S.228-229):

„Obwohl die Historiker drei Perioden in Plotins Entwicklung unterscheiden, kann man das Kernstück seiner Lehre wie folgt beschreiben:

„Was war es doch, was die Seelen veranlasste, Gottes, ihres Vaters, zu vergessen und ihn, an dem sie Anteil haben und dem sie ganz angehören, und mit ihm sich selbst nicht mehr zu kennen? – Der Anfang des Unheils für sie war die Überlegung und der Werdedrang und der erste Zwiespalt und der Wille, sich selbst anzugehören. Und indem sie ihre Lust hatten an dieser Eigenmächtigkeit und sich immer mehr dem selbstischen Triebe hingaben, liefern sie den entgegengesetzten Weg, machten den Abfall immer größer und vergaßen, dass sie selbst von dorthier stammen, Kindern vergleichbar, welche, früh ihrer Väter beraubt und lange entfernt von ihnen auferzogen, sich selbst erniedrigten, ein Fremdes verehrten, alles andere mehr als sich selbst hochhielten und dem Fremden mit staunender Bewunderung anhängen, brachen sie sich so arg wie möglich los und verachteten das, wovon sie sich abgewandt hatten. – Darum muss eine zweifache Rede ergehen an die, welche in dieser Lage sich befinden, ob es wohl gelingen möchte, sie zu bekehren zu dem Entgegengesetzten und Ursprünglichen und sie emporzuführen zu dem Höchsten und Einem und Ersten...“ (Enneaden V, 1.1.)

Diese Einleitungssätze aus der fünften Enneade lassen deutlich den oben schon angedeuteten Grundgedanken erkennen, der übrigens der Lehre des Philon von Alexandria verwandt und auch von diesem beeinflusst ist. Das Eine, das Erste, das Ewige, das Höchste, das Gute, das Übergute, oder wie immer Plotin das göttliche Wesen benennt, steht ihm, noch schroffer, als bei Philon, jenseits aller Gegensätze und aller Fasslichkeit. Nicht nur – wie bei jenem – würde es seiner Würde widersprechen, wenn es mit der Materie in unmittelbare Berührung träte – es ist überhaupt unvorstellbar, dass es jeweils etwas begehren oder tun könnte, denn es ist in sich vollendet und ruhend. Das heißt, die Welt kann nicht durch einen Willensakt sein. Wie aber dann? Das höchste Wesen „strömte gleichsam über und seine Überfülle schaffte das andere“. Wie die Sonne (so glaubt man) Wärme ausstrahlt, ohne dadurch von ihrer Substanz etwas zu verlieren, so strahlt das höchste Wesen, als einen Abglanz oder Schatten seiner selbst gleichsam, alles Bestehende aus.

Diese Ausstrahlung (*Emanation*) geschieht stufenweise. Es gibt eine Rangordnung der verschiedenen Seinssphären je nach ihrer Nähe zu Gott. Die erste Ausstrahlung – aber nicht in zeitlicher Folge, sondern nur dem Range nach, alles ist ein zeitloser Prozess – ist der *Geist*. Der göttliche Geist ist also – wie bei Philo – nicht Gott selbst. Dieser steht noch jenseits von ihm. Der Geist ist der Inbegriff aller im Sinne Platons verstandenen Ideen. Die nächste Ausstrahlung ist die *Weltseele*, die Welt des Psychischen. Zwischen dieser und der Welt der *Materie*, die als die unvollkommenste, von Gott am weitesten entfernte Erscheinungsform des Göttlichen, ja als das schlechthin Finstere und Böse hingestellt wird, stehen als weitere Zwischenglieder die Einzelseelen.

Das Verhältnis der individuellen Seele zur Weltseele beschreibt Plotin in einer Weise, die sehr an die indische Brahman-Atman-Lehre erinnert. Er sagt nämlich, dass die *ganze* Weltseele in jeder Einzelseele gegenwärtig sei. Jede trägt gleichsam das ganze All in sich. „Darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, dass sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, dass sie es war, welche die Sonne und diesen großen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet

und bewegt und beseelt.“ (Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, S.228-229)

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland (S.43-58)
- Plotin: Enneaden
- Susanne Möbuß: Plotin zur Einführung
- Jens Halfwasser: Plotin und die Neuplatoniker

Joachim Stiller

Münster, 2013

Clemens Zintzen: Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre

1. Einordnung des Neuplatonismus in die Geschichte der Philosophie

„Im Jahre 385 v. Chr. gründete Platon im Hain des athenischen Lokalheros Akademos seine Schule, die wie andere philosophische Richtungen der Griechen ihren Namen eben von dem Ort der Zusammenkünfte haben sollte: die Akademie. Die Schule Platons hat Bestand gehabt bis zur Schließung durch den Kaiser Justinian im Jahre 529 n. Chr.; ihre Wirkung blieb lebendig in der Patristik, im Mittelalter bis in die Renaissance. Augustinus und Marsilio Ficino haben beide aus dem überkommenen Gut platonischer und nachplatonischer Lehren zusammen mit christlichem Dogma eine eigene Philosophie geschaffen. In den Jahrhunderten nach Platons Tod erfuhr seine Lehre manche Veränderung. Andere philosophische Schulen traten in Konkurrenz zu ihr, bis schließlich im 1. Jahrhundert v. Chr. eine Belebung dieser Lehre einsetzte, und die hellenistischen Philosopheme zugunsten der Philosophie Platons zurückgedrängt oder von ihr absorbiert wurden. Die Texterzeugnisse für den Platonismus zwischen der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. und dem Auftreten Plotins (204-270 n. Chr.) sind spärlich; dennoch kann man in Umrissen erkennen, wie nach Antiochos von Askalon (geb. um 120 v. Chr.), der die Lehre vertrat, Platon, Aristoteles und die Stoa befänden sich im Grunde in Übereinstimmung, die Lehre Platons sich entwickelt hätte. Die wichtigsten Namen der Folgezeit, die wir den "Mittelplatonismus" nennen, sind Gaios, Attikos und Albinos. Philosophieren besteht in dieser Zeit vor allem darin, die eigene Spekulation mit Platon zu belegen; dies hatte eine ausgedehnte Kommentierungstätigkeit zur Folge. Solcher Regress auf Platon fand auch dann statt, wenn die eigene Meinung von der des Schulgründers abwich. Proklos berichtet in seinem Timaioskommentar, Gaios und Albinos hätten bei Platon eine doppelte Darstellungsweise "entdeckt". Danach hätte Platon entweder in direkter Weise "wissenschaftlich" gesprochen, oder aber "im Bild". Durch solche allegorisierende Methode wurde es möglich, alle eigenen Dogmen auf irgendeine Weise in

Platons Worten angedeutet im Bilde wiederzufinden und so mit dessen Autorität zu belegen. Eine zweite Quelle des Mittelplatonismus war die durch Antiochus von Askalon schon eingeschlagene Richtung, neben den Schriften Platons auch die des Aristoteles und der Stoa zu berücksichtigen. Freilich blieb dieses Verfahren nicht unumstritten. So wandte sich Attikos in einer eigenen Schrift gegen eine Platonexegese, welche aristotelische Schriften zur Erklärung herbeizog; deutlich lassen sich so eklektische und orthodoxe Mittelplatoniker voneinander scheiden. Thematisch war die zentrale Frage dieser Philosophie, den Aufbau der Welt zu erklären, die Stellung des höchsten göttlichen Wesens zu umreißen, und die Stellung des Menschen innerhalb dieser Welt sowie sein Lebensziel zu bedenken. Theologie und Kosmologie waren die Hauptziele dieser Philosophen, erst in zweiter Linie kam die Psychologie hinzu. Alle diese Fragestellungen konnte man erläutern an der Kommentierung des platonischen Timaios und des Phaidros. So sind diese beiden Dialoge zusammen mit Platons "Staat" die entscheidende Grundlage für diese Zeit, und sie sollten es bleiben für Plotin wie für alle nachfolgenden Neuplatoniker.

