

Špaňár, Július

Die Seelenlehre des Herakleitos von Ephesos

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1969, vol. 18, iss. E14, pp. [45]-56

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109869>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JULIUS ŠPAŇÁR

DIE SEELENLEHRE DES HERAKLEITOS VON EPHEOS

Herakleitos von Ephesos ist der erste griechische Philosoph, von dem uns mehrere authentische Fragmente, die die Seele betreffen, erhalten geblieben sind, die es uns, auch wenn es sich beim philosophischen Nachlass Herakleitos' nur um ein Torso handelt, doch ermöglichen, seine Lehre von der menschlichen Seele beträchtlich besser kennen zu lernen, als dies bei seinen Vorgängern, den Milesiern, Pythagoreern und bei Xenophanes der Fall ist.

Herakleitos hat vielleicht unter dem Einfluss der Mysterien oder des Orphismus die Seele vom Leibe schon ganz klar getrennt, wie aus Frg. 96 geschlossen werden kann: „*Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist*“. Sie sind nämlich seelen- und deshalb völlig wertlos. Seele und Leib sind also nicht ein und dasselbe, sind aber eng verbunden. Herakleitos war aber weit davon entfernt, die Seele im Sinne des Orphismus als etwas Übernatürliches zu verstehen, das auf seiner irdischen Wanderung im Leibe wie in einem Grabe gefangen gehalten wird, aus dem es sich aber freizumachen sucht. Die Seele ist weiter die Voraussetzung der Erkenntnis, wie aus Frg. 107 zu ersehen ist: „*Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie Barbareenseelen haben*.“

Soweit es sich um die Grundkonzeption der Beziehung der Seele zum Wesen des Kosmos handelt, ging Herakleitos von Anaximenes aus. Anaximenes war nämlich überzeugt, dass „Arché“ aus derselben Materie sein müsse wie die menschliche Seele, was aus seinem von Aëtios zitiertem Frg. 13 B 2 hervorgeht: „*Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfasst auch den ganzen Kosmos Hauch und Luft*“¹. Nach Anaximenes ist also die Luft, die „Arché“ (Anfang) aller Dinge ist, auch die Substanz der menschlichen Seele. Die Kraft, die Mensch wie Kosmos beherrscht und regiert, ist eine und dieselbe². Herakleitos unterscheidet sich aber von Anaximenes darin, dass er für die Substanz des Kosmos „das ewig lebendige Feuer“ hält, wie es klar aus Frg. 30 hervorgeht: „*Diese Welt, dieselbe für alle Wesen, hat weder einer der Götter noch der Menschen geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: ein ewig lebendiges Feuer, nach Massen sich entzündend und nach Massen erlöschend*.“ Ebenso ist also auch die Substanz der menschlichen Seele eine feurige, also eine materielle, ihr Ursprung ein natürlicher. Deutlich zeugt davon Frg. 36: „*Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für Wasser Tod, Erde zu werden, aus Erde wird Wasser, aus Wasser*

¹ Die Echtheit dieses Fragments ist streitbar. Diels, Kranz, Jaeger halten es für echt, entgegengesetzter Meinung sind Reinhardt, Wilamowitz, Gigon und Kirk. Jedenfalls stammt der im Fragment geäußerte Gedanke selbst von Anaximenes.

² Mit Unrecht hält *M. Marcovich*, PWRE, Suppb. X, 1965, S. 296 s. v. Herakleitos den Einfluss dieser Ansicht des Anaximenes auf Herakleitos für unwahrscheinlich.

Seele.“ Vergleichen wir das angeführte Fragment mit der ersten Hälfte des Frg. 31: „*Feuers Wandlungen: zuerst das Meer, vom Meere die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Glutwind...*“, so ist es klar, dass die „Seelen“ in Frg. 36 dieselbe Stelle einnehmen wie das Feuer in Frg. 31, d. h. substantiell mit dem Feuer identisch sind. Damit stimmt auch der Bericht Aristoteles' überein (de an. I 2. 405 u 24 = 22 A 15), dass „*Herakleitos die Seele für den Anfang („Arché“) erkläre und diese für Ausdünstung halte, aus der alles andere entstehen solle.*“ Die Seele-Dunst unterscheidet sich also nicht vom Feuer, das die Substanz der Welt bildet. Nach Macrobios (Somm. Scip. 14.19 = 22 A 15) nahm Herakleitos an, dass „*die Seele ein Funke aus der Sternsubstanz*“ sei. Die Sterne sind aber nach Herakleitos (und Parmenides), wie Aëtios anführt (II,13,8 = 22 a 11), „*die Verdichtung des Feuers.*“ Die Identifizierung der Seele mit dem Feuer war überhaupt Volksglaube bei den Griechen. So war im fünften Jh., und gewiss schon vorher, unter den Griechen die Ansicht verbreitet, dass die Seele unsterblich sei, weil sie aus dem gefangengehaltenen Ätherfunken bestehe, der, wie bekannt, mit dem Feuer identifiziert wurde³.

Unrichtig meint aber Nestle⁴, dass in Frg. 36 die Seele jene Stelle einnehme, an der wir nach dem „*Weg aufwärts und abwärts*“ den Lufthauch erwarten würden, und dadurch gleiche die Seele dem Lufthauch, nicht aber dem Urstoff, dessen blosse Übergangsform sie sei. Nestle⁵ anerkennt nämlich bei Herakleitos die Luft als Übergangsform vom Wasser zum Feuer, die Herakleitos als „*Ausdünstung*“ bezeichnet. Doch ist der Terminus „*Ausdünstung*“ („*Anathymiasis*“) selbst nicht herakleitisch, vor Aristoteles ist er überhaupt nicht nachweisbar.

