

Plotin zwischen Plato und Stoa

Autor(en): **Theiler, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **5 (1960)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660829>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

II

WILLY THEILER

Plotin zwischen Plato und Stoa

PLOTIN ZWISCHEN PLATO UND STOA

WENN wir über Ammonios und Numenios zurückgehen, enthält dieses Thema das eigentliche Dachproblem unserer Tagung. Doch melden sich Bedenken gegen die Formulierung: Es gab schon einen stoisierten Plato und es gab eine platonisierte Stoa. Wir finden den stoisierten Plato bei Antiochos von Askalon, dem Lehrer Ciceros, der in den *Academici* 1, 19 ff. das System durch den Mund des Varro entwickelt¹, die platonisierte Stoa vor allem bei Poseidonios. Also die Verbindung von Stoischem und Platonischem war Plotin etwas Vertrautes. Sie zeigt sich u. a. auch schon bei Philo von Alexandrien, bei Plutarch — trotz seiner Polemik gegen die alte Stoa — und bei Galen, der in *de placitis Hippocratis et Platonis* im Kampf gegen Chrysipp Poseidonios, « der die Wahrheit höher stellte als das Schuldogma », zum Bundesgenossen nimmt. Einige auffallende Berührungen von Philo und Plotin: Gott, der nicht erkennbare, steht über der Ideenwelt, oder auch dem *λόγος* und dem Gefüge gewaltiger *δυνάμεις*; er selber ist *οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ*; er wird im ekstatischen Aufschwung der Seele gesucht; freilich der jüdische Gott, der der Nichtigkeit alles Geschaffenen gegenübersteht, lässt nicht eine innere Verbindung von sich und der Seele zu. Und das Dasein einer ethischen Tugenden- und Pflichtenlehre, andererseits der Ausfall des Schicksalgedankens sind Hinweis darauf, dass Philo sich nicht in die gleiche Richtung von der Stoa führen lässt wie Plotin.

In unserem Bau fehlt ein Glied: Aristoteles. Anhänger der Konkordanz von Plato und Aristoteles gab es schon vor Attikos, der sich im zweiten Jahrh. n. Chr. gegen sie

¹ Über Varro als Schüler des Antiochos Augustin *civ. dei* 19, 3 Ende.

wendet; vergebens: die Harmonie der beiden vertreten Porphyrios, Hierokles (der bei Photios cod. 214, 172a 71 schon Ammonios als Vorgänger nennt) und Simplikios. Plotin kennt Alexander von Aphrodisias, den bedeutenden Aristotelesklärer, aber natürlich auch Aristoteles selber, von dem er vielfach bestimmt ist, in der Lehre von Potenz (*δύναμις*) und Akt — doch kennt er auch eine *δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη*, die Kraft, II 5, 1, 25 —, vom sog. *ἔνυλον εἶδος* usw.¹ Vom späteren Neuplatonismus aus gesehen ist es paradox: der Einfluss des Aristoteles geht nicht tiefer, bestimmt nicht mehr das System im Ganzen als der des Stoikers Poseidonios.

Zwar an der alten Stoa nimmt Plotin offen oder geheim die traditionellen Anstösse alter Schulpolemik; er wendet sich gegen den Materialismus in der Seelenlehre IV 7, 2 ff. und in der Gotteslehre II 4, 1; VI 1, 27; gegen die Kategorienreihe VI 1, 25 ff.; gegen den Zeitbegriff III 7, 7, 25; III 7, 13, 59 (vgl. Plutarch adv. Col. 1116bc). Aber die stoische *δι' ὅλων κρᾶσις* hält er II 7 der Beachtung wert. Schon Porphyrios erwähnt (Vita Plotini 14) die verborgenen stoischen Lehren Plotins. Dazu stimmt die ähnliche Beobachtung von Iamblich über die Seele bei Stobaeus I, 372, 7 ff.: Stoa und gelegentlich Plotin vertreten die Gleichstellung von Teil- und Weltseele (Seneca ep. 73, 13 Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est). Freilich deutet Plotin den Satz aus Platos Philebos 30a, der die stoische Auffassung vorausnimmt, weg. Doch ist auch das letzte Wort des Plotin (Vita 2) der stoischen Ausdrucksweise gemäss: *τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον*.

Polemik kennt Plotin einzig gegenüber Plato nicht, nur Wegdeutung wie an der Philebos-Stelle oder dann bei scheinbarem Widerspruch Harmonisierung. *Οὐ ταῦτὸν λέγων παν-*

¹ Polemik gegen Aristoteles II 1, 8, 25: *πέμπτη οὐσία*; VI 7, 37, 4: *νόησις νοήσεως*; IV 7, 8⁵: Seele als Entelechie; VI 1-3: Kategorienlehre u. a.

ταχῆ φαίνεται (ὁ θεῖος Πλάτων), sagt er an berühmter Stelle IV 8 [6] 1, 27, wo Plato einerseits im Phaidon, Phaidros, Staat (mit seiner Höhle des Kosmos) den Seelenfall erwähnt, andererseits beim Preis des Kosmos im Timaios die göttliche Sendung der Weltseele und der Teilseele. Nur auf Schriften Platos weisen genauere Zitate. Zu einem φησί ohne Namen ist im allgemeinen Plato zu denken. Auffällig ist nur VI 9 [9] 7, 28 οὐδενός, φησίν, ἐστὶν (θεός) ἕξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι, wo nicht Plato verstanden werden kann¹.

Damit ist schon die Übermacht Platos, gewiss des meist direkt zitierten Plato, erwiesen. Aber wie bekannt, es ist ein ganz eingeschränkter Plato, ein Plato dimidiatus, ein Plato ohne Politik. Und wollte man das grosse Gefüge der Politeia und der Nomoi nur als Scheinfassade ansehen vor der

¹ Aber etwa Poseidonios? vgl. Dio von Prusa 12, 28 οὐ μακρὰν οὐδ' ἕξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες: so auch Apostelgeschichte 17, 27 ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν ... καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Dreiheit). « Gott berühren » Plotin im genannten Kapitel VI 9, 7, 4 und V 1 [10] 11, 14 (Dreiheit); VI 5 [29] 10, 41 ἐν τῷ αὐτῷ ὄντες καὶ ὄρωμεν τὰγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ (vorher καὶ ἐν τοῖς διεστηκόσιν ἀπ' ἀλλήλων τοῖς τόποις σώμασιν ἢ δόσις ἄλλου τῆ ἄλλου συγγενῆς mit poseidonischem Ausdruck); VI 9, 4, 25 οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενός Ἐκεῖνο ... ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάπτεσθαι καὶ θιγεῖν τῆ ἐν αὐτοῖς δυνάμει συγγενεῖ τῆ ἀπ' Αὐτοῦ, wo zu vergleichen ist einerseits der erkenntnistheoretische Satz bei Sextus Empiricus adv. math., 7, 93 ὡς τὸ φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀψεως καταλαμβάνεται ... οὕτω καὶ ἡ τῶν ὄλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, vorweisend auf Plotin I 6, 9, die berühmte Stelle über das sonnenhafte Auge (auch V 3 [49] 8, 19), andererseits die ethische Anwendung bei Galen plac. 448, 15 nach Poseidonios: τὸ τῶν παθῶν αἴτιον ... τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι (= Zeus, Poseidonios bei Lydus mens. 122, 17 W.); vgl. auch Diogenes Laertios 7, 88; Nachwirkung auch von Plato Tim. 90a. Sext. Emp. 1, 303 zitiert den Vers des Empedokles 112, 4 wie Plotin IV 7 [2] 10, 35, wozu meine Bemerkung zu Marc Aurel 2, 13 (Artemis-Verlag).

ethischen Unterweisung, auch diese Unterweisung fehlt. Also das eigentlich Sokratische fehlt und mit ihm der Nachklang sokratischen Erziehertums, platonischer Freundschaft, und auch das sokratische Gespräch, das in Auseinandersetzung zur Einhelligkeit darüber führen soll, was das Leben erhält. So hat Plotin auch nicht Dialoge geschrieben. Fragen wurden gestellt in seiner Vorlesung (Vita 13), aber die Antworten lagen schon fest. Philosophie und Leben waren monologisch geworden.

Das war, wenigstens in der Theorie nicht überall so. Hierokles bei Photios cod. 251, 464b 1 nimmt das Wort des platonischen Phaidros 249a auf φιλοσοφῆσαι ἀδόλως, παιδευαστῆσαι μετὰ φιλοσοφίας. Im ersten erkennt er die θεωρία ἄνευ πράξεως πολιτικῆς auf Grund der καθαρτικαὶ ἀρεταί; das stimmt zusammen mit der plotinischen Abwertung der πράξις¹ (V 9 [5] 1, 13; III 8 [30] 4, 32; I 5 [36] 10, 21; VI 8 [39] 4, 8; V 3 [49] 6, 35); zur Hochschätzung der oberen Tugenden gegenüber den politischen, die doch den Menschen aus der Isolierung herausreißen, vgl. I 2. Mit dem παιδευαστῆσαι sieht Hierokles anders als Plotin, der I 3, 2 auch den ἐρωτικός neben den φιλόσοφος stellt, die Aufgabe des παιδευτικός und πολιτικός berührt. Aber Plotin hat nicht nur seine Freunde von politischer Betätigung abgehalten (Vita 7) und vom Philosophen bemerkt I 4, 14, 21 ἀρχὰς ἀποθήσεται, mit etwelcher Betontheit spricht er davon, wie das Vaterland auch von einem Schlechten gerettet werden kann I 5, 10, 16, wie der Philosoph vor höheren Zielen das Vaterland preisgibt VI 8, 6, 17.

Und so ist aus dem Werk Plotins alles was die Gemeinschaft zum Ziel hat, ausgestrichen. Zitate fehlen von den ethischen Frühdialogen Laches, Charmides, Gorgias (kaum nach Gorgias 500d II 9 [33] 9, 6). Aber auch vom Staate sind nur wenige unpolitische Stellen herausgehoben, das

¹ Reizvoll, wie eine hohe Lebenspraxis bei Plotin doch nicht fehlt, Vita 9.

Höhlengleichnis 514a, das auf den fast gnostisch gesehenen Kosmos bezogen wird IV 8, 1, 33; II 9, 6, 8; die Ideen und die Idee des Guten 505a, 508d ff. in III 9, 1, 9; V 1, 8, 7; VI 7, 15, 9; VI 7, 37, 25; der Aufstiegsweg 525b bis 534e in I 3, 1, 16; I 8, 13, 25; II 1, 2, 9; der innere Mensch 589a in V 1, 10, 10; häufig der Schlussmythus I 1, 12; II 3, 9.15; III 4, 3.6; IV 3, 8, 10. Aus den Gesetzen ist der Gedanke über das Spielzeug des Lebens und die Marionettendrähte 644de; 803c in III 2, 15, 57 und IV 4, 45, 26 benutzt; von grösserer Wichtigkeit 904c ff., auch gleich IV 4, 45, wovon unten. Aus dem Theätet ist 176ab öfters genannt, die Flucht vor dem Übel und die Angleichung an Gott I 2, 1; I 4, 16; I 8, 6. Sophistes, Parmenides, Philebos liefern einige Belegstellen für die geistige Welt; Unwesentliches ist aus dem Alkibiades, dem grossen Hippias, Politikos und Kratylos aufgenommen, während der zweite Brief 312e, den Plotin für echt hält wie die Epinomis (auf die 981b Plotin VI 7, 11, 44 geht), mehrfach den Beleg für die Dreihypostasen-Lehre liefern muss: III 5, 8, 8; V 1, 8, 1; VI 7, 42, 9.