Mit Plotin und schon vorher bei Numenius von Aquameia (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) trat die Psychologie stärker in den Vordergrund. Unter Psychologie verstand man zu dieser Zeit nicht die Lehre von Verhaltensweisen des Menschen und seiner inneren Konstitution; ihr Gegenstand zu dieser Zeit war die Stellung der Seele im intelligiblen Kosmos und ihre Relation zu Geist und Materie. In Plotin kann man den nach Platon und Aristoteles spekulativsten Philosophen sehen; sicher hat auch er nicht voraussetzungslos und nicht ohne Anschluss an die Tradition platonischen Gedankengutes seine Philosophie entwickelt, aber er ragt aus der Flut dieser Zeit heraus, weil er mit Konsequenz ein ontologisches Gebäude errichtete, in dem er Gott, dem Menschen und der Welt jeweils ihren Platz zuwies. Das System Plotins war geprägt durch eine Hierarchie des Seienden, welche im "Einen" gipfelte. Da Plotin das Eine mit Gott gleichsetzte, wurde Philosophie zur Theologie. Sie zeigte dies, indem die philosophische Lehre sich jetzt manchmal sogar volkstümlichen Lehren, welche von praktischer Religiosität geprägt waren, öffnete. Daher ist bei Plotin der Einfluss des Pythagoras, der sogenannten orphischen Lehren und der caldäischen Orakel festzustellen. Alle Plotin nachfolgenden akademischen Philosophen haben seinen Grundansatz und die religiöse Färbung dieser Philosophie aufgenommen, so dass diese Kennzeichen erhalten geblieben sind. Die Epoche solcher Erneuerung des Platonismus nenne wir "Neuplatonismus", er reicht von Plotin über Porphyrios (243- ca. 305 n. Chr.), Jamblichos (gest. 326 n. Chr.) bis zu Proklos (412-485 n. Chr.) und Damaskios, dem letzten Scholarchen der Athenischen Schule (geb. um 458 n. Chr.). Freilich darf man über diese drei Jahrhunderte hinweg die Philosophie des Neuplatonismus nicht als einen monolithischen Block vorstellen. Abgesehen von den Epikureern hat jede antike philosophische Schule innerhalb ihrer historischen Entwicklung gravierende dogmatische Veränderungen erlebt. Schon Plotin hatte in vielfältigen Überlegungen und philosophischen Diskursen immer wieder versucht die zentrale Frage dieser Philosophie nach dem Einen und dem Vielen zu klären und zu erläutern. Seine Nachfolger haben alle an der Modifizierung und Ausgestaltung der Lehre des großen Vorgängers gearbeitet, ohne jedoch das Grundschema dieser Ontologie in Frage zu stellen: die Hierarchie des Seins, die vom höchsten Einen bis zur untersten Materie reicht.

Beginnend mit Plotin zeigt der Neuplatonismus gegenüber seinen Vorgängern zwei charakteristische Akzente. Zunächst ist in der Ontologie Platons Lehre vom höchsten Guten weiterentwickelt worden zu einer Art Hypertranszendenz. Die entscheidende Frage, um die Plotins Denken immer wieder kreist, ist, wie dieses so weit in die Transzendenz hineingeschobene Eine sich zu einem Vielen in der Welt entfalten kann, ohne dadurch eine Minderung seines Wesens zu erfahren. Hier stellt auch Plotins Lehre von der Weltseele den Versuch dar, eine Vermittlung möglich zu machen. Die zweite typische Entwicklung des Neuplatonismus vollzieht sich im soteriologischen Bereich; hier wird die Frage gestellt, wie er Mensch, der ja in die körperliche Welt abgesunken ist, gerettet werden kann, indem er zu

seinem Ausgangsort, dem intelligiblen Bereich, wieder zurückfindet. Der Mensch ist das einzige intelligente Wesen, welches die Möglichkeit hat sich nach oben oder unten zu bewegen. Dieser Richtungsbestimmung dient die Philosophie Plotins und seiner Nachfolger ganz entschieden. Die Seelenlehre hat darin einen besonderen Platz der Vermittlung. Die Seelenlehre Plotins und seiner Nachfolger lässt sich nicht verstehen, ohne dass man die Ontologie seiner Philosophie begreift. So soll, beginnend mit Plotin, zuerst eine kurze Erläuterung dieses philosophischen Systems gegeben werden; auf diesem Hintergrund sollen dann die jeweiligen Lehren von der Seele dargestellt werden.“

2. Plotin

Die Stellung der Seele in der Ontologie Plotins

„Die von Platon in seinen Schriften so deutlich herausgestellte Trennung zwischen der wahrnehmbaren Welt und einem darüber stehenden geistigen Kosmos hat auch Plotin wie alle Platoniker zu einem Grundstein seiner Philosophie gemacht. Intelligible und wahrnehmbare Welt sind voneinander getrennt, aber dennoch wieder soweit ineinander verzahnt, dass z.B. das vollkommen Schöne im sinnlichen Bereich als eine Offenbarung des vollendeten Guten verstanden werden kann. Kennzeichen der Seienden, das sich im geistigen Raum befindet, ist seine Unvergänglichkeit und die Tatsache, dass es seine Vollkommenheit von sich aus besitzt, während alles im Bereich der wahrnehmbaren Welt sich befindende fließt und sich in ständiger Veränderung zeigt. Als die Spitze des intelligiblen oder noetischen Kosmos hat Plotin ein noch selbst das Sein transzendierendes erstes Prinzip angesehen, welches er das Eine nannte. Ein Hauptproblem dieses Denkansatzes besteht darin, wie das Eine aus seiner Verkapselung heraustreten kann, ohne doch an Substanz zu verlieren, wenn es sich zu einem Vielen hinbewegt. Anders ausgedrückt: Wie kann die intelligente Welt sich der wahrnehmbaren Welt zuwenden, ohne durch solche Hinwendung an das rangmäßige Niedrigere an Wert zu verlieren. Der in der Anlage dieser Philosophie mögliche polarisierte Dualismus zweier Welten musste überwunden werden. Plotins Lehre von der Emanation hat hier eine Verbindung geschaffen, welche den isolierten Dualismus vermeidet und Kontinuität in dieses Weltgebäude hineinbringt. So fließt das Eine sozusagen über und lässt aus sich die unteren Stufen innerhalb der intelligiblen Welt entstehen. Aus dem Einen stammt nach ihm der Geist (Nous), und aus dem Nous stammt die Weltseele.

Die Einzelseelen sind Formen, in denen sich die Weltseele darstellt, wenn sie in Verbindung mit dem wahrnehmbaren Kosmos tritt. Durch solche Emanation wird ein Kontinuum geschaffen, das sich vom Einen über den Nous und die Weltseele bis in den Bereich der Materie erstreckt. Andererseits kann so das Sinnliche auch noch als eine Offenbarung des vollendeten Guten im noetischen Bereich gesehen werden. So ergibt sich für Plotin eine Hypostasenreihe: das Eine, der Geist, die Weltseele.

In seiner Schrift "Über die drei ursprünglichen Wesenheiten" (V 1 [10] 8,23) hat Plotin diese drei Hypostasen geschildert, und sie vor allem auf Platon zurückgeführt: "Da spricht der Parmenides bei Platon genauer; er scheidet voneinander das Erste eine, das im eigentlichen Sinne "Eine", das Zweite, welches er "Eines Vieles" nennt (Nous) und das Dritte "Eines und Vieles" (Psyche, Weltseele). Dem Einen nachgeordnet ist der Geist, das Prinzip des Denkens; er schließt die Ideen der Dinge in sich, ist selbst sowohl Einheit wie Zweiheit (V 2 [11] 1,12), indem er das noetisch Seiende (die Ideen) wie in einem Ganzen umschließt. Plotin erläutert diese Paradoxie am Beispiel der Wissenschaft: der Nous ist der Ort, an dem die Ideen verankert sind, so wie die Einzelwissenschaften in der Geisteswissenschaft. "Und hat man so den Geist gesehen, gleichsam sinnlich und greifbar, wie er über der Seele thronet als ihr Vater, und ist die geistige Welt, so muss man ihn fassen als stillstehende, unerschütterte Bewegung,

welcher alles in sich trägt und alles ist, eine Vielheit, die unscheinbar, ungeschieden und doch wieder geschieden ist. Denn weder ist der geschieden wie die Gedanken, welche dann einzeln gedacht werden, noch ist das, was in ihm ist, ineinander verflossen, denn jedes Einzelne tritt gesondert aus ihm hervor, so wie auch in den Wissenschaften, wo alle Erkenntnisse im Unteilbaren beieinander liegen, doch jede einzelne von ihnen gesondert ist" (VI 9 (9) 5,13 ff. Übersetzung nach Harder).

Dem Geist nachgeordnet ist die dritte intelligible Stufe, die Hypostase der Seele. Sie wird zunächst immer als Weltseele verstanden. Die Seele als unterste Hypostase der geistigen Welt steht an der Trennlinie zur sinnlichen Welt und ist die Stelle, an der die Wirksamkeit des Geistes in Bewegung umgesetzt wird; gerade durch die Seele wird ein Austarieren der geistigen Welt auf die Welt des Werdens möglich. Der Geist erzeugt die Seele und diese ist sein Abbild, sein Eidolon (V 2 [11] 1,18f.). In einem aufschlussreichen Vergleich hat Plotin das Verhältnis der drei Hypostasen zueinander in folgendes Bild gefasst (IV 4 [28] 16,23): "Denn so steht es mit den einzelnen Seinsstufen: Setzt man das Gute (Erste) als Mittelpunkt, so wir dann den Geist als unbewegten Kreis ansetzen und die Seele als bewegenden Kreis; und zwar bewegt er sich vermöge des Verlangens." Das Verlangen der Seele richtet sich auf die Welt des Werdens, insofern steht sie an der Schnittlinie zwischen intelligibler und wahrnehmbarer Welt, gehört aber selbst zu den intelligiblen Hypostasen. Das Grundproblem dieser Philosophie besteht darin zu erklären, wie das Höchste sich mitteilen kann, ohne doch in sich dadurch eine Minderung zu erfahren; es ist die Frage nach der Einheit, die nicht beeinträchtigt wird durch das Überfließen, die Emanation, in eine nachgeordnete Stufe. Um dieses Problem der Vereinbarkeit von Einheit, die sich selbst unangetastet bleibt, und Vielheit, welche ohne substantielle Minderung der Einheit aus dieser entsteht, zu lösen, hat Plotin die hierarchische Stufung des Seins eingeführt; auf der untersten Stufe, an der Grenze zur sinnlichen Welt steht in diesem Gedankengebäude die Seele.“

Die kosmische Seele: a) Die Verankerung der Seele im Nous

„Die Seelenstufe befindet sich als Hypostase innerhalb der intelligiblen Welt. Den Unterschied zwischen der Weltseele und der Einzelseele hat Plotin darin angesetzt, wie der jeweilige Aspekt der Verbindung der Seelenstufe zur körperlichen Welt sich darstellt: die Weltseele verbindet sich mit dem Weltkörper, die Einzelseele hat einen begrenzten Aspekt auf einen Einzelkörper; beide stehen jedoch auf der gleichen Stufe der intelligiblen Hierarchie. Die Seele wird vereinzelt nur dadurch, dass sie ihre Wirkungskraft auf ein Spezielles, Einzelnes ausrichtet (VI 4 [22] 16,30). Immer aber bleibt sie dennoch verbunden mit dem Ganzen der intelligiblen Welt. Zunächst soll hier nur die Lehre von der kosmischen, der Weltseele, erläutert werden.