Das feurige und damit also das eigentliche Wesen der Seele beweist auch Frg. 118: „*Trockene Seele die weiseste und beste*“. Eine derartige trockene Seele, d. h. eine Seele mit grösserem Feuergehalt steht nämlich am nächsten dem kosmischen Feuer, das nach Frg. 64 „*vernunftbegabt*“ ist, und deswegen ist sie auch die weiseste. Von ihrer engen Verbundenheit mit dem kosmischen Feuer zeugt wahrscheinlich auch Frg. 45: „*Der Seele Grenzen kannst du gehend nicht auffindig machen, und ob du jegliche Strasse abschrittest; so tiefen Logos hat sie.*“ Die Seele wird hier etwa als ein Teil des kosmischen Feuers gedacht, das im Vergleich mit dem Individuum unermesslich umfangreich ist. Die mit dem kosmischen Feuer identische oder als dessen Teil aufgefasste Seele besitzt dann nicht nur die Fähigkeit, die Gesetzmässigkeit zu erkennen, der alles unterliegt, sondern sie muss auch dieselbe leitende Fähigkeit besitzen, wie nach Frg. 64 das kosmische Feuer hat: „*Alle Dinge steuert der Blitz.*“ Unter Blitz ist natürlich Feuer zu verstehen. Und so hat auch die Seele ihre eigene Aktivität, die Fähigkeit sich selbst zu vermehren und zu entfalten, wie aus Frg. 115 hervorgeht, in dem gesagt wird: „*Der Seele ist der Logos eigen, der sich selber vermehrt.*“ Sicherlich ist die Seele selbst nicht das allerreinste kosmische Feuer, sondern sie enthält mehr oder minder Feuer, ihre Substanz liegt etwa zwischen Feuer und Wasser. Enthält sie mehr Feuer, dann ist sie trockener, nähert sich mehr dem kosmischen Feuer und gewinnt die besten Eigenschaften. Wenn die Seele aber feucht wird, dann enthält sie weniger Feuer, d. h. sie entfernt sich vom kosmischen Feuer, verhält sich unvernünftig, wobei der Mensch nicht nur die Verstandes-, sondern oft auch seine Körperkraft verliert, wie aus Frg. 117 zu ersehen ist: „*Hat sich ein Mann betrunken, so wird er von einem unerwachsenen Knaben geführt, tumelnd, ohne zu*

³ W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy I, Cambridge 1962, S. 466.

⁴ Zeller—Nestle, Die Philosophie der Griechen I, 2^e, Leipzig 1920, S. 815, Anm. 2.

⁵ Ebenda, S. 831, Anm. 1.

merken, wohin er geht; denn seine Seele ist feucht“⁶. In diesem Zusammenhang tritt auch der Sinn von Frg. 95 deutlicher hervor: „Seinen Unverstand bergen ist besser (es ist schwer in der Ausgelassenheit und beim Wein)“⁷.

Wie wir sehen, wendet Herakleitos auch bei der Deutung des Wesens der Seele denselben Gedanken an, den er auch bei der Deutung des Wesens der Welt ausgiebig anwendet, dass nämlich Wärme und Leben in einer bestimmten Relation stehen; die Wärme ist mit dem lebendigen Leibe verbunden, während der tote Leib ohne Wärme, d. h. scelenlos dasteht und daher kalt ist, und deshalb: „Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist“ (Frg. 96). Zweifellos missbilligte Herakleitos durch diese Äußerung gleichzeitig auch den religiösen Totenkult. Ob Herakleitos hier unter dem Einfluss des Orphismus steht, der den Leib verachtet, kann nicht eindeutig behauptet werden.

Nach Kirk⁸ gehört Frg. 36 zu den kosmologischen Fragmenten, weil es nur bestätigt, was in Frg. 31 erklärt wurde: („Feuers Wandlungen: zuerst das Meer, vom Meere die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Glutwind. Die Erde zerfließt als Meer, und dieses erhält sein Mass nach demselben Verhältnis, wie es vorher war, bevor es zu Erde wurde“) dass nämlich die drei Weltmaterien Feuer, Wasser und Erde sind, und dass sie sich gegenseitig verwandeln können in dieser Folge. Weshalb Herakleitos das Frg. 31 durch ein neues, im gegebenen Falle durch Frg. 36 bestätigen müsste, ist nicht genügend klar. Eher wäre es besser, die von Kirk zu Unrecht abgelehnte Deutung Gignons⁹ anzunehmen, dass nämlich Frg. 36 in die Physiologie gehöre und die Substanz des Menschen zum Ausdruck bringe, die aus drei Teilen bestehe: aus Erde, d. h. aus Fleisch und Knochen, aus Wasser, d. h. aus Blut (aus den Körpersäften) und aus Feuer, d. h. der Seele. Schon Xenophanes hat behauptet (Frg. 21 B 33), dass der Mensch aus Erde und Wasser entstanden sei: „Denn wir alle wurden aus Erde und Wasser geboren.“ Das ist aber ein recht alter Gedanke, da wir ihm schon in der Ilias 7,99 begegnen („verwandelt euch alle gleich in Erde und Luft“). In die Philosophie wurde er nach Gigon durch die Pythagoreer eingeführt. Vor Xenophanes war es Anaximandros, der vom Ursprung des Menschen sprach (12 A 30) und ihn als die Folge einer natürlichen Entwicklung aus anderen Lebewesen, am ehesten aus Fischen, betrachtete. Mögen auch andere Vorgänger des Herakleitos über den Ursprung des Menschen nachgedacht haben oder nicht, sie konnten ihn in keinem Fall aus etwas anderem ableiten als aus der Materie, die die Substanz ihres Kosmos bildete.

Wie das Feuer entsteht, sich erhält und sich durch Ausdünstung aus dem Wasser vermehrt, so ähnlich verhält es sich auch mit der Seele. Es entsteht aber die Frage, was für Wasser es ist, aus dem die Seele entsteht. Die Antwort wird von Aëtios

⁶ Auch in Frg. 77 sagt er: „Den Seelen ist es Lust und Tod feucht zu werden; Lust ist für sie der Eintritt ins Leben; anderswo sagt er: wir leben jener Tod und jene leben unseren Tod.“ Aber dieses Fragment wird kaum authentisch sein. Sein erster Teil ist ein Verweis auf Frg. 36, wobei „Lust“ eine Glosse von Numenios sein wird, in der er die neuplatonische Ansicht wiedergibt, dass die Seelen an der Veränderung Gefallen finden, der zweite Teil ist eine Paraphrase von Frg. 62. Derselben Meinung war schon T. Gomperz (Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes, Sitzb. der phil.-hist. Classe der k. Akademie der Wiss. 113, 1886, S. 1015ff), ähnlich Rohde (Psyche II*, Tübingen 1921, S. 149, Anm. 1) und G. S. Kirk (Heraclitus. The Cosmic Fragments, Cambridge 1954, S. 340).