Weitaus am meisten und über zusammenhängende Abschnitte hin sind Phaidon, Phaidros, Symposion und Timaios benutzt. Der Timaios gab nicht nur das Gegengift gegen gnostische Regungen (denen der Phaidon entgegenkam); das nur am Anfang dialogisierte Spätwerk¹ bot einen nicht dialogisierten Lehrvortrag, wie er am ehestens der Denkbewegung Plotins selber entsprach und lieferte genaue Lehren über die Seele und ihr Wirken, über Geist und Not-

¹ Der verhältnismässigen Frühsetzung durch G. E. L. OWEN (*Class. Quart.* 47, 1953, 79 ff.) kann ich nicht folgen. Der Gastvortrag des Titelhelden führt weitab von sokratischer Elenktik, und so setzt auch der kosmologische, physiologische, mathematische und medizinische Inhalt einen entwickelten Schulbetrieb voraus. Die sich selbst bewegende Weltseele (37b 5) erinnert an den Phaidros und die Gesetze. Das alles überschimmernde Spiel des Mythos geht fast schon in Ernst über. Gegen Owen H. CHERNISS, *Journ. Hell. St.* 77, 1957, 18 ff.; *Am. Journ. Phil.* 78, 1957, 225 ff.

wendigkeit, über Materie und Idee. Plotin lässt kaum das mythische Spiel ahnen, macht sich aber klar, dass der Timaios eine darstellerische ὑπόθεσις enthält, und dass das Schaffen Gottes in der Zeit nicht wörtlich genommen werden kann (IV 8, 4, 10; VI 7, 3, 3; sonst über das Mythische III 5, 9, 24). Und so schwankt er, ob der Demiurg in seiner zweiten oder dritten Hypostase zu finden sei. Auch in der grossen Rede über die Seele Phaidros 245c ff. sieht Plotin die fast unverhüllte Wirklichkeit eines kosmischen Dramas dargestellt, obgleich von 246a an Plato das mythische Gleichnis hervorhebt: ohne Gleichnismythos zu reden wäre schwierig. Den « gnostischen » Fall der Seele erkennt er 248c (ὅταν ψυχὴ) πτερορρύθησῃ καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ: vgl. 250a αἱ δεῦρο πεσοῦσαι (ψυχαί), aber er achtet auch auf die Ausdrücke von Sehnsucht und schmerzlicher Unruhe vor dem Schönen, das auch für das Ideenreich steht, und vor dem überschönen Guten und braucht sie selber immer wieder: εὐπαθεῖν, ἐξίστασθαι, ὀδύνη, ὠδύς, ποθεῖν, ἐνθουσιᾶν, ἐκπλήττειν. Ein kleiner Zug sei herausgegriffen, um die Umsetzung ins Monologische zu zeigen. Wenn nach Phaidros 252d jemand den geliebten Freund nach dem eigenen Charakter wählt und zum eigenen Wunschbild gestaltet (οἷον ἄγαλμα τεκταίνεται καὶ κατακοσμεῖ), so macht daraus Plotin die Aufforderung μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα: Das eigene Selbst soll im Glanz der Tugend erstrahlen, um Organ zu werden, die göttliche Schönheit zu schauen I 6, 9, 13. Nach der Diotima-Rede des Symposion 210a ff. ist oft der Aufstiegsweg bis zum plötzlich erscheinenden höchsten Schönen gestaltet I 3, 1 ff.; I 6, 1 ff.; II 9, 17; V 8, 2; V 9, 2. Was bei Plato Leitmotiv ist, dass das Schöne durch Zeugung zuerst leiblich, dann im Ruhm, zuletzt in der wahren Seelentugend der Unsterblichkeit diene, das tritt bei Plotin zurück zugunsten der intellektuellen Erfüllung mit dem Höchsten; doch ist ein Zug davon bewahrt III 5, 1, 22; VI 9, 9, 19; ganz ähnlich das berühmte Wort des Clemens von Alexan-

drien strom. 4, 136, 5, dass Gnosis besser als Unsterblichkeit sei. Die Deutung von den Eltern des Eros III 5 behandelt weit über das bei Plato Ausgedrückte hinaus die Personen des Mythos als Sinnbilder der geistigen Welt.

Hier wäre die Überhöhung, die Spiritualisierung der platonischen Lehre durch Plotin zu berühren; sie liegt allein schon im Wegfall der politisch-ethischen Hälfte¹. Der Überschwang der θεωρία wird bei Plato durch die gemeinschaftsfördernde Tugend immer wieder fest auf die Erde gestellt. Für Plotin besteht das Leben im Hingegebensein an das totale geistige Reich, das er in seiner Seele entdeckt, und an das Eine, das Urprinzip, die Allpotenz. Aber Plato hat weder die Beziehung von Ideen und Seele näher erklärt; der Geist, der für den Neuplatoniker Erzeuger und Träger der Ideen ist, ist für ihn an die Seele gebunden (Tim. 30b), und nicht überragt das Eine, Gute als höchste Gottheit, die Ideen; Plato hat auch bewusst verzichtet, die Ideenlehre zu theologisieren. Das Gute des Staates ist trotz des berühmten ἐπέκεινα οὐσίας, das Plotin gern aufgreift V 4, 2, 39; VI 8, 19, 13, nicht der Erzeuger der Ideen (Staat 508b Erzeuger der ihm analogen Sonne), sondern Ursache der Erkennbarkeit des Seins. Ein wichtigerer Schrittstein für die Auffassung des Plotin ist die Spekulation über das Eine im Dialog Parmenides (E. R. Dodds Class. Quart. 22, 1928, 133 ff.; H.-R. Schwyzer R E 21, 553 f.) und die pythagoreisierende Lehre vom Einen und der unbestimmten Zweiheit. Wie weit schon Ammonios die Trennung vom Einen Guten und Geist vollzogen hat, ob er auch schon die Ideen zum Inhalt des Geistes machte, ist unsicher. Vermutlich liegt das Eigenständige Plotins gerade in der Wendung weg von der

¹ Nur einmal, bezeichnender Weise in der antignostischen Schrift II 9, die die alten Philosophen gegenüber den neuen Systemmachern preist bemerkt Plotin c. 15, 39 ἄνευ ἀρετῆς ἀληθινῆς (verstanden allerdings mehr in der Befreiung von Leidenschaften im stoischen Sinne) θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

bedrängenden Welt der ὄγκοι (III 6, 6, 43; VI 5, 11, 8; V 1, 5, 11; VI 9, 6, 10), der Teilhaftigkeit und des Streites nach innen (vorbereitet in der Stoa: Marc Aurel 4, 3, 2; Seneca beat. 8, 4), zum innern Seelenstrom, in dem er der Totalität der geistigen Wesenheiten gewahr wird. Für Plotin steht über der Summe der ideellen Essenzen als ihr existenzieller Grund das Gute, das von allen still Erstrebte (V 5, 12, 17), zu dem der Philosoph nur mit dem νοῦς ἐρῶν, μεθυσθείς (VI 7, 35, 24) gelangt, einer enthusiastischen Berührung.

Doch nicht eigentlich von mystischen Erlebnissen spricht Plotin, kaum dass er sich einmal wie in I 6, 9, 11 zur Selbstvollendung auffordert. Meist gibt er mit der Objektivität, mit der ein Forscher einen Naturvorgang beschreibt, die inneren Vorgänge wieder, die vom Einen zur Seele und zurück führen. Die Stufung nach unten kann platonisierend durch ein Abbildsverhältnis ausgedrückt werden: der Geist ist Bild (εἰκῶν, σκιά,, ἕχνος) des Einen, wie die Seele das des Geistes V 1, 3, 7. Dort die Seele auch als λόγος νοῦ; mehr nach Aristoteles kann das Untere auch als ὕλη des Obern angesprochen werden III 9, 5, 3; V 1, 3, 24. Einmal wagt Plotin den Ausdruck V 2, 11, 1, 9 τὸ ὑπερπλήρες Αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ... und der Geist οἶον Ἐκεῖνο τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν. Sehr häufig sind die Ausdrücke, die auf die Kraft des Obern führen; jedes Wesen ist im Besitze einer Kraft, die nach unten wirkt, ποιεῖ, γεννᾷ.

Das hellenistische System, das die Ausdrücke Kraft und Wirkung auf die Natur anwandte, in der Natur den Wirkungszusammenhang von Kräften fasste, war das stoische. Zeno sah in der Natur das Vorbild der Technik, deren Eigentümlichkeit in der Schöpfung besteht (creare et gignere, Cicero nat. deor. 2, 57). Gott, auch anderer Name für Natur, ist das Schaffende, ποιούν oder ratio faciens (Seneca ep. 65, 12 und 2, also λόγος ποιῶν). Die platonische Idee oder das aristotelische ἐνυλον εἶδος werden als wirkliche Ursachen abgelehnt; § 13, formam dicis causam esse; hanc imponit

artifex operi, pars causae est non causa; exemplum quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. Für Plato und Aristoteles steht zweckhafte Gestalt, nicht Kraft im Vordergrund, mehr nur in der Polemik gegen frühere Naturphilosophie können sie γεννᾶν und ποιεῖν als Charakteristikum eines Weltprinzips ansehen, Gesetze 889d; Soph. 265c; Aristoteles gen. 335b 24 ff; die oberste Aktualität seines Geistes, des πρῶτον κινουῦν wird gerade von jeglicher schöpferischer Funktion entbunden. Im schaffenden Demiurgen des Timaios liegt mythische, in der φύσις οὐ μάτην ποιοῦσα des Aristoteles stilistische Personifikation vor. Nach der Stoa aber treibt Gott, wenn er periodisch aus der vielfältigen Welt — auch sie heisst Gott und ist zeugend Marc Aurel 12, 1, 5; 4, 14 — zum einen Urfeuer geworden ist, zum Erzeugen und Schaffen (Dio von Prusa 36, 55; vgl. Marc Aurel 7, 75), so wie die Providenz immer zeugt (γεννᾶ, Strabo 810). Die alldurchdringende Gotteskraft wird δυνάμις genannt. Wenn schon Cicero div. 1, 79 Gott und seine Kraft scheidet (di quidem ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt), so noch deutlicher der Autor Περὶ κόσμου 398a 5; 398b 8, und ähnlich Philo post. 20.167; conf. 136. Dieser nennt auch die platonischen Ideen δυνάμεις, spec. leg. 1, 46 ff.; 329.