Die Seele ist bestimmt für Plotin durch zwei Gesichtspunkte: sie ist zunächst aus dem Nous entstanden und hat die nächste Stellung hinter ihm; sie ist ferner gekennzeichnet dadurch, dass sie, obwohl selbst im intelligiblen Bereich fest verankert, dennoch eine Mittelstellung zwischen geistiger und wahrnehmbarer Welt einnimmt. Diese Mittelstellung hat Plotin gekennzeichnet, wenn er die Seele ein "Amphibion" nennt (IV 8 [6] 4,31). Amphibion ist die Seele, weil sie einerseits in ihrem Ursprung, dem Nous, verharren kann, andererseits dem Gewordenen, der Welt des Werdens, sich zuwenden kann; sie lässt sich sozusagen als die Gelenkstelle zwischen zwei Welten begreifen; ihr Wesen ist durch Energieia gekennzeichnet, durch die Wirksamkeit an der Nahtstelle zwischen Nous und Materie.

Daher hat Plotin ihr Teilbarkeit wie Unteilbarkeit zugesprochen; wendet die Seele sich der Erscheinungswelt zu, wird sie teilbar, wendet sie sich dem Nous zu, bleibt sie unteilbar. Plotin hat dies nach dem Gedanken des platonischen Timaios 35 A öfters ausgeführt; in (II 5 [50] 2,14ff. und 3,27ff.) erwähnt er die platonische Vorstellung einer zweifachen Aphrodite und postuliert eine zweifache Weltseele; die eine, der "Aphrodite ourania", der himmlischen

Aphrodite vergleichbar, will gar nicht in diese Welt des Werdens hinab, obwohl sie unterhalb des Nous steht. Diese Weltseele verharrt unvermischt und rein bei sich selbst. Die andere Weltseele, der gemeinen Aphrodite, der "Aphrodite pandemos" vergleichbar, ist schon nicht mehr reine Seele; sie gehört schon der Welt an, weil auch für "unser Weltall eine Seele da sein musste" (III 5 [50] 3,27f.). Diese untere Weltseele heißt bei Plotin "Natur": "Die sogenannte Natur ist Seele, Spross einer höheren Seele von mächtigerem Leben."

Diese Teilung der dritten Hypostase in zwei Weltseelen ist in Wirklichkeit nichts anderes, als die Verobjektivierung der ontologischen Zwitterstellung, welche diese noetische Hypostase an der Nahtstelle zwischen Intellekt und Materie einnimmt. An anderer Stelle (IV 3 [27] 11,19ff.) wird die Weltseele daher von Plotin als "Dolmetsch" zwischen intelligibler und irdischer Welt bezeichnet. Schließlich ist es konsequent in diesem System, wenn auch die Einzelseele in der Form, wie sie im Menschen inkarniert ist, die Möglichkeit einer doppelten Blickrichtung besitzt, indem sie nach oben auf den Nous schauen, oder ihren Blick nach unten auf die Materie heften kann.“

Die kosmische Seele: b) Die Energeia der Weltseele

„Kennzeichen der Seele ist vor allem ihre "Energeia", ihre Aktualität, die Möglichkeit, Bewegung zu haben und Wirksamkeit zu entfalten aus solcher Bewegung heraus. So wird sie von Plotin (IV 4 [28] 16,23 s.o.) mit einem bewegten Kreis um das Zentrum, das Eine, sich herumbewegend verglichen. Sie stellt Wirksamkeit dar, die aus dem in sich beharrenden Geist hervorgegangen ist. Plotin erläutert diesen Gedanken in der Schrift "Über die Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Einen" (V 2 [11] 1,16ff.): "Und diese aus der Wesenheit des Geistes hervorgehende Wirksamkeit ist die Seele; sie ist das geworden, indem jener beharrte, wie ja auch der Geist wurde, indem das vor ihm (sic. das Eine) beharrte. Die Seele dagegen schafft nun *ohne zu beharren*, sie zeugt vielmehr ihr Nachbild, indem sie sich bewegt." Der Seele ist es sogar aufgetragen, Wirkung hervorzubringen und zu schaffen. An der Nahtstelle zur irdischen Welt vermag sie in sich beharrendes Sein in Werden umzusetzen, also innerhalb des "Kosmos aisthetos" überhaupt erst Entstehen möglich zu machen. Platons Satz im Phaidros 246 B, dass jede Seele Sorge trage für alles Unbeseelte, hat Plotin oft zitiert, um die Wirkungskraft der Seele in der wahrnehmbaren Welt zu zeigen (z.B. II 9 [33] 18,39). "Jede Seele kümmert sich um das Unbeseelte; die anderen verfahren anders.“ "Sie umwandeln den Kosmos bald in dieser, bald in jener Gestalt" (Phaidros 246 B 7f.), nämlich in der Gestalt der Wahrnehmungskraft, der Vernunft oder eben der Wachstumskräfte." (III 4 [15] 2,2) Noch präziser wird der Gedanke im Rückblick auf das Phaidroszitat formuliert (IV 3 [27] 7,13): ""Alle Seele waltet über all das Unbeseelte." Nun, was anderes soll es sein, das des Leibes Wesen durchwaltet, es formt, ordnet oder schafft als die Seele?" Die Weltseele, obwohl sie selbst in der Höhe bleibt und den Sturz in die Materie nicht wie die Einzelseele erlebt, waltet dennoch und wirkt in die Welt hinein (IV 3 [27] 7,20ff.). Diese Hinwendung der kosmischen Seele zur Wirksamkeit in der wahrnehmbaren Welt hat ihre Analogie bei der Einzelseele, wo Plotin deutlichere Akzente gesetzt hat: die Einzelseele drängt es sogar danach, in die Welt des Werdens hinabzutauchen; aus einer gewissen Vorwitzigkeit zum Schlechten begibt sie sich in die Welt der Materie und des Werdens.

Mit der Hinwendung der Seele zur wahrnehmbaren Welt ist die Frage verknüpft, ob sie durch solchen Abstieg nicht eine wesensmäßige Minderung erfahre. In (III 6 [26] 2,49) hat Plotin darauf hingewiesen: "Allgemein gilt von den Verwirklichungen stoffloser Dinge, dass sie sich ohne Mitveränderung des Subjekts vollziehen; sie würden ja sonst vernichtet. Vielmehr verharren sie derweil, und den mit Stoff verbundenen Dingen kommt es zu, von dieser Wirkung affiziert zu werden." Daher wird von Plotin an mehreren Stellen darauf hingewiesen, die Verbindung zwischen Körper und Seele sei nicht so zu denken, dass die Seele sich im Körper, sondern gerade umgekehrt der Körper sich in der Seele befindet. Am

'Beispiel der Mischung von Licht und Luft erläutert Plotin diesen Gedanken (IV 3 [27] 22,1ff.). Solange die Luft unter den Strahlen des Lichts liegt, ist sie durchlichtet, "so dass man hier mit Recht sagen kann, dass die Luft im Lichte ist, eher, als das Licht in der Luft". Intelligible Substanzen erfahren durch Wirkung, die sie ausüben, selbst keine Minderung ihrer Qualität; man kann dies an einem Bild verdeutlichen, welches zwar nicht selbst von Plotin gebraucht worden ist, aber den Gedanken und dieses Axiom neuplatonischer Lehre verdeutlicht: Wenn die Sonne an verschiedenen Orten unterschiedlich intensiv erscheint, so ist doch die Qualität und die Intensität der Sonnenstrahlen an sich nicht unterschiedlich; wohl aber sind die meteorologischen Bedingungen an verschiedenen Orten jeweils unterschiedlich, so dass sich infolgedessen ein unterschiedlicher Grad von Einwirkung ergibt. Man meint, die Sonne sei unterschiedlich stark; sie ist aber immer die gleiche und nur die unterschiedlichen jeweiligen Gegebenheiten der Orte lassen die Wirkung der Sonnenstrahlen unterschiedlich stark erscheinen. Dieser Vergleich mag den Grundsatz erhellen. Dieser Vergleich mag den Grundsatz erhellen, dass nicht die intelligible Hypostase, die Seele, jeweils in Verbindung mit dem Körper oder infolge ihrer Wirkung eine Minderung erfährt, sondern dass Unterschiede und Minderungen eine Folge der unterschiedlichen Aufnahmefähigkeit des Aufnehmenden und der Materie sind.