⁷ Das Problem der Echtheit des in Klammern angeführten Teils des Fragments scheint streitbar zu sein.

⁸ Kirk, op. c. S. 341.

⁹ O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, S. 163; O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945, S. 230.

angedeutet (IV, 312 = 22 A 15): „*Herakleitos sagt, dass die Weltseele die Ausdünstung der Feuchtigkeit sei, die der Welt innewohnt. die Seele in den Lebewesen kommt aus der äusseren Ausdünstung und aus der Ausdünstung in ihnen selbst her und ist derselben Natur wie die Weltseele.*“ Gewiss kann bei Herakleitos nicht von einer Weltseele gesprochen werden (was stoisch ist), hingegen hindert uns nichts daran, die Deutung des Aëtios anzunehmen, insofern sie die Seele in den Lebewesen betrifft, die teils aus äusserer Ausdünstung, teils aus der Ausdünstung in ihnen selbst ernährt wird. Im Einklang mit der Deutung von Frg. 36 kann festgestellt werden, dass diese inneren Ausdünstungen aus dem Blut und aus den Körpersäften herkommen, während unter den äusseren Ausdünstungen das kosmische Feuer, das die Welt umgibt, zu verstehen ist. Diesen Bericht des Aëtios kann man weiter durch den Bericht des Sextus Emp. (adv. math. VII, 129—131 = 22 A 16) ergänzen und verdeutlichen; er gilt vor allem der Erkenntnistheorie, trägt aber auch zur Klärung der Ausführungen über die Seele bei Herakleitos in grossem Masse bei. Der Bericht des Sextus lautet: (129) *Nach Herakleitos atmen wir diesen göttlichen Logos ein und werden des Denkens fähig, und während wir im Schlaf das Gedächtnis verlieren, erlangen wir im Wachzustand das Bewusstsein. Denn, da sich im Schlaf die Öffnungen der Organe schliessen, steht der Geist in uns in keiner Verbindung mit der uns umgebenden Umwelt; nur durch das Atmen wird die Verbindung aufrechterhalten wie eine Wurzel. Infolge dieser unterbrochenen Verbindung verliert der Geist das Gedächtnis, das er vorher besessen hat.* (130) *Im wachen Zustand lehnt er sich wieder durch die Öffnungen der Sinnesorgane wie durch Fenster hinaus und dadurch, dass er mit der uns umgebenden Umwelt in Berührung kommt, gewinnt er die Fähigkeit zu denken wieder. So, wie sich die Kohle verwandelt, wenn sie in die Nähe von Feuer kommt, hingegen wieder erlöscht, sobald wir sie von Feuer entfernen, genau so wird jener Teil der uns umgebenden Umwelt, der als Gast in unserem Leib weilt, infolge der unterbrochenen Verbindung fast unvernünftig; nach der Verbindung über die Mehrzahl der Öffnungen (unserer Sinnesorgane) hingegen wird er mit dem Ganzen (d. h. dem Weltlogos) homogen.* (131) *Herakleitos behauptet, dass dieser gemeinsame und göttliche Logos, durch die Teilnahme an welchem wir mit Vernunft beschenkt werden, das Kriterium der Wahrheit sei; daher ist das, was alle gemeinsam denken, glaubwürdig (denn es wird vom gemeinsamen und göttlichen Logos aufgefasst); was aber dem Einzelnen einfällt, das ist aus entgegengesetztem Grunde ungläubwürdig“.*

Der Bericht selbst enthält viele skeptisch-stoische Elemente, doch wird seine Grundlage allgemein als herakleitisch angesehen¹⁰. Vor allem wird hier die Vereinigung der Seele mit der uns umgebenden Aussenwelt betont. Diese Aussenwelt ist nach Herakleitos, wie Sextus Emp. unterstreicht (adv. math. VII, 127 = 22 A 16), „*durch Verstand gesteuert und des Denkens fähig*“. Das ist das „*vernunftbegabte Feuer*“ in Frg. 64, d. h. das kosmische Feuer, wenn auch nicht in seiner reinen Form. Die Verwandtschaft der Seele mit ihm ist auch hier evident. Im Wachzustand wird diese Berührung mit der uns umgebenden Umwelt durch die unmittelbare Verbindung über die Öffnungen unserer Sinne gesichert, unter denen die bedeutendste Aufgabe sicher dem Blick zukommt, der die feurigen Lichtempfindungen aufnimmt. Im Schlaf schliessen sich hingegen die Öffnungen der Sinnesorgane, und die Seele erhält die Verbindung mit der uns umgebenden Aussenwelt nur durch das Atmen aufrecht. Der Umgang der Seele mit der Aussenwelt wird mit der Kohle verglichen, die brennt,

¹⁰ Siehe *Gigon*, Untersuchungen S. 112 ff.; Ursprung S. 231 ff.; *Kirk—Raven*, The Presocratic Philosophers, Cambridge 1964, S. 208 f.

wenn sie in die Nähe des Feuers gerät, die aber erlischt, wenn wir sie vom Feuer entfernen. Dieser Vergleich kann zweifellos als ein herakleitischer angesehen werden, der wahrscheinlich schon von Xenophanes im Zusammenhang mit dem Leuchten der Sterne gebraucht (21 A 38: „*die Gestirne erlöschen jeden Tag und erglimmen wieder wie Kohle in der Nacht*“) und von Herakleitos übernommen wurde. Vielleicht gehört eben in diesem Zusammenhang der in Frg. 122 erhaltene Begriff „*Annäherung*“. Herakleitisch wird wahrscheinlich auch der weitere Vergleich der Verbindung der Seele mit der Aussenwelt durch die Öffnungen der Sinnesorgane wie durch Fenster sein, obwohl man ihn angedeutet schon bei Alkmaion (24 A 5) findet. Lucretius (III,359 ff) meint wahrscheinlich Herakleitos, wenn er die Lehre, die die Augen als Tür der Seele bezeichnet hat, bekämpft. Burnet¹¹ hält aber die Theorie von den Öffnungen der Sinnesorgane für den Herakleitos fremd, u. zw. deshalb, weil sie von Alkmaion stamme. Weshalb sie aber auch Herakleitos nicht hätte anwenden können, da er von Alkmaion wahrscheinlich auch die Theorie von den hohlen Gefässen übernommen hat, ist schwer zu begründen.