Auch Plotin nennt einmal die Ideen δυνάμεις, VI 2, 21, 8. Nach ihm haben alle drei Hypostasen Schaffenskräfte. Die Weltseele, die am ehesten dem göttlichen Prinzip der Stoa entspricht, z. B. IV 8, 6, 17, 34; auch ihr unterer Teil, die φύσις, III 8 [30] 3, 15; der Geist giesst V 2 [11] 1, 14, wie schon bemerkt, schöpferische Kräfte aus. Da ergibt sich auch, dass das Eine Kraft besitzt, ja Δυνάμις selber ist, z. B. IV 8 [6] 15; V 4 [7] 1, 36; VI 8[39] 9, 44; es ist die activa potentia des Marius Victorinus gener. div. 17, höchste Potenz und höchste Schaffenskraft in einem. Die letztgenannte Plotinstelle gehört in die Schrift, die grossartig die freie Selbstschöpfung des Höchsten darlegt, vgl. c. 12,

17 und c. 13, 54 Αὐτὸν πεποιημέναι αὐτὸν ὁ λόγος ἀνεῦρεν. So ist das Eine der Grund der Existenz. Vgl. schon den Stoiker Seneca fr. 15 Haase alius nos edidit, alius instruxit, deus ipse se fecit. Auch das bei Seneca gefundene ratio faciens überträgt Plotin II 7, 3, 9; VI 7, 4, 25; III 8, 2, 28; V 8, 2, 18. Und so ist ihm auch das Bild des stoischen λόγος σπερματικός nicht fremd IV 4, 39, 3; IV 3, 10, 12; III 7, 11, 23; V 3, 8, 4, mag er auch gern gegen eine materialistische Auffassung polemisieren. Im Vordringen des Wortes λόγος, an Plato und Aristoteles gemessen, verrät sich überhaupt der stoische Einfluss; vgl. O. BECKER, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, 1940, 93.

Wir sind bis jetzt im Terminologischen geblieben, haben die Transposition stoischer Begriffe in ein neues Gedankengebäude verfolgt. Unser Thema schliesst beides ein, die Übermalung der platonischen Grundlage durch stoische Züge und den Einbruch stoischer Gedanken selber. Bevor die zweite wichtigere Aufgabe angegriffen wird, sei noch an folgendes erinnert: den intellegibeln Kosmos ohne Mythos zu schildern hat sich Platon gescheut. Im Phaidon versucht er, in einer phantastischen Kosmologie auch den ἀληθινὸς οὐρανός, das ἀληθινὸν φῶς, die ὡς ἀληθῶς γῆ vorzuführen; die Erde (vgl. 108d ἰδέα τῆς γῆς) hat die Buntheit eines farbenprächtigen Balles aus Edelsteinen, und alles andere ist analog schön und rein. Wie schon Aristoteles bei Cicero nat. deor. 2, 95 die platonische Schilderung so umtransponiert hat, dass der Mensch aus den untern Räumen in unsern Himmel tritt, um durch seine Schönheit des göttlichen Lenkers inne zu werden, so hat auch die Stoa die höchste Welt in den himmlischen Sphären gesehen; Seneca ep. 102, 28... lux undique clara percutiet ...aequaliter splendebit omne caeli latus... tunc in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustas oculorum vias obscure intueris et tamen admiraris illam iam procul. Auch sonst die Erde in ihrer Pracht

zu schildern, war Anliegen der Stoiker, Seneca, Marc. 18, 4; *Περὶ κόσμου* 392b 14 ff.; Cicero nat. deor. 2, 98. Von der bunten lebensstrotzenden Erde der Araber mit den bunten Tieren und glänzenden Edelsteinen berichtete Diodor, 3, 52 nach Poseidonios (F gr Hist 87 F 114; vgl. Strabo 773, wo gerade Poseidonios genannt wird).

Angeregt durch solche Schilderungen kann Plotin die Buntheit unseres Kosmos preisen, aber nun wieder wie bei Plato als Hinweis auf die grössere Herrlichkeit des Urbildes; II 9, 8, 29 γῆ μὲν δὴ πᾶσα ζῶων ποικίλων πλήρης καὶ μέχρι οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· V 8, 4, 4 (ἐκεῖ) διαφανῆ πάντα ... καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸ ὅρα ἐν ἄλλῳ πάντα καὶ ἄπειρος ἢ ἀγλή, oder VI, 6, 18, 29 ἐκεῖ ζῶα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα καὶ καθάρᾳ. Lebendig ist selbst unsere Erde, und sie wird darum Demeter genannt IV 4 [28] 27, 16. Selbst die Mineralien wachsen mit ihr verbunden IV 4, 27; VI 7 [38] 11; abgetrennt vom Zusammenhang ist das Mineral wie ein vom Baum abgeschnittener Zweig. Über diese sicher poseidonischen Gedanken vgl. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 74 ff. Aber für Plotin ruht auch da der Blick auf der jenseitigen Erde und so πιστοίμεθα ἂν τὸ ἐντεῦθεν ῥαδίως τὴν ἐκεῖ γῆν πολὺ πρότερον ζῶσαν εἶναι ... αὐτογῆν καὶ πρῶτως γῆν, VI 7, 11, 35. Entsprechendes gilt vom Feuer wie von anderen Elementen. Die Zeugungskraft der Elemente, wenn Lebewesen aus ihnen entstehen, ist Hinweis auf die Lebendigkeit der Elemente selber VI 7, 11, 53; vgl. auch Sext. Emp. adv. Math. 9, 86; Seneca nat. quaest. 6, 16, 1, und noch einmal steckt poseidonische Formulierung in Plotin VI 7, 14, 22: gegenüber der Einheit im Geiste steht ἡ ἐν τῷδε τῷ παντὶ (φιλία)· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὐσα φίλη.

Man kann sich wundern, dass der stoisch-poseidonische Weltbau nicht stärker eingesetzt worden ist, die gnostische Verunglimpfung des Diesseits abzuwehren. In der Schrift gegen die Gnostiker II 9 wird gegenüber dem Ansturm des

Orientes die schöne Welt mit ihren göttlichen Gestirnen der Entfaltung des Göttlichen (II 9, 9, 35) gefeiert, gespottet über die Geringen, die den Himmel verachten und sich und ihre Sektenbrüder wichtig nehmen. Aber das Weltbild des Timaios, Vorbereitung der Kosmosvergöttlichung beim jungen Aristoteles und in der Stoa, wird nicht wesentlich durch den poseidonischen Vitalismus und Dynamismus ausgestaltet. Am ehesten noch kann man verweisen (mit K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, 1926, 119) auf IV 4, 36, 10 οὐ γὰρ δὴ (τὸ πᾶν) ὡσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην (altstoischer Vergleich)... ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταρχῆ καὶ ζῶν (vgl. II 5, 3, 36) ἄλλο ἄλλως... οὗτος γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὄλω, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. Über die Stufen des Lebens und Intellekts, vgl. VI 7, 9 mit Poseidonios bei Diogenes Laert. 7, 138.

Es zeigt sich, dass nicht die Rettung des ὁρατὸς θεός mit Plato zu sprechen die Hauptsache ist, so dass zu diesem Zweck etwa die stoischen Argumente für die Vollkommenheit der Natur zugezogen werden, sondern vielmehr die Abwehr der das Leben auf unserer Erde bedrohenden Übel, die nicht als Mangel der Natur, sondern des Lebens hervorstechen (ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξία II 9, 5, 13). Der Mensch ist einmal durch die äussere περιστάσις, und dazu gehört auch der Eingang in das Leibwesen, geschädigt; andererseits ist er durch Leidenschaften in ihm selbst bedroht, und wenn diese auch vom περιέχον und schliesslich vom Lauf der Planeten abhängig sind, so sind beide Probleme in gewisser Beziehung miteinander verbunden, und es ist nicht Zufall, dass sie beide zusammen hier zu nennen sind. Hier brechen stoische Gedanken fast untransformiert, wenn auch grossartig weiterentwickelt, in das System des Plotin hinein¹. In beider Hinsicht steht der Mensch als Leidender

¹ Im ganzen über die Quellen des Plotin H.-R. SCHWYZER, 21, 572 ff.

da. Wieder ist zu bemerken, dass die Stoa, insofern sie eine grossartige Tat- und Pflichtenethik ausgeführt und die wahre Humanität begründet hat (Seneca ep. 45, 9 *hominem ea sola parte aestimat, qua homo est*), ebensowenig wie die sokratisch-platonische Polis-ethik bei Plotin ein Gegengewicht gegen die innerseelische Spekulation bildet. Während der Stoiker Marc Aurel Arbeit für den Mitmenschen und Entgegennahme des vom All Verhängten fordern kann, so wuchtet, wenn die Bezirke der Praxis ausfallen, das ganze Gewicht des Fatums auf dem monologisierenden Subjekte, das in seiner Seele zum Licht des intellegiblen Kosmos und zur erschütternden Erfahrung des Einen aufsteigt.

Plotin verfolgt die Entstehung der Affekte, ob sie von oben, der δόξα, κρίσις nach unten steigen, oder von unten nach oben, in den Schriften IV 4, 29 und III 6, 4, die hintereinander geschrieben sind. Durch GALEN ist der poseidonische Ursprung gesichert, wie in *Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 85 ff. dargelegt worden ist. Galen de plac. Hipp. et Plat. 442, 5 zitiert als poseidonisch nach einer Bemerkung über die ψευδεῖς δόξαι (Plotin III 6, 2, 25): γενναῖσθαι τῷ ζῳῳ τὴν ὀρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ¹. Die plotinische Schrift I 1 [53] darf zugezogen werden; sie zeigt auch Berührungen mit Marc Aurel, dessen nicht altstoische Anthropologie, die Teilung in Körper, Hauchseele und Geist mit Poseidonios zusammengebracht werden darf (vgl. meine Anmerkung zu Marc Aurel 2, 2, 1). Plotin erreicht nach Kennzeichnung verschiedener Lehrmeinungen c. 2, 13 das

¹ Bei GALEN 457, 4 macht Poseidonios auch die Überlegung, warum in < einer Pflanze und > einem pflanzennahen (δίκην φυτῶν auch Nemesios 41, woraus die Neigung sich ergibt, Poseidonisches bei Nemesios zu finden) Tier nicht Zorn herrscht; ähnlich Plotin IV 4, 28, 59: die ὄρεξις vom selben Seelengrund aus (ἐπιθυμητικόν = φυτικόν) spaltet sich in Begierde und Zorn je nach dem körperlichen Organ; die Pflanzen, die kein Blut und keine Galle haben, kennen so auch nicht Blutwallerung und Galligkeit.

höhere geistige Sein: τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο <τὸ > τοιοῦτον ἄδεκτον ὃν παντὸς τοῦ ἕξω; ἐκεῖνο τοίνυν φοβείσθω, ὃ δύναται παθεῖν (vgl. I 8, 15, 13 ff.). Im Tone ähnlich Marc Aurel 7, 13 τὸ ἡγεμονικὸν (ἡγεμονοῦν schon Plato Tim. 41c 7) αὐτὸ ἑαυτῷ οὐκ ἔνοχλεῖ, οἷον λέγω, οὐ φοβεῖ ἑαυτό, οὐ λυπεῖ ἑαυτό. εἰ δέ τις ἄλλος αὐτὸ φοβῆσαι ἢ λυπῆσαι δύναται, ποιείτω ... und 8, 28, 2 οὐδὲν ἕξωθεν ᾧδε ἀναβαίνει. Erleuchtend ist auch folgender Vergleich:

Plotin II. 1, 7, 19

τὸ σύμπαν ζῶον ... μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δ' ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής· ἐκεῖνο δὲ τὸ λεοντῶδες (ω θυμικόν) καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον (ω ἐπιθυμητικόν). c. 10,5 διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη (vgl. II 3 [52] 9, 30). θηρίον δὲ ζῶον τὸ σῶμα· ὁ δ' ἀληθής ἄνθρωπος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων ἐν νοήσει.