Plotin selbst erläutert diesen Gedanken (VI 4 [22] 11,3ff.): "Man muss annehmen, dass das Beiwohnende (to paron) je nach der Eignung dessen beiwohne, das es aufnehmen soll; das Seiende ist überall im Seienden und lässt es nirgends an sich selbst fehlen; es wohnt ihm aber nur das bei, was beizuwohnen vermag, und soweit wie sein Vermögen reicht... so wohnt das Durchsichtige dem Lichte bei, das Trübe aber hat nur in geringem Grade Anteil an ihm." Durch solchen Gedankengang ist die Seinshierarchie gewahrt, und es kann nicht dazu kommen, dass schließlich das Niedrigere als das Umfassendere angesehen wird.

Neben der Frage, ob durch Sich-Mitteilen eine Minderung der Qualität des Mitteilenden entstehe, hat Plotin besonderes Gesicht dem Problem beigemessen, in welchem Verhältnis zueinander die Manifestationen der Seele stehen, die sich unterschiedlich den Körpern verbunden haben und so ihre Wirksamkeit entfalten. Ein Axiom ist es für Plotin, dass auch bei solcher Wirkung der Weltseele dennoch die Substanz der so wirkenden Seele sich nicht teilt oder verteilt, sondern ein und dieselbe in der Seelenhypostase, in der Urseele wurzelnde Kraft bleibt. Diese Fragestellung wird in der Schrift "Über die Einheit aller Einzelseelen" (IV 9 [8]) behandelt. Einheit braucht indes nicht Identität zu sein. Wäre die Seele ein Körper, so müsste sie bei der Entstehung von Vielem geteilt werden; da sie aber Substanz ist, stammt das Viele aus ihr, ohne dass sie selbst die Einheit verliert. Mit anderen Worten ausgedrückt: Es beruht die Individuation und damit die Teilung in Verschiedenes auf der Materie; das Eidos der Seele bleibt aber in den vielen Geteilten eines. "Das heißt aber, dass es *eine* Seele gibt, die als ein und dieselbe in vielen Körpern ist, und vor dieser einen, der in vielen ist, wieder eine andere, die nicht in vielen ist, aus der die "eine in vielen" stammt, gleichsam als Spiegelbild (Eidolon), das an viele Stellen gelangt von der einen, die nur einem ist, so wie viele Siegel demselben Abdruck von *einem* Petschaft tragen" (IV 9 [8] 4,16). Einheit und substantielle Wertigkeit der Seele sind auf diese Weise unanfechtbar von Plotin verteidigt; und man muss mit Nachdruck darauf hinweisen, dass im Unterschied zu moderner Auffassung die Individuation nicht ein seelischer Vorgang ist, sondern dadurch bedingt gesehen wird, in welchem Maße und in welcher Art die Materie (IV 9 [8] 4,13) mit der Seelensubstanz verbunden ist. Individualität ist keine Angelegenheit des geistig-seelischen Raumes, sondern des Leibes und der Materie.“

Die kosmische Seele: c) Seele und Weltleib; Sympathie des Alls; Zauber

„Die so streng verfochtene These von der Einheit aller Seelen und der Einheitlichkeit der Weltseele, sowie deren Übereinstimmung mit der Urseele bringt Plotin konsequenter Weise dazu, die Verwandtschaft des ganzen von der Seele durchwalteten Weltalls zu postulieren. Das Weltall, welches aus Weltkörper und Weltseele besteht, ist *ein* Lebewesen, das einheitlich alle in ihm sich befindlichen Lebewesen umfasst. In (IV 4 [28] 32,4) heißt es: "An erster Stelle ist festzustellen, dass das Weltall ein einheitliches Lebewesen ist, welches alle in ihm befindlichen Lebewesen in sich enthält; es hat eine einheitliche Seele, die sich auf alle seine Teile erstreckt insofern als das Einzelding Teil des Alls ist"... 32,13: "Diese ganze Alleinheit nun steht in einer Wirkungsgemeinschaft (Sympathie), ist Einheit wie ein Lebewesen; so ist das Ferne sich nahe... denn die gleichartigen Dinge liegen nicht nebeneinander, sondern sind getrennt durch andersartige Zwischenstücke, sie unterliegen aber trotzdem vermöge ihrer Gleichartigkeit den gleichen Entwicklungen; so muss notwendig eine Handlung, die von einem nicht Benachbarten ausgeht, auch in die Ferne wirken; denn es ist alles Lebewesen und zu einer Einheit gehörig." Diesen Gedanken der Sympathie des Alls hat Plotin aus der stoischen Philosophie übernommen (vgl. dazu Stoicorum veterum fragmenta ed. v. Armin vol. II nr. 912 und nr. 534), ihn aber erneut untermauert durch seine These von der Einheitlichkeit der Seelen, die auch als Einzelseelen *nicht Teil* der Weltseele sind, sondern substantiell mit ihr gleich bleiben. Sympathieverbundenheit des Alls und Identität aller Seelen bedingen einander und weisen jeden Dualismus ab.

Aus dieser Lehre folgt für Plotin und den ganzen späteren Neuplatonismus die Grundlegung des Zaubers. So unterschiedlich Plotin und seine Nachfolger dem Phänomen der Magie gegenüber gestanden haben und so verschieden, wie die Bewegung der Zauberei in den verschiedenen Epochen des Neuplatonismus war, so ist doch die These von der Einheitlichkeit des Alls immer der Grundstock gewesen, der Zauberei in philosophischem Sinne erst begründbar machte. Da die Zauberei innerhalb des Neuplatonismus gerade in der Einwirkung auf die Seele und in deren Heiligungsprozess eine große Rolle spielte, sei hier kurz darauf eingegangen.

Nach antiker Vorstellung ist Zauberei Krafteinwirkung. Wenn das Weltganze von Plotin als ein in Sympathiezusammenhang stehendes Lebewesen verstanden wird, ist sichtbar, dass der Zauber, der ja selbst in diesem Sympathiezusammenhang stet mit allen Teilen dieses Kosmos verbunden ist und entsprechende Krafteinwirkungen ausüben kann. In der Schrift "Von den Problemen der Seele" (IV 4 [28] 41,3ff.) hat Plotin diesen Gedanken am Beispiel der Leier erklärt: "Die Fernwirkung des Zaubers ist durch die Harmonie des Alls zu erklären. Es ist wie eine gespannte Saite, die unten gezupft wird, sich dann auch oben bewegt; oft hat sogar eine Saite auf der Leier, wenn auch nur die andere berührt wird, gleichsam Bewusstsein davon infolge des Gleichklanges, weil sie auf dieselbe Harmonie gestimmt ist." Dem Zauberer ist also eine Wirkungsmöglichkeit gegeben, weil er in einem Sympathiezusammenhang innerhalb eines Kraftfeldes steht. Zauberei ist für Plotin eine physikalische und nicht eine psychische Angelegenheit. Freilich besteht zwischen Plotin und seinen Nachfolgern ein gravierender Unterschied. Porphyrios, der Schüler Plotins, hat damit begonnen, Zauberei auch soteriologisch für die Rettung der inkarnierten Seele nutzbar zu machen. Plotin hatte dies grundsätzlich ausgeschlossen. Nach ihm konnte sich Zauberei nur innerhalb der Harmonie des wahrnehmbaren Kosmos ereignen, also innerhalb des Bereiches, den die auf Entfaltung ihrer Wirkungskraft (*Energeia*) bedachte Seele ausfüllt; diesen Bereich nennt Plotin bekanntlich *Physis* (s.o. S.47). Ihren Aufstieg zu Gott kann die inkarnierte Seele bei Plotin nur dadurch in Gang setzen, dass sie sich in der *Theoria*, im Philosophieren, auf die intelligible Welt des Geistes und des Einen besinnt; dieser Bereich befindet sich aber außerhalb der *Physis*, außerhalb auch des durch Sympathie zusammengehaltenen Weltganzen. Insofern reicht der in

diesem Weltzusammenhang sich ereignende Zauber nicht aus, die Seele in ihrem Aufstieg zum Einen zu befördern. In (IV 4 [28] 43,16) hat Plotin diesen Gedanken deutlich formuliert: "Denn alles, was auf ein anderes hingewendet ist, unterliegt der Bezauberung durch ein anderes; denn das, worauf es gerichtet ist, das bezaubert und bannt es; und allein das, was auf sich selbst hingewendet ist, ist frei von Bezauberung. So unterliegt jegliches Handeln der Zauberei und das ganze Leben des handelnden Menschen... (44,1): Übrig bleibt alleine die Betrachtung (Theoria) als unverzauberbar. Denn niemand, der auf sich selbst hingewendet ist, (sic. dies ist die intelligible Substanz der inkarnierten Seele) unterliegt der Zauberei." Es ist klar zu ersehen, dass Plotin die Bedeutung der Magie in seiner Zeit nicht verkannt hat, wohl aber hat er ihr deutliche Grenzen gesetzt: Magie ist nur möglich innerhalb des kosmischen Sympathiezusammenhanges und der in ihm wirkenden Kräfte; nicht aber reicht sie an den intelligiblen Bereich des wirklichen Seins heran und ist daher auch nicht geeignet, die Heilung der menschlichen Seele zu unterstützen. Wir werden sehen, dass Porphyrios und Jamblichos diese magische Grenze überschritten haben.“