Wenn die Seele mit der äusseren Umwelt durch die Mehrzahl unserer Sinnesorgane verbunden ist, wird sie mit der äusseren Umwelt, d. h. mit dem kosmischen Feuer homogen und dadurch gleichzeitig vernünftigen Denkens fähig. Durch das Unterbrechen einer Verbindung mit der äusseren Umwelt wird hingegen der Verlust des Erinnerungsvermögens, das die Seele vorher besessen hatte, erklärt. Da nach Frg. 117 die feuchte Seele jede ihrer Fähigkeiten verliert, muss man annehmen, dass im Schlaf in der Seele die Feuchtigkeit überwiegt ohne dass sie durch unmittelbaren Zuwachs von Feuer im Wege der Öffnungen der Sinnesorgane im Wachzustand aufgehoben würde; deshalb ist ihre Fähigkeit beschränkt, und der Mensch verfällt in einen todähnlichen Zustand. Das völlige Überwiegen der Feuchtigkeit über das Feuer in der Seele führt dann deren Tod herbei. Burnet¹² meint aber, was meiner Ansicht nach fraglich ist, dass auch das völlige Überwiegen des Feuers den Tod der Seele zur Folge habe, und als Beispiel führt er Frg. 25 an („*Grösserer Tod empfängt grösseren Lohn*“). Eher könnte hier, glaube ich, höchstens Frg. 85 angeführt werden: „*Gegen die Begierde anzukämpfen ist schwer, denn was sie auch will, erkaufte sie um die Seele.*“ Hier könnten wir vielleicht unter Begierde eine grössere Feurigkeit der Seele verstehen. Mir kommt aber vor, dass eine entgegengesetzte Deutung richtiger wäre: es kostet nämlich ein Stück Seele, wenn man der Begierde nachgibt, weil das Feuer um so kleiner wird (Feuer verwandelt sich in Wasser), je mehr es sich an den Körper verschenkt.

Eine der des Sextus völlig entgegengesetzte Ansicht schreibt dem Herakleitos Chalcidius zu (c. 251 p. 284,10 Wrob. = 22 A 20), u. zw. wahrscheinlich nach Poseidonios: „*Herakleitos, mit dessen Ansicht auch die Stoiker übereinstimmen, verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen, die die Welt lenkt und regiert. Infolge dieser untrennbaren Verbindung erkennt er die Lenkung der Weltvernunft, und wenn die Seelen ruhen, kündet er die künftigen Dinge durch die Sinne an. So kommt es vor, dass uns Bilder von unbekanntnen Stätten und Gestalten sowohl Lebender als auch Toter erscheinen. Herakleitos lässt die Praxis der Wahrsagung zu und meint, dass diejenigen, die es verdienen, im voraus von göttlicher Macht Zeichen bekommen und belehrt werden.*“ „*Die göttliche Vernunft*“ ist ein ausgesprochen stoischer Terminus. Die Deutung selbst, wie Kirk¹³ bemerkt, ist offenkundig platonisch. Deshalb ist auch die Meinung Zel-

¹¹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1920³, S. 153.

¹² Ebenda.

¹³ Kirk — Raven, *op. c. S.* 209, Anm. 2.

lers¹⁴ zurückzuweisen, Herakleitos habe irgendwie den allgemeinen Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass nämlich die Seele auf Grund ihrer Verwandtschaft mit der Gottheit die Zukunft vorausahnen könne.

Hierher gehört wahrscheinlich das nicht ganz klare Frg. 26: „*Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen ist, aber lebend berührt er den Toten im Schlaf, im Wachen berührt er den Schlafenden.*“ Im ersten Teil des Fragments handelt es sich um den Gegensatz zwischen dem erloschenen äusseren Augenlicht, das durch die Annäherung zum kosmischen Feuer erglimmt, zum Feuer, mit dessen Hilfe der Mensch die Wahrheit zu erkennen vermag, und zwischen dem inneren Lichte, das sich der Mensch in der Nacht als Ersatz für das äussere Licht entzündet. Mittels dieses inneren, individuellen Lichtes sieht er nur Träume. Dieses individuelle innere Licht ist aber trügerisch, weil es nur ein unwirklicher Traum ist, ein Schein, wie Herakleitos auch in Frg. 21 sagt: „*Tod ist alles, was wir im Wachen sehen, was aber im Schlaf Traum.*“ Im Schlaf wendet sich also jeder seiner individuellen, trügerischen Welt zu, während im Wachzustand alle Menschen eine gemeinsame Welt haben, wie es besonders Frg. 89 ausdrückt: „*Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich ein jeder seiner eigenen zu.*“ Im zweiten Teil des Frg. 26 wird ausgeführt, was wir in der Analyse des Berichtes des Sextus schon festgestellt haben, dass nämlich im Schlaf, wenn infolge des Überwiegens der Feuchtigkeit die vernünftige und physische Fähigkeit der Seele beschränkt ist, der Mensch eigentlich den Toten berührt, ähnlich wie im Wachen den Schlafenden. Der Schlaf ist ein Zustand, der sich mitten zwischen Leben und Tod befindet. Wachen und Schlaf treten hier als Gegensätze auf¹⁵.

Herakleitos äussert sich weiter auch über die Art, wie die Seele im menschlichen Körper wirkt, und auch über die Beziehung zwischen Seele und Leib, u. zw. in Frg. 67, das in lateinischer Fassung¹⁶ bei dem scholastischen Philosophen Hisdos erhalten geblieben ist: „*Wie die Spinne, die in der Mitte ihres Netzes sitzt, merkt, sobald eine Fliege irgendeinen Faden ihres Netzes zerstört, und darum schnell dahineilt, als ob sie um die Zerreiſung des Fadens sich härmte, so wandert des Menschen Seele bei der Verletzung irgendeines Körperteils rasch dahin, als ob sie über die Verletzung des Körpers, mit dem sie fest und nach einem bestimmten Verhältnis verbunden ist, ungehalten sei.*“ Es ist aber schwer zu entscheiden, ob dies eine authentische Aussage des Herakleitos oder eine stoische Paraphrase ist (eine Parallele finden wir beim Stoiker Chryssippos, Stoic. Vet. Frg. II, 879 Arnim). Doch der Ausdruck „*nach einem bestimmten Mass*“ (proportionaliter) entspricht ganz dem herakleitischen „*nach demselben Verhältnis*“ in Frg. 31. Wichtig ist in diesem Gleichnis zwischen der menschlichen Seele und der Spinne, das wahrscheinlich von Herakleitos stammt, dass die Seele im menschlichen Körper keine bestimmte Stelle einnimmt, sondern dass sie sich überall bewegen kann, wovon auch im Körper irgendwelche Empfindungen entstehen.