Seneca ep. 92

8 *irrationalis pars animi duas habet partes... illam effrenatam... fortiozem... hanc enervem... 9 huic rationem servire iusserunt (Epicurei) et fecerunt animalis generosissimi bonum... mixtum portentosumque et ex diversis... membris; nam ut ait Vergilius noster in Scylla, prima hominis facies... postrema etc. 10 prima <p>ars hominis est: ipsa virtus; huic committitur inutilis caro (...ut ait Posidonius). virtus... in lubricum desinit et superioribus eius partibus... animal iners adtegitur.*

Klar ist, dass Poseidonios bei Seneca sich auf Plato stützte. Aus Plato Staat 588c ff. stammt die Seeleneinteilung, das ποικίλον θηρίον — λέων (λεοντῶδες 590 a 9) — ἄνθρωπος· 588 e 5 τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχεῖν. 588 c Σκύλλα (neben Χίμαιρα und Κέρβερος). 589 d regte auch den Satz bei Galen 448, 15 (wozu oben S. 67, Anm. 1) an; im übrigen ist die poseidonische psychophysische Auffassung auch von Aristoteles an. 403a 19 ff. bestimmt. Plotin kann sich der Plato-

stelle erinnert haben. Aber die Ausgestaltung des zusammengesetzten Tieres verbindet Plotin und Seneca näher (Plato 588d 7 ff. ist anders), und wenn nicht Seneca die Stilblüte aus Vergil Aen. 3, 426 eingefügt hätte, wäre die Nähe noch deutlicher; die Scylla kam an sich bei Poseidonios vor, aber Seneca selber griff gewiss nicht auf Plato zurück. Z. B. findet sich μικτόν und mixtum nur bei Plotin und Seneca, der allerdings etwas künstlich nicht die Seele, sondern das menschliche Gut eine Mischung sein lässt; die epikureische virtus als voluptatum ministra auch Seneca ben. 4, 2, 1; vgl. Galen 438, 16 ff. Insbesondere verknüpft auch die Mischung von Körper (als animal, θηρίον) und wahrer Mensch Plotin und Seneca; dazu Maximus Tyrius or. 4 D. Ende, S. 390 H. ἄφελε τὴν γαστρός ἐπιθυμίαν καὶ ἀφεῖλες τοῦ ἀνθρώπου τὸ θηρίον.

Nach Plotin kommt die seelische Unruhe (vgl. Marc Aurel 3, 16, 3) von den συνηρημένα πάθη I 1 [53] 9, 25; σῶμα προσηρημένον I 4, 46, 4, 27, wozu Marc Aurel 12, 3, 4 τὰ προσηρημένα ἐκ προσπαθείας (dazu meine Anmerkung) gehört. Die Affekte haben ihre Wurzel im Körper: τὰ πάθη πάντα ... ὡσπερ ἐκ ρίζης τῆς σαρκὸς (caro) ἀναβλαστάνειν sagt Plutarch de aegr. et lib. VII, S. 10, 9 Bern., in der Schrift, in der vorher die psychophysische Lehre des Poseidonios über das Zittern, Bleichwerden bei Furcht oder Schmerz genannt ist; S. 5, 22 περὶ σῶμα ψυχικά. Der ausgeschriebene Satz steht auch in der sonst von Poseidonios inspirierten Schrift de virtute morali 451a und alsoogleich schliesst die poseidonische Psychophysiologie an: ταῖς παθητικαῖς ὁρμαῖς τὸ σῶμα συμπαθοῦν καὶ συγκινοῦμενον (die Ausdrücke in verwandter Erörterung Marc Aurel 5, 26, 1 f.)¹ darauf über die nichtaffektive Haltung des Philosophen wie ἐλέγχουσιν ὠχρότητες, ἐρυθρήματα, τρόμοι, πηδήσεις καρδίας bei Plotin I 1, 5, 18 und Galen 370, 3 ff.

¹ Nachher über die αἴσθησις φυσικὴ οὖσα, die nicht völlig ausgeschaltet werden kann; so auch Plotin I 2 [19] 5, 19; IV 4, 8, 10.

Die Psychophysiologie ist auch sonst öfters ähnlich dargestellt, so auch bei Seneca de ira 2, 2, 1 und nun auch bei Plotin III 6, 3, 10 (ὠχρίασις etc.) περὶ τὴν ἄλλην σύστασιν ἐστὶ γινόμενα. c. 4, 24 ἡ ταραχὴ περὶ τὸ σῶμα γινομένη ὅ τε τρόμος ... καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν (an Sappho 2, 9 ff. D. ist gedacht). Poseidonisch ist auch IV 4, 28, 29 ταῖς σωματικαῖς διαθέσεσιν ἔπεται τὸ τῆς ὀργῆς πρόχειρον (dann über die körperlichen Mischungen), vgl. Galen 442, 11 in Fortsetzung des obgenannten Poseidonios-Zitates κατὰ τὰς χώρας ... διενηνοχένοι τοῖς ἡθεσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς δειλίαν ... (vgl. Plotin III 1, 5, 12 ff.) ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἐπομένων ἀεὶ τῆ διαθέσει τοῦ σώματος. Ähnliche Sätze bei Galen σωμ. κρασ 41, 17; 79, 2 ff. M. (vorher 78, 1 Poseidonios genannt); Nemesios 323 ὅταν οὖν ψυχὴ κράσει σώματος ἐνδοῦσα ἐπιθυμίας ἢ θυμοῖς ἑαυτὴν ἐκδῶ καὶ ἀπὸ τῶν τυχηρῶν καταπιεσθῆ ἢ χαυνωθῆ οἶον πενίας ἢ πλούτου, ἐκούσιον κακὸν ὑφίσταται ... ἐφ' ἡμῖν γὰρ ἢ συνδραμεῖν ταῖς δυσκρασίαις ἢ ἀντιβῆναι καὶ κρατῆσαι. Das scheint aus Plotin III 1 [3] 8, 15 genommen zu sein (vgl. zum Widerstehen auch c. 5, 31 und c. 6, 8). Oder etwa aus Poseidonios direkt? Anzuschliessen ist auch Seneca ep. 11, 6 quaecumque attribuit condicio nascendi et corporis temperatura... haerebunt. Jedenfalls hat auch Plotin sonst häufig den Gedanken der körperlichen Mischung aufgenommen I 8, 8, 28 (vorher über das Widerstehen, κρατεῖν); IV 4, 31, 31; IV 3, 26, 13; c. 29, 34; c. 7, 25.

Wenn Poseidonios bei Galen plac. 409, 1 feststellt ἀπαθῆ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, ist die Frage des Plotin III 6, 5, 1 berechtigt τί οὖν χρὴ ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; Auch bei Marc Aurel ist der obere Teil der Seele dem Affekt entrückt, 7, 16, 1. Freilich erst Plotin hebt die wahre Seele ganz aus der Körpergebundenheit heraus. Eine solche Seele ist fehllos; ὁ δ' ἀμαρτεῖν διδούς (I 1, 12, 8) συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον

πάθη, nach Plato Tim. 69c formuliert. Erst mit der untern Seele ist auch der Trieb vorhanden, ins Werden einzutreten; vgl. c. 12, 20 ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἶδους. Mit der Zufügung der Begierde wendet sich die Seele der Vielfalt und dem Werden zu, IV 7 [2] 13, 5. Den Affekten zu verfallen und der körperlichen Welt zu verfallen, ist eines. Wo noch einmal der Satz des Timaios zitiert wird II 3 [52] 9, 10 οὗτοι οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἀστροῖς παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας, da zeigt sich die Formulierung von zeitgenössischen gnostischen Gedanken mitbestimmt: zwei Seelen nahmen die Gnostiker an (vgl. Entretiens 3, 73.87 f.), auch Numenius bei Stob. 1, 350, 25 und Jamblich myst. 269, 1 P. sprechen davon.

Aber im gleichen Plotinkapitel folgt die Gegenlehre: Natur und Gott gaben den Menschen die Herrschaft über die Affekte. Etwas exaltierter IV 3 [27] 7, 25, nachdem die Wirkung der körperlichen Mischung und auch die Einflüsse von Ortslage, Rasse und Luft — in Erinnerung an Hippokrates Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων— erwähnt sind, καὶ τι ἔφαμεν ἔχειν ἐν τῷ παντὶ ὄντες τῆς τοῦ ὅλου ψυχῆς (nicht die gute Weltseele der antignostischen Schrift II 9, 18), καὶ παρὰ τῆς περιφορᾶς συνεχωροῦμεν τὸ πάσχειν, ἀλλ' ἀντετίθεμεν ἄλλην ψυχὴν πρὸς ταῦτα καὶ μάλιστα τῇ ἀντιστάσει δεικνυμένην ἄλλην¹. Der Schluss des Kapitels, anschliessend an c. 1, 29 weist ab, dass wir, im Innern des All geboren, Gefangene dieses Gefüges sind, nicht eine freie Seele haben: τὸ δ' ὅτι εἴσω γεννώμεθα ἐν αὐτῷ· καὶ ἐπὶ τῶν μητ[ε]ρῶν φαμεν ἑτέραν εἶναι, οὐ τὴν τῆς μητρός, τὴν ἐπεισιοῦσαν (im Embryo). Der Philosoph kann sich also aus dem Zwang der Weltseele

¹ Zusammen gehört auch aus derselben Schrift c. 27, 1 und II 1 [40] 5, 18 ff. Wenn die Schriften 26-29 und 40, 41 von Porphyrios Vita Plotini 5 zeitlich richtig eingeordnet sind (aber IV 3 [27] 25, 8 scheint IV 6 [41] vorauszusetzen), kann ἀντετίθεμεν nicht auf die eben genannte Stelle der 40. Schrift gehen, sondern auf III 1 [3] 5, 31 und für die Zweiseelenlehre (allerdings in etwas anderm Sinn) auf III 1, 8, 4 ff.

ausklammern durch die Blickrichtung zum Höhern, Eigenen. Wenn der Stoiker in dauernder Tatbereitschaft die Affekte meistert, ist der Neuplatoniker zu einer grundsätzlichen Entscheidung aufgerufen, ob er dem kosmischen Zwang folgen will oder in Freiheit sich ihm entziehen will.