Die Einzelseele des Menschen: a) Die ontologische Situation des Menschen

„Aus der Weltseele stammt die Einzelseele, die in der Inkarnation eine Verbindung zum Körper eingeht. Nach Plotins Vorstellung spricht sich die Aktualität (Energieia) der Gesamtseele in der Einzelseele aus; diese ist ihrerseits nur insofern Teilseele, als sie aus dem Ganzen herausgetreten ist und sich mit dem Schattenbild (Eidolon) des Körpers verbunden hat; von ihm kann sie sich auch wieder lösen und geht dann als Einzelseele wieder in der Weltseele auf. In (VI 4 [22] 16,28ff.) heißt es: "Während die Seele dem ganzen geistigen Kosmos angehört und in diesem Ganzen ihr Teilsein bringt, springt sie gleichsam hervor aus diesem Ganzen in einen Teil hinein, den sie aktualisiert und der dabei ein Teil ihrer selbst ist. (Es folgt bei Plotin ein Vergleich mit dem Feuer, das auch als kleines, abgeteiltes Feuer, das auch als kleines, abgeteiltes Feuer die Kraft des Ganzen besitzt)... "es ist nämlich die Seele, wenn sie vom Niederen abgetrennt bleibt, als *einzelne nicht einzeln*, sondern durch Aktualität (Energieia) zum Einzelnen wird, so ist sie ein Teil und nicht ein Ganzes."

Die menschliche Seele, also die an den Körper gebundene, inkarnierte Einzelseele, ist zwar von der gleichen Art wie die Weltseele (IV 3 [27] 1,22 "homoeides"), aber dennoch als Teilseele von ihr getrennt. Sie hat jedoch die Möglichkeit, sich wieder aus dieser Trennung zu lösen und durch Rückbesinnung die Einheit der Weltseele und darüber hinaus mit dem Geist und schließlich dem Einen zurückzugewinnen. So ist der Mensch das einzige Lebewesen, welches aus der abgestuften Hypostasenreihe ausbrechen kann und die Möglichkeit besitzt, sowohl sich nach unten in die Körperwelt als auch nach oben in die Welt des Geistes zu wenden; darin liegen seine ethischen Möglichkeiten begründet.

Den Abstieg der Einzelseelen in die Körperwelt hat Plotin in vielfältiger Weise erläutert und umschrieben. Der Abstieg ist freiwillig (VI 9 [9] 3,7; IV 8 [6] 5,26); er geschieht aus Mutwillen zum Schlechteren hin (V 2 [11] 1,26); er kann bis zum Tier und zur Pflanze gehen: die Pflanze ist der Seele "verwegenster und unbesonnenster Teil, der bis zu dieser Tiefe sich herabgewagt hat". Die Seelen steigen in die Körperwelt hinab, weil sie sich selbst gehören wollen. (V 1 [10] 1,3): "Nun der Ursprung des Übels war ihr Fürwitz (tolma), das Eingehen ins Werden, die erste Andersheit, auch der Wille, sich selbst zu gehören." Ähnlich (IV 4 [28] 3,2), wo die Seele das Bedürfnis hat, etwas anderes zu sein, als der Geist. Neben dieser voluntaristischen Erklärung gibt Plotin für die Katabasis der Seele aber auch eine Erklärung, welche in der Ontologie seines Systems gründet, In (VI 8 [6] 6,8 ff.) heißt es, dass die Vielfalt der Erscheinungen nicht zustande käme, wenn das Eine (und die intelligiblen Hypostasen) in sich beharrten ohne sich mitzuteilen. Jedem Wesen wohnt das Bestreben inne, das Nachgeordnete hervorzubringen und sich so zu entfalten. Freilich ist solche Hervorbringung,

wie oben gezeigt, nicht eine Minderung des Hervorbringenden. Sie geschieht, "wobei jedoch die obere Stufe stets an dem ihr eigenen Ort verharret und das Niedere nur gleichsam aus sich gebiert vor überwältigender Kraft, deren Fülle es in sich trägt, und die es nicht in den Schranken der Kargheit zurückhalten durfte" (IV 8 [6] 6,11ff.) Aus anderer Perspektive wird der gleiche Gedanke (IV 8 [6] 1,46ff.) beleuchtet: Gott hat die Seele ins All und zu jedem Einzelnen von uns gesandt, damit alle Arten der Wesen, die sich in der geistigen Welt befinden, auch in der wahrnehmbaren Welt vorhanden seien.

Die Inkarnation der Einzelseele hat Plotin gerne im Rückblick auf Platons Phaidros (246 C 2; 248 C 8) als eine Entfiederung der durch den Fall in die Leiblichkeit geratende Seele dargestellt (VI [9] 9,24; IV 8 [6] 1,37) oder als Verbannung begriffen. Entsprechend ist der Philosoph, der sich in seiner Seele wieder auf die intelligible Substanz besinnt, "beflügelt" (I 3 [20] 3,2).

Aus diesen Darstellungen ergibt sich für die Sicht Plotins auf die inkarnierte menschliche Seele: Der Mensch ist bei der Inkarnation einerseits abgesunken aus dem Ganzen der intelligiblen Hypostasen; andererseits ist seine Verbindung zu den Bereichen des Geistes nie abgerissen. Die mit dem Leib zusammengetroffene Seele ist substantiell identisch mit der Weltseele, mit dem Geist, und trägt immer noch etwas Göttliches in sich; eben darin liegen die Möglichkeiten der menschlichen Seele, und darauf fußt Plotins Ethik sowie seine Mystik, die eine Überhöhung der Ethik darstellt.“

Die Einzelseele des Menschen: b) Ethik

„Die menschliche Seele, welche die unterste Stufe der geistigen Welt ist und die oberste der Dinge im sichtbaren All (IV 6 [11] 3,6ff.), die als "Amphibion" in beiden Welten sich bewegt (IV 8 [6] 4,31), ist zwar in die Welt des Werdens aufgrund eines Verlangens gesunken, aber der in ihr eingeborene Eros verlangt mit Naturnotwendigkeit nach Gott (VI 9 [9] 9,26ff.). Diesen Eros zu verwirklichen, darin besteht ihre eigentliche ethische Aufgabe, und die Stufen dieses Aufstiegs sind der Inhalt der plotinischen Ethik: Reinigung der Seele von allem Leiblichen, Besinnung und die intelligible Substanz der Seele und schließlich als Überhöhung und Vollendung, der mystische Akt, der sich eigentlich erst bei der völligen Loslösung der Seele vom Leib vollzieht, aber in besonderen, begnadeten Fällen sich auch dann in einem Augenblick ereignen kann, wenn es der inkarnierten Seele gelingt, die Leiblichkeit zu vergessen und abzustreifen.

In seiner Schrift "Über die Tugenden" (I 2 [19]) scheidet Plotin zwei Arten von Tugenden: die politischen und die höheren. Die "politischen Tugenden" vollziehen sich im mitmenschlichen Dasein, setzen den Affekten Grenzen und Maß, beseitigen falsche Meinungen und machen insgesamt den Menschen besser (I 2 [19] 2,15ff.): sie tragen jedoch nur die Spur des jenseitigen obersten Guten in sich, daher ist ihre Wirkungsmöglichkeit begrenzt. Die "höheren Tugenden" sind die kathartischen Tugenden, welche die Seele vom Körperlichen reinigen. Sie setzen die Seele instand, sich auf ihre Abkunft aus der intelligiblen Welt zu besinnen, und sie vollziehen sich geradezu in solcher Besinnung. Daher kann Plotin sagen "alles in einem" (II 8 [30] 6,40), oder die Aufforderung aussprechen "folge nach innen" (I 6 [1] 8,4).

Gelegentlich wird diese Selbstbestimmung auch als Fluch (nach Platon Theaitet 176 B1) aus dieser Welt aufgefasst. So heißt es (I 6 [1] 8,16) in der Aufnahme eines Verses aus der Illias (2,140 und 9,27) "so lasst uns fliehen ins geliebte Vaterland... und worin besteht diese Flucht? Wir werden in See stechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso, wie der Dichter sagt, und verbindet damit, wie ich meine, einen geheimen Sinn... dort nämlich ist unser Vaterland, von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater." Da die noetische Substanz in der Seele, auf die der Mensch sich beim Vollzug der karthatischen Tugenden besinnt, in Wirklichkeit dem Geist und dem Einen verwandt ist, dieser aber mit Gott gleichgesetzt wird, kann Plotin ohne Hybris den für moderne und christliche Ohren

unangemessen klingenden Satz formulieren: "Ziel ethischer Bemühungen ist es nicht, frei von Fehl zu sein, sondern Gott zu sein" (I 2 [19] 6,3). Die Seele strebt in solchem ethischen Bemühen nach Gleichwerdung mit dem Göttlichen, und der Weg führt für Plotin durch das "Sich selbst Erkennen"; dieser Besinnung vorangehen muss die Loslösung vom Körper. Dies meint der bekannte Satz (I 6 [1] 9,31): "Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft, so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst einer ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will."