Der Gedanke dieses Fragments als auch der Bericht des Sextus von den Öffnungen

¹⁴ Zeller — Nestle, op. c. S. 915, Anm. 5.

¹⁵ Das Fragment lege ich im Grunde genommen nach Gigon aus; siehe Untersuchungen S. 94 f.; Ursprung S. 234; ähnlich Kirk—Raven, op. c. S. 208. Eine andere Deutung des ersten Teiles des Fragments finden wir bei Nestle in Zeller — Nestle, op. c. S. 887, Anm. 1: „Die Augen sehen im Dunkel nichts, sind also gleichsam erloschen. Aber durch das Anzünden des Lichtes verwandelt der Mensch das Dunkel in Helligkeit.“ Im Grunde genommen handelt es sich hier nach Nestle um Gegensatzlichkeiten — Dunkel und Helligkeit, Leben und Tod, Wachen und Schlaf, die gegenseitig ineinander übergehen.

¹⁶ Seine rückwertige Übersetzung ins Griechische versuchte W. Krax., Hern es 73, 1938, S. 113.

der Sinnesorgane findet seinen Wiederhall bei Tertulian (de an. 14): *Nicht weit entfernt ist dieses Beispiel von Straton, Ainesidemos und Herakleitos. Denn auch sie sehen die Einheit der Seele, die in den ganzen Leib zerfließen und überall allein ist; wie das Blasen durch die Öffnungen der Pfeife, so dringt sie nicht einmal abgeschnitten, eher geteilt, auf verschiedene Art durch die Sinnesorgane.* Später lehrte auch Demokritos (68 A 104 a), dass die Seele im ganzen Leib verteilt sei („Demokritos behauptet, dass die Seele den Körper in Bewegung setze ... wenn sich die Seele im ganzen empfindenden Körper befindet, dann müssen sich auf derselben Stelle zwei Körper befinden, wenn nämlich die Seele eine körperliche ist“).

Aus dem Wesen der herakleitischen Lehre selbst und besonders aus Frg. 36 geht hervor, dass die Seele, die materiellen Wesens ist, so wie alles andere dem Prozess der kosmischen Verwandlung unterliegt. Aus diesem Grunde kann man im Sinne der herakleitischen Lehre grundsätzlich nicht von irgendeiner individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele reden. Dabei kann natürlich, nach Herakleitos selbst, der Tod nicht als Untergang, sondern als Übergang in einen anderen Zustand angesehen werden.

Bei Herakleitos sind wir aber im Besitze einiger Fragmente, besonders der Frg. 25, 27, 63 u. 98, die die Möglichkeit einer entgegengesetzten Deutung zulassen und oft zu Betrachtungen führen, dass die Ansichten des Herakleitos von der Seele und deren Schicksal nicht rein rational oder ohne jeglichen religiösen Anhauch¹⁷ gewesen sind, und aus diesem Grunde soll hier von einer Inkonsequenz seines Systems gesprochen werden können. Deutlich behauptet dies M. Marcovich¹⁸, wenn er betont: „Die Psychologie Herakleitos' ist auch nicht frei von Widersprüchen: insofern die Seele aus göttlichem Feuer ist ($\psi\upsilon\chi\eta = \pi\upsilon\rho$ aus Frg. 36, 118)¹⁹, muss sie, wie jenes, unsterblich sein; daher die Hinweise auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode (hier weist Marcovich unter anderem gerade auf Frg. 25, 27, 63 und 98 hin). Insofern aber sie am menschlichen Körper beteiligt wird, ist sie sterblich.“

Unter den angeführten Fragmenten gehört Frg. 98 zu den unklarsten: „Die Seelen riechen im Hades“. Ältere Deutungen dieses Fragments führt Zeller an²⁰. Unter den neueren ist die Interpretation Reinhardts bemerkenswert²¹. Reinhardt meint, dass auch nach Herakleitos (ähnlich wie in der Volkspsychologie) die Seele unsichtbar im unsichtbaren Luftreich, körperlos wie der Hauch schwebt²²; da sie weder sehen noch hören kann, empfindet sie durch das Riechen. Die Seele bleibt aber erhalten, sie löst sich nicht auf, weil es nichts Sterbliches gibt, was zugleich nicht unsterblich wäre. Da jeder Tod ein Gegensatz sei, betont Reinhardt, dass es kein „Ansich“ der Dinge gebe, sondern nur eine andere Form der Ewigkeit, so wie umgekehrt das Ewige

¹⁷ Guthrie, op. c. S. 476.

¹⁸ Marcovich, op. c. S. 303.

¹⁹ Unrichtig unterscheidet Marcovich bei Herakleitos zwei Arten von Feuer (op. c. S. 294), u. zw. ein ausserkosmisches, das unsterblich ist, und ein kosmisches, das verwandelbar ist. Einer derartigen Teilung widerspricht deutlich Frg. 30: „Diese Welt, dieselbe für alle Wesen, hat weder einer der Götter noch der Menschen geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: ein ewig lebendiges Feuer nach Massen sich entzündend und nach Massen erlöschend.“ Dieses „ewig lebendige Feuer“ — nach Marcovich ausserkosmisch und daher göttlich — bildet gleichzeitig nach demselben Fragment das Wesen der Welt — ist also kosmisch und verwandelbar („nach Massen sich entzündend und nach Massen erlöschend“).

²⁰ Zeller—Nestle, op. c. S. 893, Anm. 2.

²¹ K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S. 195.