Zum *Fatum* musste ein Mensch der Kaiserzeit Stellung nehmen. Plato lag die Frage noch fern. Erst die Ungeborgenheit des hellenistischen Menschen liess die Lehre vom Schicksal entstehen; es war der Versuch, das Ungeheuerliche des geschichtlichen Wandels der eigenen Verantwortung zu entziehen; aber zugleich machte sich der neue kraft- und wirkungserfüllte Gottesbegriff geltend. *Εἰμαρμένη* wird selber als *δύναμις πνευματική*, Chrysipp bei Stob. 1, 79, 1 definiert, als *δύναμις κινητική*, Doxogr. 322; Plotin sagt III 1 [3] 2, 19 *διὰ πάντων φοιτήσασα αἰτία ... κινούσα... καὶ ποιοῦσα*, vgl. Simplikios in ench. 522 Schw. Auch die Stoa konnte seit Chrysipp nicht ohne die freie Zustimmung oder Nichtzustimmung zum äussern Eindruck auskommen. Auch diese Frage stand Plato noch fern, nur dass er im tiefsinnigen Schlussmythus des Staates das Schicksal der Seele in einem neuen Leben von einer transzendenten Entscheidung der Seele abhängen lässt. Die Schule des Platonikers Gaius setzte die Entscheidung ins diesseitige Leben (Tacitus ann. 6, 22, wozu Phyllobolia P. Von der Mühl, 1946, 35 ff.); mit der *electio* tritt der Mensch in den unausweichlichen Schicksalszusammenhang. Plotin lehnt wie Epikureer, Skeptiker und Christen in III 1 [3] zugunsten des *liberum arbitrium* das *fatum* weitgehend ab, das astrologische c. 5, zwei Spielformen der stoischen Auffassung c. 4 und 7¹. Kühn kann er behaupten, dass die körperfreie Seele ausserhalb der kosmischen Kausalität stehe. Das Motiv gehört weder Plato an, der nicht der *Hybris* eines solchen Anspruches verfällt, noch dem Stoiker, der sich dem Weltlauf unterwirft. Die späte

¹ c. 2, 23 erinnert an das von Poseidonios abhängige Stück Epiktet 1, 14, 6.

Schrift II 3 [52] nimmt gleich am Anfang auf die Unterscheidung von Anzeige und Wirkung der Sterne in III 1, 5, 40 Bezug. Auf den gnostisierenden Gedanken von c. 9 ist schon verwiesen worden. Es heisst dort weiter, dass, wer der höheren Seele bar ist, unter dem Fatum lebt, ζῆ ἐν εἰμαρμένῃ und da zeigen die Sterne ihm nicht nur an, sondern er folgt dem All, von dem er Teil ist. Der Gnostiker spricht Exc. ex Theodoto 78, 1: μέχρι τοῦ βαπτίσματος ἡ Εἰμαρμένη ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι· ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γέγοναμεν usw.

Wir gehen auf andere Motive in der Schrift II 3, die den Zusammenhang des Alls hervorheben und so bis zu einem gewissen Grade die Astrologie zu stützen geeignet sind, nicht mehr ein; etwa auf c. 7, 14 σύνταξις μία, σύμπνοια μία. Wie in einem Lebewesen steht im All alles in gegenseitiger Beziehung. Der Gedanke findet sich auch in IV 4 [28] 32, 4 Θετέον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη... (die Neufassung von Lehren des Timaios ist klar);.. συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἐν καὶ ὡς ζῶον ἐν καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὡσπερ ἐφ' ἐνὸς τῶν καθ' ἕκαστα ὄνουξ καὶ κέρασ καὶ δάκτυλος usw. Es ist der poseidonische Sympathiebegriff; vgl. z. B. auch c. 45, 1 ff., wo auch von der geistigen Berührung (contagio in Cicero de div. 1, 110, poseidonisch beeinflusst) die Rede ist. Kapitel 39 zeigt den Sinn der ganzen Erörterung; das Schlechte kann nicht aus dem Willen der Götter kommen, sondern folgt physischen Notwendigkeiten der Teile in der Wirkung der Teile auf andere im Leben eines Organismus; vgl. c. 31, 12.48; c. 35, 16.

Das Theodizeeproblem durchdringt das plotinische Werk, Befreiung suchend von gnostischen Neigungen. Schon in der Schrift gegen die Gnostiker II 9, 9 wird ganz stoisch bemerkt: der σπουδαῖος hält Reichtum und Macht nicht für gut. Und es tönt das alte Motiv an, das Ennius im Telamo

316 V. aus dem Griechischen übersetzt: *ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum; sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus; nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest*. Deutlicher ist das auch bei Tacitus ann. 6, 22 angerührte Motiv bei Plotin III 2, 6, 10 zu finden: ὁ νῦν οὐκ ἔστι. Über den Reichtum auch II 3, 8, 12. Ebendort c. 18, 7 darüber, dass auch die Schlechtigkeit das Denken anregt und nicht in Sorglosigkeit schlafen lässt; vgl. VI 3, 23, 3. Die späte Schrift über die Glückseligkeit I 4 gleicht ganz einer stoischen Diatribe. Dabei ist auch hier die Aufmerksamkeit des Plotin nicht so sehr auf das Handeln als das Leiden gerichtet. Die Unterscheidung von ἀναγκαῖα und ἀγαθά c. 6 Ende ist ähnlich Cicero rep. 1, 27; dort geht voran, was bei Plotin folgt τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος ἀνώτερον *o quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis qui haec deorum regna perspexerit* usw. (ähnliches Tusc. 4, 37). Bei Plotin folgt: ἐκπτώσεις ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεται τι εἶναι μέγα; (dann das nach Possidius vita Augustini 28 als Wort Augustins während der Belagerung von Hippo Regius aufgegriffene Wort; Porphyrios und Augustin 2). Wie von Henry — Schwyzer bemerkt, ähnlich Epictet 1, 28, 14 πολέμους καὶ στάσεις καὶ ἀπωλείας πολλῶν ἀνθρώπων καὶ κατασκαφὰς πόλεων; καὶ τί μέγα ἔχει ταῦτα; Selbst den stoischen Weg des Freitodes hat sich Plotin offen gehalten c. 7, 31; auch c. 16, 18; II 9, 8, 43. Ganz senecaisch klingt c. 8, 24 über den Athleten, der nicht ἰδιωτικῶς den Schlägen des Zufalls gegenüber steht.

Mit dem Theodizeeproblem ist engverbunden das der Providenz; zuerst für uns von Xenophon angerührt mem. 1, 4; 4, 3 grossartig von Plato Gesetze 899d ff. durchgestaltet, ausgehend von der Meinung des Telamo, dass es Götter zwar gebe, aber keine Providenz und mit dem Blick auf die ungerechte Machtverteilung unter den Menschen, um die Lösung in der gesetzmässigen Relation von Charakter

des Menschen (τὸ ποιόν, dem Willen eines Jeden anheimgestellt 904c) und der Einordnung ins Weltganze (δίκην) zu finden; eine Lösung, die Plotin oft berührt, z. B. III 2, 4; IV 4, 45. Dann haben die Stoiker — ganz anders als später die Gnostiker — πρόνοια -Zeus der εἰμαρμένη gleichgesetzt (Kleanthes bei Epictet ench. 53) oder der φύσις und εἰμαρμένη vorgeordnet (Poseidonios Doxogr. 324). Kleanthes erklärt auch die Störung durch den Schlechten, die doch den Gesamtsinn der Welt nicht stört, Zeushymnus 17 ff. Sonst sind uns nur spärliche Reste der Providenzlehre erhalten, bei Cicero nat. deor. 2, 73 ff., Philo de prov.; die wertvollste antike Schrift zu diesem Thema, die auch viel Stoisches enthält, ist Plotin III 2 und 3. Die εἰμαρμένη ist III 3, 5, 15.24 auch erst Folgeerscheinung der πρόνοια. Die stoische εἰμαρμένη ist die Mutter des modernen Naturgesetzes; das wird auch aus Plotin deutlich IV 4, 11, 20; das Wachsen der Hörner, des Bartes und andere unbewusste Prozesse auch IV 3, 13, 14; der Bartwuchs auch Seneca nat. quaest. 3, 29, 3 legem barbae in semine; vgl. Marc Aurel 9, 3, 2. Nun wird in der Providenzschrift die Gesetzmässigkeit vergeistigt, Providenz ist λόγος: die Weltordnung ist λόγος aber auch die einzelne Seele ist ein Teil davon II 3, 12, 10, und auch die Materie hat den λόγος zum Grunde III 2, 15, 13: ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος καὶ τὰ γινόμενα κατ' αὐτὸν καὶ συνταττόμενα: alles Geschehende ist vom λόγος bestimmt. Gewiss χεῖρω τὰ ἐφεξῆς, II 3, 16, 2, οἷον ἄνδρες ἄλλοι πάλαι, νῦν δ' ἄλλοι, vgl. Poseidonios bei Seneca 90, 44. Dazu kommt der stoische Gedanke, dass es auf das Ganze, nicht auf den Teil ankommt III 2, 3, 10; III 3, 6, 13, und das platonische Motiv, um die Unvollkommenheit zu erklären, dass das All aus Geist und Notwendigkeit besteht (Tim. 47e), die im Streite liegen. Ob die Weltseele dauernd nacharbeitet, nicht einmal das Ziel festgelegt hat und ein für allemal die Weltuhr aufgezogen hat (εἰς αἰεὶ ἀπαξ μηχανησαμένη (vgl. Phyllobolia für P. Von der Mühl, 46 ff.),

fragte sich Plotin. Das wird als absurd bezeichnet II 3, 16, 33. In den λόγοι ist inbegriffen auch Verderben und Wirken der Schlechtigkeit, vgl. III 3, 1, 1 und III 3, 6 Ende. Gott lässt im Libretto (λόγος) des Welt dramas keine leeren Stellen, die etwa der Mensch, der Schauspieler, ausfüllt, damit Gott entlastet wird, III 2, 18; vgl. IV 3, 16, 19; IV 4, 39, 8. Der allgemeine Zusammenklang, σύνταξις, wird hier, auch c. 38 Ende, hervorgehoben und besonders III 3, 1, 9: ἐκ γὰρ ἑνός τινος ὁρμηθέντα πάντα εἰς ἓν συνέρχεται φύσεως ἀνάγκη, ὥστε καὶ διάφορα ἐκφύοντα καὶ ἐναντία γενόμενα τῷ ἐξ ἑνός εἶναι συνέλκεται ὁμῶς εἰς σύνταξιν μίαν¹.

Bezeichnend III 3, 2, 5 ff. die σύμπνοια von Strategie und beigeordneten Soldaten und die πρόνοια στρατηγική, die auch die Massregeln des Gegners einkalkuliert; vgl. II 3 [52] 13, 29. Die Gedanken erinnern an Περὶ κόσμου 398 bc ff., 399a 35 ff. (Plotin IV 8, 2, 30 ὡς Περὶ κόσμου 397b 22). Es ist eine echt griechische Konzeption, vielleicht von Poseidonios formuliert, dass Ordnung und Geist zusammenfallen. Stoa und Plato reichen sich hier die Hände.

¹ Nachher als Gegenweg der Einung die platonische διαίρεσις: ähnlich VI 7 [38] 14, 19 (gefordert I 3 [20] 4, 12); vgl. Philo heres 143 ff.

DISCUSSION

P. Henry : Si Plotin se situe « entre le platonisme et la Stoa », nous avons cette situation paradoxale qu'aux premiers siècles avant et après Jésus-Christ, les penseurs marquants qui portent officiellement le nom de platoniciens, comme Antiochus, sont en réalité plus stoïciens que platoniciens et inversement, un Posidonius, que nous avons vu de nouveau ressusciter, tout en s'appelant stoïcien, est de fait très platonicien, ce qui permettrait plus facilement de soutenir qu'il a été une des sources les plus importantes, directes ou indirectes, de Plotin.

J'ai été frappé par les silences de Plotin qu'a relevés M. Theiler : son silence par rapport à toute une partie de Platon, dont il ignorerait le caractère socratique, les problèmes proprement éthiques et politiques, son silence aussi par rapport à cette espèce d'émerveillement des Stoïciens devant le monde visible, « le dieu visible ». Un autre point à discuter serait le changement de la forme des exposés : le dialogue devient monologue et soliloque. Puis-je cependant rappeler que Bréhier a souligné — typographiquement même, dans sa traduction, par des tirets, — le caractère dialogué des *Ennéades*.