Die plotinische Mystik, ein Akt der Vereinigung mit dem Göttlichen, ist gegenüber der Philons von Alexandrien, den hermetischen Schriften, aber auch gegenüber dem Mittelalter durch zwei Kennzeichen unterschieden: Die mystische Vereinigung und Vollendung der Seele ist ein *Aufstieg* der Seele zu ihrer eigenen geistigen Substanz. Die Vereinigung mit dem Göttlichen wird nicht dadurch erreicht, dass das Göttliche sich gnadenvoll zum Menschen herabneigt, sondern sie ist eine ethische Leistung des Menschen selbst; zum anderen negiert die politische Ekstase nicht das menschliche Wissen, sondern überhöht es. Menschliches Denken ist Vorbereitung, und die Besinnung auf den Nous ist die Voraussetzung. Insofern ist gerade der Philosoph - und eigentlich nur der Philosoph - geeignet, die "Entfiederung" beim Fall der Seele in die Leiblichkeit durch sein Denken wieder rückgängig zu machen (I 3 [20] 3,2). Die Philosophie ist Grundlage und Voraussetzung der Mystik, nicht aber ein zweiter Weg neben der Mystik.

Zum Schluss sei noch auf einen Text hingewiesen, in dem Plotin selbst den Eintritt sich mystischer Vereinigung mit dem Göttlichen geschildert hat. Porphyrios hat in der Vita Plotini (23,14ff.) berichtet, dem Meister sei es in der Zeit ihrer Bekanntschaft viermal gelungen, eine solche mystische Vereinigung mit dem Göttlichen zu erreichen. Plotin hat diese Vereinigung (IV 8 [6] 1,1) folgendermaßen beschrieben: "Immer wieder, wenn ich aus dem Leb aufwache zu mir selbst, lasse ich das andere hinter mir und trete ein in mein Selbst, dann sehe ich eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; dann verwirkliche ich höchstes Leben, bin eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich bin gelangt zur höheren Wirksamkeit und habe meinen Stand gegründet hoch über allem, was sonst geistig ist." Die plotinische Mystik grünet in den ontologischen Gegebenheiten und der Stellung der menschlichen Seele auf der Grenzlinie zwischen intelligibler und wahrnehmbarer Welt; der mystische Akt ist sozusagen die Heimholung der Seele zu Gott, nicht aber durch Gottes Gnade, sondern durch die philosophische Anstrengung des Menschen geleitet, und er unterliegt niemals Einflüssen, die außerhalb der intelligiblen Welt stammen. Insofern wird klar, warum Magie und auf den wahrnehmbaren Kosmos beschränkte Zauberei keinerlei Hilfe für den Aufstieg der Seele darstellen können. Darin unterscheidet sich Plotin grundsätzlich von seinen Nachfolgern.“

Anmerkung: Ich persönlich bin der Meinung, dass Plotin in der Frage der Zauberei Recht hat. Von Plotin gehen zwei Linien weiter, die eine führt zum Christentum, die ganz ohne Magie auskommen, und die dann in die christliche Mystik führen wird, die andere Linie führt zu den plotinischen Nachfolgern, und damit zurück in übelstes Heidentum.“

Die Einzelseele des Menschen: c) Metamorphose

„Mit einem kurzen Wort sei auf die Seelenwanderung eingegangen. In einer eigenen Schrift "Über die Unsterblichkeit der Seele" (IV 7 [2]) hatte Plotin dieses Problem ausführlich behandelt. Da die Seele kein Körper ist und nicht zusammengesetzt ist, vielmehr dem Göttlichen verwandt ist und damit primär lebt, ist nicht nur die Weltseele, sondern auch die Einzelseele des Menschen unsterblich; ja sogar für Tier- und Pflanzenseelen hat Plotin dies postuliert. Der Körper andererseits ist sterblich (III 6 [26] 6) und seine Wiederauferstehung

unmöglich. Da aber nicht alle Seelen bei der Lösung vom Körper ihre Neigung zum Niederen geteilt haben, verbinden sie sich in einer Metempsychose wieder mit einem Körper, der ihrer Neigung entspricht.

Der Archetypus, auf den die Neuplatoniker sich bei der Darstellung der Wiedereinkörperung der Seele bezogen, ist im Schluss von Platons "Staat" gegeben. Dort erzählt am Ende des X. Buches der Armenier ER, dass die Toten im Jenseits die Gestalten wählen, die den Gewohnheiten ihres früheren Lebens entsprechen (Platon, Rep. 620 A ff.). So wird die Seele des Sängers Orpheus zum Schwan, die Seele des Telemoniers Aias zum Löwen, Agamemnon zum Adler, die Seele des Spaßmachers Thersites zum Affen. Menschen werden zu Tieren, und Tiere haben die Möglichkeit zu Menschen zu werden: "Ungerechte in wilde, Gerechte in Zahme." Diese Platonstelle ist Gegenstand zahlreicher Kontroversen im Platonismus gewesen. In unserem Zusammenhang sei nur darauf verwiesen, dass Plotin die ganze Skala der Möglichkeiten einer Metempsychose vertreten hat: die Menschliche Seele kann in die Gestalt anderer Menschen, der Tiere, aber auch der Pflanzen sich umwandeln. Die Seele nimmt nach der Loslösung vom Körper die Gestalt an, die ihrem Handeln und Verhalten während der Zeit der Inkarnation am meisten entspricht. (VI [38] 6,17): "Jeder entspricht in seinem Sein demjenigen Menschen, nach dessen Richtschnur er sich betätigt." Die Energie der menschlichen Seele hat den ganzen Bereich zwischen Mensch, Tier und Pflanze zu wirken und wird sich den entsprechenden Körper bei der Wiedereinkörperung wählen. Porphyrios und Jamblichos, die Nachfolger Plotins, haben dagegen die Wanderung in Tierleiber für die menschliche Seele abgelehnt, ebenso wie Ammonios Sakkas dies schon vor Plotin getan hat.“

Anmerkung: Es ist interessant, aber in der Frage der Wiedergeburt haben nun ausgerechnet die heidnischen Nachfolger des Plotin Recht. Natürlich kann der Mensch immer nur als Mensch wiedergeboren werden. Diese Vorstellung, die sich ganz klar von der Lehre der Seelenwanderung abgrenzt, ist fester Bestandteil des überlieferten Wissens christlichen Esoterik. Rudolf Steiner hat immer wieder darauf hingewiesen.“

Die Einzelseele des Menschen: d) Physiologie

„Empfindungsfähigkeit, Affektion und Erinnerungsvermögen der menschlichen Seele entstammen alle dem Beisammensein von Leib und Seele, dem "Synamphoton". Plotin führt (IV 44 [28] 19ff.) aus, wie die jeweilige Affektion (Pathos) im Leibe stattfindet, aber das Bewusstsein davon (Gnosis) durch die Wahrnehmungsseele, welche sich in der Nähe des Leibes befindet, geschieht. Allein die Verbindung von Leib und Seele vermag das Bewusstsein der Affektion zu realisieren. Dennoch hat Plotin auch das Problem gesehen, dass die Seele durch solche Einbildung in den Körper der ihr substantiell eignenden Apatheia beraubt wird. Er hat daher aus der Seele sozusagen eine weitere, vierte Hypostase entstehen lassen, ein Abbild der Seele (Eidolon I 1 [53] 8,18), ein Lichtstrahl, den die Seele in die Körperwelt aussendet als Schatten (IV 4 [18] 18,7) oder Spur (IV 4 [28] 15,15) ihrer selbst. "Nun, das Gesamtwesen (sic. aus Körper und Seele) kann in dem Sinne Träger der Wahrnehmung sein, dass die Seele, indem sie dem Leibe beiwohnt, nicht sich selbst in einer bestimmten Beschaffenheit in das Gesamtwesen (Synamphoton) oder den anderen Partner hineinbegibt, sondern aus dem Leib von einer bestimmten Beschaffenheit, dazu aus einer Art von Lichtstrahl, den sie dargibt, bringt sie das Lebewesen als eine neue Wesenheit hervor, und diese neue Wesenheit ist Träger der Wahrnehmung und aller anderen Affektionen, die dem Lebewesen zugeschrieben werden."