²² Im original lautet Frg. 98 wie folgt: $\alpha\iota \psi\upsilon\chi\alpha\iota \delta\alpha\mu\omega\nu\tau\alpha\iota \kappa\alpha\theta' \text{ } \acute{\alpha}\iota\delta\eta\nu$. Reinhardt $\kappa\alpha\theta' \text{ } \acute{\alpha}\iota\delta\eta\nu$, wobei er unetr $\acute{\alpha}\iota\delta\eta\eta$; den „unsichtbaren Luftraum“ versteht.

nur eine andere Erscheinungsform des Vergänglichen ist, das eine vom anderen nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig bedingt, ja sogar noch mehr, beide sind derselben Substanz, auch wenn sie mit normalem Verstand nur als Gegensatz erkennbar sind. Solovine²³ hielt die zitierte Stelle für ein Sinnbild, das bedeuten soll, dass sich die Seelen nach dem Tode mit dem zu vereinen suchen, was mit ihnen homogen ist. Bestimmt überleben nicht alle Seelen den Tod des Körpers. Nach Rohde²⁴ ist der Sinn des Fragments folgender: Die Seelen verschwinden im Tode; und nachdem sie den Weg abwärts durch Wasser und Erde gegangen sind, steigen sie zuletzt aus dem Wasser, und indem sie reines, trockenes „Feuer“ einziehen, werden sie wieder zu „Seelen“. Das Wort „Hades“ nimmt auch Rohde nicht wörtlich. Er fasst es als metonymischen Ausdruck für das Gegenteil irdischen Lebens auf. Hades bedeutet nach ihm den abwärts führenden Weg der Seelen. Wahrscheinlich soll hier wirklich das Wort „Hades“ nicht wörtlich genommen werden. Nach Kirk²⁵ werden in diesem Fragment jene Seelen gemeint, die den Tod überleben. Diese werden von einer trockenen Materie, d. h. vom Feuer umgeben, und deshalb riechen sie. Er lässt aber die Möglichkeit zu, dass sich hier Herakleitos an die übliche Ansicht des Volkes stützt, dass nämlich die Seele Hauch sei; mit dem Hauch wird der Geruch eingeatmet, und da mit dem Untergang des Körpers auch die anderen Sinne untergehen, bleibt den Seelen nur das Riechen. So könnte dann vorausgesetzt werden, dass Herakleitos sich hier über die Vorstellung Seele — Atem lustig machte.

Mit Rohde übereinstimmend erklärt dieses Fragment auch Delazer²⁶, nach dem Herakleitos den Weg „abwärts“ metaphorisch als den „Abstieg in die Unterwelt“ darstellt, woher dann der Übergang in das kosmische Feuer erfolgt. Teilweise stimmt mit der Deutung Rohdes und Delazers auch die von Bröcker überein²⁷. Nach ihm befindet sich die Stelle des reinen Feuers, also die Stelle der Seelen, Hades, oben am Himmel. Hier befinden sich reine Seelen, d. h. Sterne, und diese nähren sich und ihr Feuer aus den aufsteigenden Ausdünstungen, aus dem aufwärtssteigenden Element, dass schliesslich zu Feuer wird. Eine völlig unterschiedliche Deutung finden wir bei Marcovich²⁸, für den dieses Fragment die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bei Herakleitos beweist. Er meint nämlich, hier werde das Ernähren menschlicher Seelen im Hades durch das Blut von Opfertieren gemeint. Damit hat Marcovich eigentlich Diels²⁹ ältere Deutung dieses Fragments erneuert.

Wie wir schon aus Frg. 36 gesehen haben, machen die Seelen, so wie alles andere, einen Cyklus von Verwandlungen durch. Diese Cyklen können aber verschieden lang sein, ihre Länge oder Kürze ist vom menschlichen Leben abhängig³⁰. Vor allem hängt sie aber davon ab, in welchem Zustand sich die menschliche Seele im Augenblick des Todes befindet. Jene Seelen, die einen grösseren Feuergehalt besitzen, die also „trocken“ sind, entgehen dem Tode wahrscheinlich dadurch, dass sie nicht Wasser werden (nach Frg. 36 „Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden...“), sondern unmittelbar ins kosmische Feuer übergehen, während die mit kleinerem Feuergehalt

²³ M. Solovine, *Héraclite d'Éphèse*, Paris 1931, S. 98.

²⁴ Rohde, op. c. S. 150, Anm. 2.

²⁵ Kirk—Raven, op. c. S. 211, Anm. 3.

²⁶ E. Delazer, Grundfragen der herakleitischen Philosophie, Festschrift zum 400 jähr. Jub. des Gymn. Innsbruck 1962, S. 225.

²⁷ W. Bröcker, Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt am Main 1965, S. 42.

²⁸ Marcovich, op. c. S. 303.

²⁹ H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I⁴, Berlin 1922, S. 97.

³⁰ Kirk, Heraclitus and death in battle, *AJPh* 70, 1949, S. 390 ff.

durch „Abstieg in die Unterwelt“, d. h. durch das Wasser, ihren längeren Verwandlungscyklus eingehen.

Eben Frg. 136: „*Seelen im Kriege gefallen sind reiner als Krankheiten erlegene*“ würde dafür zeugen, dass der Tod des Körpers nur von den Seelen überdauert werden kann, die ihren feurigen Charakter bewahrt haben, während die feuchten Seelen mit ihm gemeinsam untergehen.

Dieses Fragment wird zwar unter den unechten angeführt, — verdächtig ist es eben seines hexametrischen Rhythmus wegen — aber es wiedergibt wahrscheinlich irgendeinen authentischen Ausspruch des Herakleitos. Eine stoische Fassung kann darin nämlich nicht vermutet werden, weil die Stoiker zwischen dem Tode im Kriege und dem nach einer Krankheit erfolgten keinen Unterschied machten³¹. Schliesslich steht das Fragment keineswegs im Widerspruch zu den hauptsächlichsten Aussagen Herakleitos' über die Seele, wie es Frg. 36, 117 u. 118 sind.