Un des problèmes qui m'a paru le plus intéressant dans la conférence de M. Theiler est celui du sentiment de la présence de Dieu ; pour l'intelligence de Plotin, c'est un point essentiel et central. Il y aurait une double mystique chez Plotin, une mystique qui consiste dans l'attouchement — *θίξις* — d'un Dieu diffus dans le monde, et d'autre part une mystique qui atteint directement un Dieu transcendant au monde. Cela, d'après M. Theiler, si je le comprends bien, reviendrait également à Posidonius. Une autre doctrine stoïcienne qui aurait exercé une influence sur Plotin serait, dans la doctrine des passions, celle d'un double mouvement en sens contraire : les passions du corps qui influent sur l'âme, les passions de l'âme qui influent sur le corps. De même l'idée des *σωματικαὶ κράσεις* (IV 4, 29, 34). Enfin, je voudrais

interroger M. Theiler sur cette doctrine du δάμων que Plotin me paraît transformer et transposer en la liant étroitement à la doctrine de la hiérarchie des êtres, chacun étant ce qu'il est par suite de sa dépendance d'un être qui lui est immédiatement supérieur et qui l'inspire.

M. Schwyzler: Herr Theiler hatte die Freundlichkeit, für die Ähnlichkeiten zwischen Poseidonios und Plotin meinen Artikel Plotinos in der *Realenc.* 21, 577-579 zu zitieren. Ich muss dieses Kompliment zurückgeben; denn wenn ich dort überhaupt etwas über diese schwierige Frage schreiben konnte, so verdanke ich dies in erster Linie dem weitgreifenden Buche *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, das Herr Theiler 1930 herausgebracht hat. Dazu ist noch der gleichzeitig erschienene Aufsatz von R. E. Witt, *Class. Quart.* 24, 1930, 198-207, zu nehmen, der sich darauf beschränkt, die Ähnlichkeit zwischen den beiden Denkern herauszuarbeiten, die Frage der Abhängigkeit Plotins von Poseidonios aber offen lässt. Ob Plotin je Originalschriften des Poseidonios in Händen gehabt habe, erscheint auch Herrn Theiler unerweislich; mir scheint es darüber hinaus fraglich, ob überhaupt irgend etwas im Plotin auch bloss indirekt auf den Stoiker zurückgeführt werden kann. Bei aller Bewunderung für die staunenswerte Fülle von Ähnlichkeiten, die Herr Theiler vor uns ausgebreitet hat, möchte ich doch glauben, es handle sich hier um *loci paralleli*, nicht um *fontes*. Bei einer Stelle kann man dies, so scheint mir, noch eindeutig nachweisen. Die Ausdrücke λεοντώδες und ποικίλον θηρίον, mit denen Plotin in I 1, 7, 20-21 den niederen Menschen bedacht hat, brauchen doch nicht durch Poseidonios vermittelt zu sein, sondern können auf eigene Platonlektüre (*Resp.* 590a und 588c) Plotins zurückgehen. An der Stelle VI 9, 7, 28 wird mit φησίν gewiss ein wörtliches Zitat eingeführt; aber hier Poseidonios einzusetzen, scheint mir verwegen. Epikur ist der Letzte, den Plotin namentlich erwähnt (II 9, 15, 8). Das Wörtchen φησίν ohne Namensangabe bezeichnet fast immer Platon. Nur zweimal (I 1, 4, 26 und IV 4, 15, 19) ist Aristoteles gemeint, einmal (I 6, 8, 18) Homer, einmal (IV 7, 8², 12) ein stoischer Gegner,

und einmal wird ein noch nicht identifiziertes Dichterzitat mit φησίν eingeführt (II 9, 9, 22). Die Platonzitate werden stets aus dem Gedächtnis und daher oft ganz ungenau zitiert. Manchmal bereitet ihre Identifikation Schwierigkeiten; selbst ein Kenner wie Bréhier hat nicht alles herausgebracht. Mir ist es einmal gelungen, die Quelle für V 1, 10, 10 οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον herauszubringen, nämlich *Resp.* 589a ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος. Ich könnte mir daher denken, dass auch für diese Stelle jemand einen wenn auch noch so ungenau zitierten Platon-Satz finden wird. Und vielleicht wird die noch nicht geglückte Identifizierung des Zitates in VI 7, 11, 44, wo Platons Name steht, auch noch geraten.

Sehr glücklich fand ich Herrn Theilers Ausdruck *Plato dimidiatus*. In der Tat ist Plotins Platon ein Platon ohne Politik, und das ist ein Platon ohne Frühschriften. (Dass der *Charmides* möglicherweise benutzt wurde, hoffe ich, in meinem eigenen Referat glaublich zu machen.) Aber auch die *Nomoi* werden selten herangezogen; wörtliche Fragmente fehlen sogar ganz. Dass mit dem berühmten Satz des Porphyrios in der *Vita* 14, 5, man finde bei Plotin Στωικὰ λαυθάνοντα δόγματα, nicht die Stoikerkritik gemeint sein kann, darin gehe ich mit Herrn Theiler einig. Dagegen scheint es mir unwahrscheinlich, dass dieser Satz auf die Platoninterpretation zielt, sondern Porphyrios denkt dort wohl an Schriften wie I 4 oder III 2-3, wo die ethischen Probleme im Vordergrund stehen. Dass der Platoniker Plotin seine Platoninterpretation gerade einem Manne entnehmen soll, der trotz seinen platonisierenden Zügen stets als Stoiker bezeichnet wird, will mir nicht in den Kopf hinein. Ich glaube vielmehr, dass wir hier mit einer reichen, für uns fast ganz verlorenen platonischen Schultradition rechnen müssen, die sowohl Poseidonios wie Plotin vorlag.

M. Harder: Ich bin Herrn Theiler dankbar, dass er uns seine Schatzkammer geöffnet hat und uns zahlreiche Stellen aus Gebieten geboten hat, wo er allein wohnt. Ob diese Stellen Parallelstellen oder Quellen sind, ist eine Frage für sich. «Quelle» halte ich für einen mythologischen Begriff; ich werde in meinem

Vortrag noch darauf zu sprechen kommen. Wichtig scheint mir, dass Herr Theiler immer wieder jenen Text herangezogen hat, wo Poseidonios wörtlich zu finden ist, nämlich Galens Buch *de placitis Hippocratis et Platonis*. Auf Porphyrios' Bemerkung über die *Στωικὰ λαυθάνοντα δόγματα* in der *Vita* 14, 5 brauchen wir nicht abzustellen; denn wir besitzen ja den Plotintext. Und da können wir sehen, dass Plotin die gesamte Schultradition zusammenfasst, zu der damals bis zu einem gewissen Grade auch die Stoa gehörte. Bloss Epikur ist von vornherein ausgeschlossen. Es lässt sich also von vornherein garnicht sagen, dass eine Übereinstimmung von Stoikern und Platonikern unwahrscheinlich wäre; sondern es entspricht vielmehr unserem Bild angesichts der gemeinsamen Herkunft. Denn diese Dinge kommen ja eigentlich aus einer Wurzel — nämlich vom späten Platon oder vom frühen Aristoteles. So ist es auch von innen her gesehen garnicht erstaunlich, dass Platonisches und Stoisches nebeneinander wohnen und vom gleichen Denker nebeneinander verwendet werden.

Sehr instruktiv hat Herr Theiler ausgeführt, welche Seiten Platons bei Plotin nicht mehr vorhanden sind. Ich möchte sagen, das ganze Erbe des frühen Griechentums, das bei Platon noch so wirksam war, sei untergegangen. Dazu gehört auch, was Herr Theiler hervorhob, der Bruch mit dem *παιδικὸς ἔρως*, ein Bruch, der bei Plotin besonders scharf ist. Für das kaiserzeitliche Lehrertum gehörte dieser pädagogische Eros durchaus zum Stil des Lebens und Lehrens, und so ist es nicht weiter erstaunlich, dass in der Schule ein Mann auftrat — der Diophanes, vgl. *Vita Plot.* 15 — der diesen Eros zwischen Lehrer und Schüler forderte. Und nun erinnern Sie sich, wie Plotin ständig dazwischen redete und mit dem homerischen *βάλλ' οὕτως* dazu aufforderte, noch schärfer gegen diesen Gegner vorzugehen. Nun hat wohl niemand den Griechen ihren *παιδικὸς ἔρως* mehr übelgenommen als die Römer. Die römische Polemik ist immer voll von Vorwürfen gegen diese Seite griechischer Lebensführung, und ich glaube, dass Plotin im Lebensstil und auch in seiner ganzen Lebensart in Rom durchaus römisch orientiert war.

Die *Vita Plotini* ist überhaupt noch nicht genügend ausgeschöpft. Es gilt dort, durch die Missverständnisse des Porphyrios zum wirklichen Geschehen vorzustossen. Erstens können wir sehen, wie stark er in seiner wirtschaftlichen Existenz gesteuert, und wie seine philosophische Existenz nur möglich gemacht wird durch die Hilfe mächtiger Frauen. Zweitens ist das Faktum zu nennen, das Porphyrios völlig missverstanden hat: Leute von Rang und Stand, ja Senatoren setzen Plotin von Todes wegen als Betreuer ihrer Kinder ein; das heisst: die Kinder siedeln in sein Haus über. Plotin führte nämlich ein grosses Haus; er war keineswegs, wie Wilamowitz schrieb, ein armer Schlucker. Die ihm durch Testament anvertrauten Kinder siedeln also zu ihm über; Plotin betreut sie — und das geht so weit, dass er dem einen dieser Schützlinge die Schularbeiten nachsieht. Aber vor allem betreut er ihr Vermögen. Denn es handelt sich dabei um eine echte *tutela* nach dem römischen Recht: das Vermögen bleibt bei den Mündeln, und der *tutor*, der Vormund hat nur die Verwaltung. Wie Plotin sich über diese seine Aufgabe äusserte, teilt Porphyrios in Ausdrücken mit, die wörtlich aus den Formeln des römischen Rechtes stammen¹. Freilich hätte er dabei das römische *tutor* nicht mit φύλαξ übersetzen dürfen (er sentimentalisiert es gar 9, 9 mit dem Ausdruck ἱερῶ τινι καὶ θείῳ φύλακι). Dies ein kleiner Beweis, dass Porphyrios den Sinn jener Aufgabe nicht erfasst hatte (einzig ἐπίτροπος wäre der angemessene Ausdruck für *tutor* gewesen); umso mehr erkennt man, dass Plotin diese Vormundschaft nicht als Vermögenszuwachs, sondern als sittliche Ehrenpflicht auffasste.

Dies Faktum, dass Plotin im römischen Gesellschaftsleben eine geachtete Stellung hatte, und nicht nur das: dass er Rechte ausübte, die nur dem Bürger zukamen — dies Faktum zeigt, welch hohe Stellung dieser östliche Fremde in führenden Kreisen (und zwar sind es Senats-Kreise) eingenommen hat.

¹ λέγων... ἔχειν αὐτοὺς δεῖν τὰς κτήσεις καὶ τὰς προσόδους ἀνεπάφους καὶ σωζομένας, so *Vita Plot.* 9, 15. Das entspricht genau der im Vormundschaftsrecht gültigen Formel *rem pupillis salvam fore*.