An der Wahrnehmungslehre zeigt sich die gleiche Tendenz, die Plotins Ontologie insgesamt bestimmt: Die durch Leiblichkeit und Materie unanfechtbare Stellung der geistigen Welt muss gewahrt werden, zugleich aber die Verbindung geschaffen werden zwischen dieser

unaffizierten Welt und einer der Wahrnehmung und des sinnlichen Seins. Diesem Übergang dient die hierarchische Struktur der intelligiblen Hypostasen, und analog dazu hat Plotin an der Nahtstelle zwischen körperlichem und geistigem Sein noch eine abgeblasste Spur der Seele angesetzt; man könnte sagen, dass diese "Seelenspur" in dem Verhältnis zur Einzelseele steht, wie die Einzelseele zur Allseele. Diese differenzierte Abstufung macht schließlich den notwendigen Übergang von der Welt des reinen Geistes zu der Welt der Wahrnehmung und des Werdens möglich (vgl. dazu II [53] Kap. 8).

Zusammenfassung: Plotins große Leistung in der Geschichte der Philosophie besteht darin, ein umfassendes philosophisches System entwickelt zu haben, in dem Gott, Kosmos, Mensch und wahrnehmbare Welt in hierarchischer Stufung jeweils ihren Platz haben. Die Seelenlehre dient in diesem Weltgebäude dazu, den Übergang von der intelligiblen zur wahrnehmbaren Welt zu ermöglichen. Die Lehre von der Einzelseele wird der Mittelstellung des Menschen gerecht. Wenn auch die Darstellung der Ontologie der Kernpunkt plotinischer Lehre ist, so hat er dennoch nicht darauf verzichtet, den Heilsweg der inkarnierten menschlichen Seele vorzuzeichnen; freilich ganz in Übereinstimmung mit den Gegebenheiten seines philosophischen Systems. An die Seite der Metaphysik trat somit die Psychologie, in der die Stellung der Seele im Kosmos und ihr Ziel, die Rückkehr ins Vaterland, aus dem sie stammte, dem Menschen vorgestellt wurde. Solche Rückkehr lässt sich nach Plotin nur auf dem Weg der Philosophie, des denkenden Besinnens auf die eigene Abstammung, verwirklichen. Weder helfen Offenbarungsglaube noch Riten praktischer Frömmigkeit. Diese Wege sollten erst von den Nachfolgern Plotins eröffnet werden, als die Psychologie vorrangig zu einer Psychagogie wurde.“

3. Die Nachfolger Plotins: Porphyrios, Jamblich, Proklos

„Für Porphyrios und die nachfolgenden neuplatonischen Philosophen bestand das Grundproblem aller Psychologie darin, den rechten Weg zu finden, wie die inkarnierte Seele wieder zu ihrem göttlichen Ursprung gelangen könne. Im Einzelnen haben alle diese Nachfolger Plotins mehr oder weniger große Änderungen am philosophischen System, an der Stellung der Seele, ihrer Unabhängigkeit und ihrer Mitteilbarkeit an niedere Hypostasen vorgenommen; im grundsätzlichen Ansatz der Seelenstufe als einer Hypostase, die sich zwischen intelligiblem und materiellem Bereich befindet, sind sie jedoch alle Plotin gefolgt, und alle sind dadurch gekennzeichnet, dass die Psychagogie, der Weg zu Gott ihr eigenstes Thema ist. Das Heilsbedürfnis hat mit fortschreitender Entwicklung des Neuplatonismus immer nur zugenommen. So wurde diese Frage und ihre Beantwortung zu einer dringlichen Aufgabe der Philosophen. Es soll im Folgenden kurz auf diesen Aspekt eingegangen werden. In der Ontologie hat Porphyrios gegenüber Plotin betonter die Polarität zwischen Sein und Nichtsein hervorgehoben. Die menschliche Seele hat er als eine mittlere Seinsstufe angesetzt. Aus diesem Ansatz heraus kommt der Willensentscheidung des Menschen besonderes Gewicht zu; jede Hinwendung zum Höheren oder Niederen ist ein bewusster Willensakt des Menschen. In der Seele finden Denken und Wahrnehmen statt: Denken ist ein Zurückkehren der Seele in sich selbst; Wahrnehmen dagegen eine Anregung von außen, welche über die Affektion der Sennesorgane geschieht (Porphyrios, *Sententiae* 16). Dieser Affektion der Sinnesorgane bei der Wahrnehmung entspricht beim Denken der Vorgang der Phantasie. Die Phantasie ist angesiedelt im sogenannten Pneuma der Seele, welches sie beim Abstieg durch die Planetensphäre wie einen Mantel um sich gesammelt hat, und das sie beim Aufstieg wieder abstreifen wird.

Die seltsame Lehre vom Pneuma ist eine Eigenheit Porphyrios, der damit auf die Tradition der sogenannten Chaldäischen Orakel zurückgriff. Die Chaldäischen Orakel waren eine abgesunkene populäre Heilslehre aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., welche platonisierende Brocken verarbeitet hatte. Proklos bezeugt in seinem Timaioskommentar (in Tim. III 234,26ff. Diehl), dass Porphyrios mit dieser Lehre den Chaldäischen Orakeln folgte. Das Pneuma kann definiert werden als ein Körper, der aber verbunden ist mit der intelligiblen Natur der Seele. So setzt Porphyrios sogar einen lichtartigen Körper der Weltseele in Analogie zur Einzelseele an. Solches Pneuma hat die Seele beim Abstieg in die Leibeswelt im Durchgang durch die verschiedenen Planetensphären gesammelt und wie einen Mantel um sich gelegt. Im Pneuma sammelt sich die Phantasia an, die zum Denkakts notwendig ist, aber die Seele nimmt im Pneuma auch die Leidenschaften (cupiditates) aus den einzelnen Planetensphären auf und trägt sie daher an sich. Da das Pneuma zu verstehen ist als eine Zwischenstufe zwischen intelligibler und materieller Welt, trägt es auch Kennzeichen aus beiden Welten an sich. Für den Aufstieg der Seele kommt ihm eine besondere Bedeutung zu.“

Anmerkung: Also, eigentlich ist Pneuma ja der Geist, und damit eine Individuation der zweithöchsten Hypostase, des Weltgeistes.

„Plotin hatte den Zauber als eine Möglichkeit, zur Vereinigung mit dem Göttlichen zu kommen, kategorisch ausgeschlossen; die intelligible Welt war ihm schlechthin unverzauberbar. Porphyrios gesteht immerhin diesen magischen Praktiken, die man nun sublimiert "Theurgie" nennt, einen gewissen Raum zu. Er beschränkte die Möglichkeit der Theurgie darauf, dass sie lediglich diesen pneumatischen Bereich der Seele in gewisser Weise reinigen könnte. Augustinus hat in den Fragmenten aus der Schrift des Porphyrios "Über die Rückkehr der Seele" (de regressu animae) einige Gedanken erhalten: Die pneumatische Seele, die "spiritalis anima" wie Augustinus sie nennt, wird durch die Theurgie befähigt, Geister und Engel in sich aufzunehmen und damit ein Stück auf dem Wege zu Gott zurückzulegen. Die Seele kann sie bis zu den Himmelsphären aufsteigen. Es ist leicht erklärlich, wieso die Theurgie nicht den vollen Aufstieg der Seele leisten kann und ihre Wirksamkeit bis zu den Sphären beschränkt bleibt. Theurgie ist Zauberei und Götterzwang, sie bleibt daher an die Materie gebunden, kann sich aber von ihr ein Stück sublimieren. Da die Theurgie an diese sublimierte Materie des Pneumas gebunden bleibt, kann ihre Wirksamkeit auch nur so weit reichen, wie das Pneuma selbst anzusiedeln ist, nämlich bis zu den Sphären. Auch bei Porphyrios geschieht die eigentliche und vollendete Rückkehr der Seele in der Theoria, im philosophischen Denken, in dem die Seele sich auf sich selbst und auf ihre Herkunft besinnt und so den Aufstieg vollendet.

Dass Porphyrios magische Praktiken, wenn auch vorsichtig, zuließ, um die Heilung der menschlichen Seele zu befördern, mag wie ein Sakrileg an Plotins Haltung in dieser Frage aussehen, es ist aber zu bedenken, dass ebne im dritten Jahrhundert der "heidnische" Platonismus durch das Christentum schon in Bedrängnis geriet; so war die Rücksichtnahme auch auf volkstümliche religiöse Vorstellungen geeignet, ein unphilosophisches Publikum zu erreichen. Dem Bericht bei Augustinus sieht man geradezu noch an, wie Porphyrios mit sich gerungelt hat, wie weit er solchen magischen Praktiken Einfluss in die Philosophie Plotins gewähren dürfe. Er macht einschließlich dieser Konzession, weil auch ihm die soteriologisch-religiöse Wirkung der Philosophie von großer Wichtigkeit erschien.