Die Seelen derjenigen, die im Kampfe gefallen sind, können nur deshalb reiner sein, weil sie einen grösseren Feuergehalt haben. Der Tod im Kampfe kommt nämlich plötzlich, wenn sich die Seele eben in ihrer vollen Aktivität befindet, wenn in ihr das Feuer über die Feuchtigkeit überwiegt. Die Krankheit umfasste hingegen nach Herakleitos die Feuchtigkeit der Seele. Wir sahen bereits bei Frg. 117, dass die feuchte, über kleineren Feuergehalt verfügende Seele nicht nur ihre Verstandes-, sondern auch ihre Körperkraft, mit der sie den Körper bewegt, verliert. Da ein kranker Mensch machtlos und oft direkt einem Schlafenden ähnlich ist, bedeutet dies, dass seine Seele wenig physische Kraft besitzt, d. h. dass sie feucht ist. Das ergab sich auch aus der Analyse von Frg. 26. Die Krankheit ruft also, ähnlich wie der Schlaf, ein Übergewicht an Feuchtigkeit und dadurch zugleich auch eine Verringerung des Feuergehaltes in der Seele hervor, und ev. auch den Tod. Dies wird auch in der von Diogenes angeführten Geschichte bestätigt, dass nämlich Herakleitos an Wassersucht gestorben sei³².

Wahrscheinlich ist auch Frg. 25 in diesem Sinne zu verstehen: „*Grösserer Tod empfängt grösseren Lohn*“. Bestimmt kann dieser grössere Lohn sich nur auf die Seelen beziehen, da nach Frg. 96 „*Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist*“.

Am besten kann aber dieses Frg. 25 etwa auf Grund des Frg. 53 verstanden werden: „*Kampf ist Vater von Allen, König von Allen, die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien*“. Das Endergebnis des Kampfes sind Tote und Lebende. Da von den Lebenden die einen Sieger, d. h. frei sind, die anderen geschlagen, d. h. Sklaven, kann geschlossen werden, dass die Toten Götter werden. Bei jähem Tode im Kampfe verlassen nämlich manche Seelen den Leib als feurige und so werden sie zum göttlichen Teil des kosmischen Feuers (also Götter), mit dem sie sich später vereinen, damit sie den Verwandlungsprozess wieder antreten. Ob aber nur die Seelen derjenigen, die im Kampfe gefallen sind, und dadurch, dass sie, ihre Individualität auf einige Zeit behaltend, Dämonen oder Götter werden, ob nicht auch die Seelen der wenigen, die den Logos des Herakleitos begriffen haben (d. h. das Gesetz der Einheit und des Kampfes der Gegensätze), und dem entsprechend leben, bleibt eine Frage, auf die wir bei Herakleitos zwar keine direkte Antwort finden, doch diese Antwort wäre bestimmt positiv. Schliesslich kann die Vergöttlichung mancher Seelen auch in Frg. 62 gemeint sein: „*Unsterbliche sterblich. Sterbliche unsterblich; das Leben dieser ist der Tod jener und*

³¹ Kirk, ebenda S. 396.

³² Kirk, ebenda S. 391.

das Leben jener Tod dieser.“ Die Möglichkeit, dieses Fragment nach der Deutung Rohdes³³ aufzufassen, kann nicht ausgeschlossen werden. Nach Rohde konnte Herakleitos nur gedacht haben, dass das Ewige und Vergängliche, das Göttliche und Menschliche identisch sei und sich gegenseitig verwandle, so dass er an nichts anderes als an die Identität der Gegensätze gedacht habe, wie er sie schon in Frg. 88 in einer anderen Form zum Ausdruck gebracht habe: *„Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes. Denn dieses wird, sich wandelnd, zu jenem und jenes wieder sich wandelnd, zu diesem.“*

Der Sinn des Fragments 25 kann aber auch ein ganz einfacher sein, dass nämlich unter grösserem Lohn einfach das Andenken verstanden werden sollte, das nach solchen Leuten im Gedächtnis der Überlebenden zurückbleibt. Sterben bedeutet in der Erinnerung der Lebenden weiterleben.

Hierher gehört ferner eines der weiteren unklaren herakleitischen Fragmente, u. zw. Frg. 63, dessen (in Klammern angeführter) Anfang wahrscheinlich zerstört wurde: *„(Vor dem, der dort unten ist), stünden sie auf, und sie würden wach als Hüter über Lebende und Tote.“* Das Fragment wird von Hippolytos (Ref. IX, 10) angeführt, aber mit christlicher Deutung. Nach ihm spricht hier nämlich Herakleitos von der Auferstehung dieses sichtbaren Fleisches, in dem wir geboren sind, und er weiss, dass Gott der Grund dieser Auferstehung sei. Wahrscheinlich ist aber, wie schon Burnet und ähnlich auch Kirk³⁴ meinten, dass hier der Gedanke des Hesiodos aus seinen *„Werken und Tagen“* (121 ff und auch 252 ff) entfaltet wird, dass nämlich manche Seelen den Tod des Körpers überleben und zu Dämonen werden. Die zitierte Stelle lautet bei Hesiodos wie folgt:

*Aber nachdem nun dies Geschlecht in der Erde geboren,
Wurden sie zu Dämonen nach Zeus, des erhabenen, Willen,
Herrliche, weilen auf Erden, sind Hüter der sterblichen Menschen.*

Keinesfalls kann aber aus dieser Deutung deduziert werden, dass wir berechtigt wären, von einer dauerhaften Unsterblichkeit der individuellen Seele zu sprechen. Auch die Seelen nämlich, die den Tod des Körpers überleben und eine Zeit lang körperlose Dämonen sind, vermengen sich schliesslich mit dem kosmischen Feuer, um wieder als *„Feuers Wandlungen“* den Weg der Veränderungen anzutreten. Aber auch ein derartiges nichtindividuelles Überleben der Seele als Feuer wird von dem Überleben der Seele als Wasser bevorzugt. Die feurige Seele ist nämlich die vernünftigste (Frg. 112) und sie ist homogen mit dem Feuer, das alles lenkt.

Mit Unrecht wird aber von Rohde³⁵ bestritten, dass Herakleitos an die Fortdauer mancher Seelen nach dem Tode des Körpers geglaubt hätte. Nach ihm muss sich jede Seele bei dem Tode verändern: sie war Feuer, jetzt trat sie den „Weg abwärts“ an, wurde Wasser, um dann Erde zu werden. Das einzige, was Rohde zugibt, ist, dass vom Tode in absolutem Sinne, vom Ende, dem kein Anfang folgt, bei Herakleitos keine Rede sein kann. Einen ganz anderen, gegensätzlichen Standpunkt vertreten Diels, Zeller und Burnet. Burnet gibt zu, dass es sich zwar um eine Inkonsequenz bei Herakleitos handle, dass es aber eine derartige Inkonsequenz sei, die man zulassen kann.