Zugleich zeigt sich: Plotin hat ein sehr feines Verständnis für die Eigenart des römischen Familienlebens und des römischen Rechtes — was Porphyrios ganz abgeht. Eng damit möchte ich auch diesen Zug zusammen bringen: sein Verhalten gegenüber der jungen Generation ist durchaus römisch; es ist ein väterliches Verhalten, und das Lehrertum ist sozusagen hergeleitet aus der Vaterschaft. Das Verhalten des griechischen Lehrers zu seinem Zögling, das auf der *φιλία* basiert, ist da ganz anders.

In dieselbe Richtung weist der Bericht über Porphyrios schwere Depression (*Vita Plot.* II, 11). Da bewirkt Plotin eine Lösung, die für Porphyrios völliges Scheitern bedeutet: er muss diesen Kreis verlassen, in dem er sich mit Mühe an die erste Stelle emporgerungen hat; er muss gar seinen Lehrer, der sein entscheidendes Erlebnis ist, fahren lassen. Die Szene, in der Plotin zu ihm tritt und diesen Entschluss in ihm vorbereitet, ist zunächst eine ärztliche Szene — aber sie hat zugleich auch etwas ausgesprochen Väterliches, wie Plotin da seinem bedeutendsten Schüler die Not anmerkt und ihm einen Weg weist.

In diesen Beobachtungen kommt etwas von dem Motiv zum Ausdruck, das es dem Plotin unmöglich macht, den *παιδικὸς ἔρως* am Leben zu erhalten — hier spricht aber auch viel von dem mit, was zum Wegfall des ganzen altgriechischen Gehaltes in Plotins Werk führt.

Was nun die späten Schriften Plotins betrifft, besonders *περὶ εὐδαιμονίας* I 4 (46) und *περὶ προνοίας* III 2-3 (47-8), die man gerne stoisch nennt oder gar auf die sogenannte stoische Diatribe zurückführt, so möchte ich bemerken, dass « Diatribe » auch zu den Begriffen gehört, die mir verdächtig sind.

Zu meiner grossen Freude gingen Sie zum Schluss auf die *Nomoi* ein — auch ich glaube, dass die späte Plotin-Periode (ganz gleichgültig, ob wörtliche Zitate aus den *Nomoi* vorliegen) ganz wesentlich aus einem erneuten Studium der *Nomoi* zu verstehen ist. Hier haben wir auch den eigentlichen Grundgedanken der in jenen Spätschriften häufigen Topik, nämlich dass der Mensch ein Schauspieler ist. Deswegen eben ist das Weltgeschehen

entworfen, weil der Mensch vom ποιητής eine Rolle zugewiesen erhalten hat (bewundernswert schön ist diese Gleichung von Dichter und Schöpfer!). Dieser häufig variierte Gedanke wird nun von Plotin, gerade in der Schrift *περὶ προνοίας* besonders ausgestaltet: etwa dadurch, dass ein Schauspieler nur dann abgesetzt wird, wenn er schlecht wird — denn dann müssen ihn Regisseur oder Dichter durch einen besseren ersetzen.

Neben das Brettspiel, das heute schon erwähnt wurde, gehört als eine andere Reminiszenz an die *Nomoi* das Marionettenspiel. Die Menschen sind Puppen in der Hand der Gottheit, und die Drähte, an denen der Spielende zieht, sind die πάθη — und mit diesen Drähten werden die Puppen bewegt. Wie verbreitet diese Vorstellung war, beweist der Begriff der Person. Schon in dem Wort *persona*, das ja bekanntlich πρόσωπον heisst, liegt die Grundvorstellung vor, dass die Welt ein Theaterspiel ist, und dass der Mensch eine Rolle darin zu spielen hat. Bei Cicero ist das noch ganz lebendig. An diesen ersten Fällen, da Wort und Begriff *persona* auf europäischem Boden erscheinen, zeigt sich, dass der Sprachgebrauch nicht nur speziell platonisch gewesen ist, aber auch nicht speziell stoisch gewesen sein kann. Er muss allgemein gewesen sein!

Gestatten Sie mir noch ein Wort zur Verteidigung von Plotins Interpretation des platonischen *Phaidros*. Herr Theiler hat gezeigt, dass der Phaidros-Mythos von Plotin wörtlich genommen wird; da liegt offenbar die Auffassung zu Grunde, dass er nicht wörtlich genommen werden sollte. Plato sagt aber ausdrücklich: «Es muss gewagt sein, die Wahrheit zu sagen» (*Phaidr.* 247c). Wenn wir den Phaidros-Mythos nicht wörtlich nehmen können, so müssen wir ihn wenigstens sehr ernst nehmen, und das hat Plotin im Gegensatz zu modernen Interpreten getan. Und hier möchte ich gleich noch ein zweites anschliessen. Herr Theiler hat Plotins Deutung des ἐπέκεινα τῆς οὐσίας zurückgewiesen. Plotin hat demnach eine Fehlinterpretation zur Grundlage seines Weltstufenaufbaus gemacht. Ich bezweifle, ob das so sicher ist; jedenfalls wäre es mir sehr peinlich.

M. Dodds: I feel that if we start on the interpretation of Plato we shall discuss it for the rest of the week. I should like to return to the question raised by Mr. Schwyzer, how Plotinus who calls himself a Platonist can draw on Posidonius who is known to everybody as a Stoic. Is not the answer to this that anything is Platonist which can be defended by quoting a text of Plato? Plotinus saw himself as the interpreter of Plato's philosophy; but in interpreting it he can draw on every kind of source, hardly ever quoting his source *verbatim*, but absorbing it and re-using it as a part of his reconstruction of Platonism. What, like Schwyzer, I cannot believe, is that he used the word $\phi\eta\sigma\acute{\iota}$ to quote Posidonius; I think he believed himself to be quoting Plato, however loosely. And I suppose that in general we must look very carefully in the works of Plato before we say too easily «Posidonius». There are indeed things in Plotinus which are attested as Posidonian and are not attested for anybody before Posidonius. But my impression is that the Platonic tradition remains central, and that the Posidonian elements come in by way of completing an interpretation of Plato.

In connection with Mr. Theiler's *Plato dimidiatus* I think the teaching curriculum in the Platonic School at various periods would repay study. Porphyry has omitted to tell us what Platonic dialogues were read in Plotinus' seminar and in what order; but we have some information in Albinus (*Isag.* 4 and 5) and Proclus (*Platonic Theology* 1, 5), and Iamblichus' curriculum is preserved in the *Prolegomena in Platonis philosophiam* (c. 26). From this it seems that the «Socratic» Plato was not entirely neglected. For example, the course that Olympiodorus gave at Alexandria in the sixth century began with the *Alcibiades I* (which every one accepted as genuine); thence one went on to the *Gorgias*, next to the *Phaedo*, and only then to the great metaphysical dialogues. Everything culminated, however, in the study of the two works which for Proclus contained the central mystery of Platonism, *Timaios* and *Parmenides*. And already in

Plotinus I suppose it would be true to say that these two are the dominating centres of Platonic thought.

M. Armstrong: It is very difficult to add anything to Mr. Theiler's most superbly rich and fascinating survey, and especially to what he said about providence; but there is one curious little argument which Plotinus throws out in passing at the end of the late treatise on the action of the stars (II 3 [52]) which perhaps is, I think, worth remarking, as I don't think Mr. Theiler mentioned it. This is what might be called the aesthetic argument to justify the presence of moral evil in the universe. It comes in II 3, 18, 5-7. Plotinus begins with a common-place enough statement about the usefulness of such things as poisonous animals, very much in the Stoic manner, and continues ἐπεὶ καὶ τὴν κακίαν αὐτὴν ἔχειν πολλὰ χρήσιμα καὶ πολλῶν ποιητικὴν καλῶν οἷον κάλλους τεχνητοῦ παντός. That seems to me an extremely interesting line of thought; it is simply thrown out in passing that κακία, which seems to be here specifically moral evil, is at the root of all artistic beauty and that that justifies its presence in the universe. It rather strikingly, when one thinks about it, confirms Mr. Theiler's remarks about the omission in Plotinus of the ethical and political emphasis. Plato would banish art, to whose beauty he was keenly sensitive, from his state, from his ideal city, because it represented κακία and might introduce κακία. Plotinus here justifies the presence of evil in the universe because it is productive of πολλῶν καλῶν, particularly the beauties of art. It's a complete reversal of standpoint. One should not build too much on it, because it is a remark thrown out in passing, but it seems to me interesting.

M. Dodds: Had he not got in mind there a passage in III 2 [47] where he says someone might blame a work of art by saying that « here indeed is a bright and beautiful colour, that the painter has put, but in this other part of the picture the colouring is rather dull, uninteresting », and Plotinus replies: « the dull colours are necessary for contrast with the bright ones and they

are essential for the beauty of the work of art ». Is it not in that sense that κακία is productive of κάλλος ?

M. Armstrong: Yes, but if you look at the passages as a whole, he seems to be passing from physical to moral evil. He starts off with the physical evils and then passes on to κακία; it rather looks as if it was meant to mean moral evil there particularly, as it often does, of course.

M. Dodds: But in what sense is moral evil productive of κάλλος ?

M. Armstrong: I think that perhaps Plato provides the answer there: moral evil is the normal subject of tragedy, a very important form of art. It is very difficult to produce a great tragic work of art without some κακία in it, somewhere. That was how I interpreted it.

P. Cilento: E' stato detto che tutta la storia del pensiero è un eterno dialogo tra Platone e Aristotele; ma, forse, non sarebbe errato mutare uno dei due termini, eliminare cioè Aristotele, un Aristotele conciliato a Platone, e porre come poli opposti Platone e lo Stoicismo sì che non Plotino solo — come vuole Herr Theiler — ma proprio l'anima umana stia «zwischen Plato und Stoa», oscillante come la canna pensante di Pascal ha lo spirito e il senso, tra il cielo e la terra, tra la trascendenza e l'immanenza.

Ma quali che siano, per Plotino come per ogni altro vero filosofo, le fonti e la stessa sorgente del filosofare, certo è che sempre ogni pensiero antico, per la stessa legge storica della contemporaneità del passato al presente, entra nell'attuale, per l'intermedio di un altro pensiero.

La parola di Platone, non meno che quella di Posidonio, si muta profondamente sol che passi, dinamica e non statica, nell'anima di Plotino; perché ogni sentenza filosofica se è, in se stessa, degna di trapassare in chi è degno di riceverla, vi trapassa solo per vie di pensiero: così, l'intermedio della mente fa cadere quanto di empirico e di contingente v'era prima abbarbicato. Di mano in mano, cioè da mente a mente, il pensiero si purifica: cade il volto del tempo e si rivela quello dell'eterno. E questa

è la vita dello spirito: far cadere le alghe e le conchiglie dalla statua di Glauco.