Jamblich, der Schüler und permanente Kritiker des Porphyrios, ist den Weg, den der Meister tastend betreten hatte, energisch weiter gegangen. Die Schrift "Über die Mysterien der Ägypter" stellt die eigentliche theoretische Begründung der Theurgie dar. Neben dem philosophischen Weg der Selbstbesinnung tritt nun die magisch-theurgische Handlung, die dem Adepten dieser Geheimlehre den Aufstieg bis sogar in göttliche Regionen ermöglicht. Der theurgische Akt stützt sich auf materielle Unterpfänder (Synthemata, Symbola), welche

geneigte Götter in den Kosmos hineingegeben haben, damit dem Menschen sozusagen ein göttlicher Leitfad, ein Seil für den Aufstieg der Seele zu Gott an die Hand gegeben wird. Für diese großzügige Benutzung der Theurgie hat Jamblich in seiner Ontologie die Voraussetzung geschaffen, indem er zwischen dem Höchsten und dem Niedrigsten ein immer feinmaschigeres Netz von ontologischen Hierarchien gezogen hat. So hat er insbesondere die Trennung der Seele vom Nous deutlicher als Plotin betont. Dieser hatte (VI 1 [10] 10,10ff.) gelehrt, dass bei der Inkarnierung die menschliche Seele nicht ganz absinke, es bleibe vielmehr ein Teil ihres Wesens immer in der geistigen Welt. Dadurch war auch für die inkarnierte Seele, die in der materiellen Welt lebt, immer die Rückkehr zu Gott offen; sie brauchte sich nur im philosophischen Denken auf ihre eigene Abkunft zu besinnen. Wenn Jamblich, wie nach ihm auch Proklos (Inst. theologica § 211), lehrte, die Seele löse sich bei der Einkörperung ganz vom Nous, war es klar, dass zugleich auch nicht alleine der Weg der Selbstbesinnung die Rückkehr eröffnen konnte. In dieser Lücke nistete sich die Theurgie ein, um mit Hilfe göttlicher Ingredienzien, die sich im Kosmos finden, auf magische Weise die Rückkehr zu ermöglichen.

Jamblich ist in seiner Soteriologie so weit gegangen, wie niemals ein Platoniker vor ihm: Für Plotin und Porphyrios war es kennzeichnend, dass der Mensch selbst seinen Seelenaufstieg ins Werk setzte; die Loslösung vom Körper und die Rückbesinnung auf die intelligible Welt waren ethische Leistungen, die der Mensch selbst vollbrachte. In seiner Begründung der Theurgie ist Jamblich einen Schritt über diese von den Platonikern immer eingehaltene Grenze hinausgegangen, indem er die Rettung der menschlichen Seele auch vom göttlichen Willen abhängig machte. In „De mysteriis Aegyptiorum“ (II 11, p. 97, 15ff.) hat er darauf hingewiesen, dass die in der Theurgie verwandten göttlichen Zauberingredienzien (Synthemata) in der Lage seien, den göttlichen Willen aufzuwecken. Hier tut sich für die menschliche Seele plötzlich ein Heilsweg auf, den Plotin niemals zugelassen hätte; bei Plotin war allein die in der menschlichen Seele verbliebene intelligible Substanz in der Lage, das Heil und die Rückkehr der Seele zu gewährleisten. Bei Jamblich dagegen haben die Götter selbst von sich aus dem Menschen sozusagen ein Seil für den Aufstieg hinabgelassen, sie haben einen Gnadenakt gesetzt. In De myst. (I 12 p. 41,4) heißt es, dass die Götter wohlwollend und gnädig dem Theurgen ihr Licht gewähren und seine Seele zur Vereinigung zu sich hinaufrufen."

Nun muss man freilich darauf hinweisen, dass dieser theurgische Heilsweg der Seele bei Jamblich und später auch bei Proklos nichts anderes ist als eine Alternative zum philosophischen Weg der Theoria. Die Theurgie ersetzt nicht das philosophische Denken, sondern stellt einfach einen eher volkstümlichen zweiten Weg des Heils der Seele dar; zu ihm war der Neuplatonismus durch die Konkurrenzsituation des Christentums gezwungen, und die Gnadenlehre des Jamblich trägt der Erlösungssehnsucht seiner Zeit geschickt Rechnung.

Nachdem Plotins Ansatz auf diese Weise unterlaufen war, hatten sich Tür und Tor für die Magie geöffnet; sie konnte jetzt als ein soteriologischer Akt angesehen werden. Sicher blieben die Neuplatoniker bis hin zu Proklos und Damaskios seriöse Philosophen, nicht zuletzt zeigen die Kommentare, die Proklos und andere zu den platonischen Dialogen verfassten, dass hier unter Einbeziehung der ganzen Tradition ernsthaft philosophiert wurde; dennoch sind die Akzente der Theurgie seit Jamblich nie wieder verschwunden. Die Lebensbeschreibung, welche Marinos von Proklos gegeben hat, zeigt uns nicht nur den spekulativen, enzyklopädisch gebildeten Philosophen, sondern auch den Wundermann Proklos. Die Vita Isidori, die der letzte Scholarch der Athener Akademie Damaskios verfasste, wirft ein bezeichnendes Licht darauf, wie weit das soteriologische Bedürfnis die Philosophen des 5. und 6. Jahrhunderts n. Chr. auf der Suche nach dem Heil der Seele in die Magie getrieben hatte."

4. Ausklang

„Allen Neuplatonikern gemeinsam ist die Auffassung, dass die Seele an der Nahtstelle zwischen geistiger und wahrnehmbarer Welt steht. Unterschiedlich ist der Ansatz, wie weit die Seele bei der Einkörperung sich aus den geistigen Bereichen entfernt, und mit welchem Grad von Selbständigkeit sie in der Welt steht und mit der Materie konfrontiert ist. Von der christlichen wie mancher modernen Auffassung ist die neuplatonische Seelenlehre vor allem dadurch geschieden, dass nicht die Seele, sondern die Materie als das Prinzip der Individuation angesehen wird. Auch der im modernen Sinn breite Raum, der in die Psychologie die Gefühls- und Gemütsverfassung des Menschen einbezieht, liegt außerhalb der neuplatonischen Seelenlehre; insofern gibt es keine Psychotherapie, sondern nur eine Anleitung zum soteriologischen Denken, das eng mit der Ethik verknüpft ist. Psychische Grundhaltungen hat als erster vorsichtig Proklos berücksichtigt, aber auch hier wieder nur im Sinne der Voraussetzung für den Heimweg der Seele. Im Kommentar zum platonischen Alkibiades (p. 51,53 Westerink), in der *Theologia Platonica* IV 10 und im *Timaioskommentar* I (212,21 Diehl) hat er Glaube (*pstis*), Wahrheit (*aletheia*) und Liebe (*Eros*) als die emporführenden Tugenden in der Seele des Menschen angesetzt, und damit im Grunde eine psychische Grundhaltung postuliert, die dem Menschen eignen müsse, wenn er außerhalb des Weges der Wissenschaft und der Philosophie die Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen erreichen wolle. Hier zeichnet nicht eine grundsätzlich religiöse Haltung ab, wie denn auch bei Proklos gerade das Gebet in eine besonders fördernde Rolle hineinwächst. Die Seelenlehre Plotins hat ihre eigene Renaissance bei Marsilio Ficino erlebt, freilich nur in einer Zeit, in der die Rücksichtnahme auf das fest verankerte Christentum einige grundsätzliche Änderungen erzwang. Ficino hat Erkennen und Wollen (*intellectus* und *voluntas*) als die beiden Flügel der Seele bezeichnet (*Theologia Platonica*, Bd. II 259), Marcel) und hervorgehoben, dass beide auf dem Weg zur Erkenntnis zu Gott führen. Auch Ficino bezeichnet die Vereinigung mit Gott als *unilo mystica*; grundsätzlich von Plotin ist er aber dadurch geschieden, dass eben nur die Erkenntnis zu Gott führt und eine Vereinigung nicht den Bereich des Geistes überschreiten kann. Plotin hatte die Stufe des Einen vom Geist geschieden; Ficino begreift das Eine als Gott und den Geist als die Ideen Gottes. Die Vereinigung mit Gott kann bei ihm daher nicht anders geschehen, als im denkenden Erkennens; sie vollendet sich im Geist und vermag ihn nicht zu transzendieren. Der letzte Grund dieser Divergenz liegt darin, dass der christlich orientierte Humanist nicht verschiedene Stufen von Göttlichkeit ansetzen konnte, wie noch Plotin und die nachfolgenden Neuplatoniker es getan hatten, als sie nach dem Einen den *Nous* postulierten. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes verbot eine Vielfalt der göttlichen Hierarchien. Plotin hat gelegentliche (IV 4 [28] 3,11) die Seele des Menschen als eine Grenzscheide bezeichnet; sie könne sich nach verschiedenen Richtungen wenden. Innerhalb seines ontologischen Systems hat er sie damit als zwei Welten zugehörig gekennzeichnet; aber es schwingt auch etwas von der Unfassbarkeit der menschlichen Seele dabei mit, die jeder gelegentlich empfindet. Sie freilich hatte im 6. Jahrhundert v. Chr. schon Heraklit aus Ephesos so trefflich formuliert, dass wir seine Worte im 20. Jahrhundert noch begreifen.“ (2013)

*"Der Seele Grenzen
dürftest Du nicht finden,
auch wenn Du jeden Weg der Erde gingest,
so tiefen Sinn birgt sie in sich."*

(Clemens Zintzen: Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre, aus: „Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland“ von Jüttemann, Sonntag, Wulf)

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland (S.43-58)
- Plotin: Enneaden
- Susanne Möbuß: Plotin zur Einführung
- Jens Halfwasser: Plotin und die Neuplatoniker

Joachim Stiller

Münster, 2014

Ende

[Zurück zur Startseite](#)