Wenn wir aber andererseits erwägen, wie Herakleitos' Einstellung zu Hesiodos war (Frg. 40, 57 u. 106), können wir uns des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass Frg. 63

³³ Rohde, op. c. S. 150, Anm. 2.

³⁴ Kirk — Raven, op. c. S. 209, Anm. 1.

³⁵ Rohde, op. c. S. 148 ff.

³⁶ Burnet, op. c. S. 154, Anm. 2.

eben mit Hinsicht auf die angeführte Stelle bei Hesiodos ironisch gemeint werden kann.

Man wird also Marcovich³⁷ kaum zustimmen können, dass hier Herakleitos als Ethiker und Aufklärer spreche, nach dem die heroischen Seelen der „Besten“ unsterblich seien (mit Berufung auf Frg. 24, 25 und 63, ja sie seien Götter in Marcovichs Deutung der Frg. 53 u. 62), während die Seelen der „Mehrzahl“ sogar schon zu Lebzeiten um so mehr nach dem Tode, tot seien.

Soweit es sich um Frg. 27 handelt: „*Die Menschen erwartet nach ihrem Tode, was sie nicht hoffen noch wäñnen*“ — soll hier nicht an irgendeine Unsterblichkeit oder ein Feuergericht nach Marcovich gedacht werden, sondern nur an das verschiedene Schicksal der Seele im Verlauf der Verwandlung, das die Menschen nach dem Tode erreichen kann. Dabei macht aber Herakleitos, wie mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus Frg. 119 geschlossen werden kann, in dem es heisst: „*Der Charakter ist dem Menschen sein Daimon*“, den Menschen selbst für sein Schicksal verantwortlich, und nicht irgendwelche aussenstehende Kräfte.

Wenn wieder andererseits in Frg. 24 behauptet wird, dass die „*im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen*“, dann muss hier ganz einfach an den Ruhm gedacht werden, der allen im Krieg gefallenen zukommt, nicht aber an eine Unsterblichkeit. Dabei kann der Ausdruck „*Götter und Menschen*“ auch „alle“ bedeuten, wie z. B. in Frg. 30 „*weder einer der Götter noch der Menschen*“ einfach „niemand“ bedeutet.

Abschliessend kann festgestellt werden, dass alle hier angeführten, diese Problematik berührenden Fragmente, keine unmittelbaren Aussagen über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bieten. Bei Herakleitos gewannen aber verschiedene Einflüsse, wie die unter dem Volke verbreiteten Vorstellungen oder die Gedanken der Mysterien und des Orphismus über die menschliche Seele, im System seiner Lehre einen ganz anderen Sinn.

HERAKLEITOVO UČENIE O LUDSKEJ DUŠI

Herakleitos z Efezu je prvý grécky filozof, u ktorého máme zachovaných viacero autentických zlomkov týkajúcich sa duše, ktoré nám umožňujú ďaleko lepšie poznať jeho učenie o ľudskej duši než je tomu u jeho predchodcov.

Tak Herakleitos už jasne oddeľoval dušu do tela, ako možno usudzovať zo zl. 96. Duša je ďalej predpokladom pre poznanie, ako vidieť zo zl. 107.

Pokiaľ ide o základnú koncepciu vzťahu duše k podstate kozmu, vychádzal Herakleitos z Anaximena (zl. 13 B 2), podľa ktorého vzduch, počiatok všetkých vecí, je aj látkou ľudskej duše. Keďže podľa Herakleita je podstatou kozmu „večne živý oheň“, je aj podstata ľudskej duše ohnivá, teda materiálna, jej pôvod prirodzený, o čom svedčí zl. 36. Ohnivá a tým teda vlastnú podstatu duše dosvedčuje tiež zl. 118. O jej spojitosti s kozmickým ohňom svedčí aj zl. 45. Duša identická s kozmickým ohňom alebo chápaná ako jeho časť má nielen schopnosť poznávať zákonitosť sveta, ale aj schopnosť riadiacu, akú má kozmický oheň podľa zl. 64. Podľa zl. 115 má duša sama schopnosť rozmnožovať sa a rozvíjať. Duša vlhká, viacej vzdialená od kozmického ohňa stráca nielen rozumovú schopnosť, ale aj fyzickú silu podľa zl. 117.

Duša vzniká, udržuje sa a rozmnožuje vnútornými výparmi (t. j. z krvi a telesných šťiav) a vonkajšími výparmi (t. j. kozmický oheň), ako nám to potvrdzuje Aëtios (22 A 15) a Sextus Emp. (22 A 16). Keďže duša podľa zl. 36 je materiálnej podstaty, vyplýva z toho, že podlieha ako všetko ostatné procesu kozmickej zmeny, a preto principiálne nemožno hovoriť o nejakej individuálnej nesmrteľnosti ľudskej duše. Smrť však neznamená zánik pre dušu, ale prechod do druhého stavu. V tomto zmysle treba teda vykladať aj zlomky 25, 27, 63 a 98, ktoré inak pripúšťajú aj možnosť opačného výkladu a vedú často k úvahám, že Herakleitove názory o duši a jej osude

³⁷ Marcovich, op. c. S. 303.

neboli bez náboženského nádychu, a preto tu vraj možno hovoriť o nedôslednosti jeho systému. Ako vidieť zo zl. 36, duše prechádzajú cyklom premien ako všetko ostatné. Tieto cykly však môžu byť rôzne dlhé, ich dĺžka a krátkosť závisí na tom, v akom stave sa nachádza duša človeka v okamžiku smrti. Tie duše, ktoré majú väčší obsah ohňa pravdepodobne unikajú smrti tým, že sa nestávajú vodou, ale prechádzajú priamo do kozmického ohňa, kým duše s menším obsahom ohňa nastupujú cez vodu svoj dlhší cyklus premien. Z nijakého Herakleitovho zlomku nemožno vyvodzovať, že by sme boli oprávnení hovoriť o trvalej nesmrteľnosti individuálnej duše. I tie duše totiž, ktoré prežijú smrť tela a sú nejaký čas ako beztelí démoni, splynú nakoniec s kozmickým ohňom, aby zase oko „prevraty ohňa“ nastúpili cestu zmien.