Se Plotino, per esempio, prende a prestito, dalla Stoa, il concetto e il termine *συμπάθεια*, ecco che ci troviamo di fronte a qualcosa di nuovo. La « simpatia » di Plotino non è più la « simpatia » stoica; il « vivente totale » di Posidonio non è la « totalità della vita » di Plotino. È lo spirito ch'è diverso; e diversi sono i presupposti filosofici dell'uno e degli altri. Quanto a « simpatia » — Plotino sente il bisogno di ricorrere a un altro termine, più suo, anche se usato una volta dal lontanissimo Crisippo, *σύμπνοια* (che ricorre spesso in forma verbale *συμπνέω*): anzi — ecco Plotino — *σύμπνοια μία* « spirito comune unico ». È un accento nuovo in questa unicità di respiro spirituale del mondo. Non panteismo, ma panenteismo. Unità assoluta. Plotino ha un senso esasperato dell'unità: di qui muovono, come da vera, unica fonte, le correnti del suo filosofare. Ma la Unità metafisica s'è spezzata: Plotino sente l'affanno, l'angoscia di questo spezzarsi dell'uno nella dualità dello spirito, nella pluralità delle idee, nell'infinitudine dell'anima; Plotino sa che questo processo di discesa verso la persona è dovuto al *τόλμα* (ecco un'altra fonte pitagorica, trasposta e trasformata), all'audacia, alla mania della coscienza. Allora se l'unità s'è spezzata, bisogna ricostituirla: ecco il valore della simpatia. In definitiva, per me, la parola sarà pure stoica, ma il senso è schiettamente plotiniano. I pensieri quando sono veramente vivi e vitali, tagliano il cordone ombelicale materno e vivono di vita propria.

Solo quanto alla forma letteraria delle *Enneadi*, vi riconosco, con Bréhier, il tipo della diatriba cinico-stoica.

Per tutto questo, la grande ammirazione per i classici studi del Theiler non m'impedirà di porgli la domanda: Plotino è un *dimidiatus Plato* o non piuttosto un *renovatus Plato* ?

M. Puech: J'ai l'impression que la notion de Logos, évoquée par M. Theiler, embarrasse Plotin et qu'il serait plus enclin à la critiquer qu'à en faire grand usage. Cette sorte de réserve irait dans le sens d'une tendance de l'époque, sensible également, me

semble-t-il, chez Origène. Doit-on y voir une réaction à l'égard du stoïcisme ? Il y aurait là une bonne pierre de touche, permettant d'éprouver et d'apprécier sur un point essentiel l'influence que le stoïcisme a pu exercer sur Plotin et l'attitude observée à son égard par celui-ci.

Je sais bien que le Logos intervient chez Plotin au niveau cosmique et biologique, mais y a-t-il place chez lui pour le Logos comme Verbe-Raison ?

M. Dodds : I suppose one answer is that he places the Logos on every level. In the treatise *περὶ φύσεως* (III 8) you have the conception of Nature which is the lowest level of soul, but is already a kind of Logos or a shadow of Logos which can express itself only by creating a physical form. But nature is the child of another Logos, and this higher Logos is the child of a still higher one. Logos, in other words, is not a *hypostasis*; is that right ?

P. Henry : M. Dodds nous a donné, me semble-t-il, la ligne générale de la réponse. Je suis de son avis : le Logos est chaque fois un reflet de l'hypostase précédente. Un texte assez clair est V I [10], 3, 8 sqq., où Plotin dit qu'une hypostase est le λόγος de l'autre.

M. Puech : Oui, c'est toujours le principe de l'épanouissement.

P. Henry : L'épanouissement aussi du raisonnement par rapport à l'intuition, d'une dispersion toujours plus grande par rapport à l'unité précédente, plus serrée.

M. Puech : Sans doute. Il n'y a pas toutefois chez Plotin, comme chez les Stoïciens, une tendance à tout bloquer, à centrer sa spéculation, sur la notion de Logos comme entité, comme Verbe-Raison. Sa position diffère, par exemple, de celle des apologistes chrétiens du II^e siècle, pour qui la notion de Verbe est, au contraire, essentielle.

P. Henry : Mais à un niveau déterminé, pas comme chez Plotin, à presque tous les niveaux.

M. Puech : Origène, en revanche, n'admet pas une théologie ou une christologie uniquement ou principalement fondée sur la

notion de Verbe: il préfère spéculer sur le « Fils ». Il ne saurait être qualifié de Théologien du Logos, considéré comme un alexandrin prolongeant la tradition théologique du II^e siècle. Certes, les réserves d'Origène sont différentes de celles de Plotin. Pour lui, le Logos reste, comme la parole, quelque chose d'impersonnel, voire d'inconsistant, n'assure pas à la deuxième hypostase trinitaire la personnalité qu'affirme, au contraire, le nom de « Fils ». (Cf., par ex., *in Job.* I 24 [23] §§ 151-152; I, 38-39 [42] §§ 280-288.) Plotin, évidemment, ne connaît pas ces raisons de théologien et d'exégète chrétien. Il n'en reste pas moins qu'il a, me semble-t-il, lui aussi, tendance à laisser de côté le Logos comme notion spéculative fondamentale.

M. Schwyzer: Darf ich noch darauf hinweisen, dass λόγος in den beiden zusammengehörigen Schriften III 2-3 [47-48] in einem besondern Sinne verwendet wird? Sonst spricht Plotin allenfalls von den stoischen λόγοι σπερματικοί, hier aber bezeichnet λόγος etwa den Weltplan. Er kann mit dem νοῦς verglichen werden, aber eher noch mit der Weltseele, aber er ist weder das eine noch das andere. Auch dass er III 3, 2, 13 dem μέγας ἡγεμῶν des platonischen *Phaidros* 246e gleichgesetzt wird, hilft uns nicht weiter. Denn dieser λόγος widersetzt sich einer Einordnung in die Hypostasentrias. Auf diese Schwierigkeiten hat schon Bréhier in seiner Notice zu III 2-3 hingewiesen, ebenso R. E. Witt in seinem Aufsatz *The Plotinian Logos and its Stoic Basis*, *Class. Quart.* 25, 1931, 103-111, und neuerdings ist eine Münchner Dissertation *Der Logos-Begriff bei Plotin* von Edgar Früchtel (1955) herausgekommen, leider schwer zugänglich, da nur in Maschinenschrift vorhanden.

M. Theiler: Ja, das ist an sich richtig, nur was Herr Dodds sagt, hat tatsächlich auch Berechtigung: es gibt Fälle, wo es heisst « die Seele ist der Logos des νοῦς »; es gibt, wenn ich mich nicht sehr täusche, sogar eine Stelle mit dem Sinn « der νοῦς ist der Logos des ἐν » (V 1 [10] 6, 45), also damit ist gesagt, dass wirklich auf jedem Niveau der Niveauunterschied ausgedrückt wird durch Logos; das ist eine der Grundkonzeptionen. Herr

Schwyzler sagt andererseits richtig, dass in der Providentiaschrift der Logos auch als die rasonnable Grundkraft der Welt erscheint, in Umsetzung stoischer Ansichten.

M. Dörrie: Erlauben Sie mir, zu der Frage der Zitationen Plotins eine Kleinigkeit hinzuzufügen: es ist sehr auffällig, dass die Autoren vor Plotin, sowohl die eigentlichen Schul-Platoniker wie die am Rande Stehenden, z. B. Philon und Klemens, im Grossen und Ganzen alle den gleichen Kreis von Platon-Zitaten beherrschen. Eine ganz wichtige Erweiterung freilich hat Plotin hinzugefügt: er hat den platonischen *Parmenides* in die Erklärung mit einbezogen; und im Zusammenhang damit begegnen Zitationen aus dem *Parmenides* in nennenswertem Mass erst bei Plotin.

Im Ganzen aber verfügt man über einen annähernd gleichbleibenden Schatz von geflügelten Worten aus Platon; nicht selten behandelt man sie so, als wenn sie λόγια aus Platon wären. Zunächst ist auf die technische Schwierigkeit hinzuweisen, die es machen musste, wenn man Platon exakt aus dem Text zitieren wollte. Solange man Platon in Rollen las, musste man jedesmal das ganze *volumen* bis zur gesuchten Stelle aufrollen, — sicher eine mühsame Arbeit. Um sie sich zu sparen, verliess man sich viel mehr, als wir das heutzutage tun, auf sein Gedächtnis — woraus sich die zahlreichen Ungenauigkeiten im Zitieren erklären.

Wer nun aber viel mit Platon-Zitaten operierte, kam so nicht aus; ich habe den Eindruck gewonnen, dass diejenigen, die viel aus Platon zu zitieren hatten, sich Exzerpt-Sammlungen anlegten und daraus zitierten. Das Werk des Albinos z. B. ist auf weite Strecken ein Cento aus Platon-Zitaten — womit implicite bewiesen wird, dass Platon an allen Stellen dasselbe meint. Nun schlich sich aber garnicht so selten in solche Sammlungen ein Satz ein, der garnicht aus Platon stammt. Einen hübschen Beleg bietet Athenaios XI 116; 507d; was dort aus Dioskurides als Dogma Platons vorgetragen wird, steht gar nicht bei Platon; dennoch ist das Wort von der Ruhmsucht als dem ἔσχατος τῆς

ψυχῆς χιτῶν als genuin platonisch in die Tradition eingegangen; vgl. Olympiodor *in Phaed.* 34, 13 und 106, 22 Norvin; Simplikios zu Epiktet I 25, 21. Möglicherweise wird daher die Suche nach der platonischen Bezeugung jenes mit φησὶν eingeleiteten Satzes ergebnislos bleiben. Dabei hat Plotin jenes φησὶν gewiss mit der Überzeugung hingeschrieben, es handle sich um Plato.

P. Henry: Je crois quand même qu'il faut se représenter un Plotin lisant des dialogues entiers de Platon directement dans le texte. Comme nous le savons aujourd'hui, la question matérielle des rouleaux de papyrus n'est plus aussi importante. Il n'est pas exclu que dans l'école de Plotin on ait disposé de *codices*. Sans doute il est possible qu'il y ait eu en usage dans les écoles des recueils de *testimonia* de Platon, mais je pense que nous sommes tous d'accord pour admettre que Plotin a eu aussi une connaissance directe de Platon et, comme je le montrerai dans mon travail, je crois qu'à l'occasion il faisait lire directement en classe un passage d'Aristote. Les dernières découvertes de papyrus ont prouvé que les *codices* existaient à cette époque.

M. Theiler: Nun darf ich noch einmal, nachdem ich Sie zu lange schon in Anspruch genommen habe, einige Worte beifügen. Es hat gewiss etwas Schockierendes, das empfindet Herr Schwyzer richtig, wenn ein Neuplatoniker in dem starken Masse, wie ich es glaube nachweisen zu können, auf einen Stoiker zurückgreifen soll. Freilich wie bei Marc Aurel, wo sich ebenfalls die poseidonische Grundfarbe dem geübten Auge aufdrängt, ist die Annahme der Kenntnis des originalen Poseidonios nicht nötig. Es gab Doxographien, die teils mit Namen, teils ohne solche die Älteren anführten. Wir haben einige solche Schriften erhalten oder können sie rekonstruieren; ihre Fülle können wir nicht überschätzen. Es ist auch das ganz richtig, was Herr Dörrie sagte, dass bei einer solchen Zusammenstellung gelegentlich einmal die Grenze von Zitaten nicht ganz klar gehalten wurde. Es ist also durchaus möglich, dass das φησὶν eine Stelle meinte, die in einem solchen Sammelzusammenhang Plato erweiterte, ergänzte, ohne Plato selber zu sein. Jedenfalls findet sich das φησὶν-

Zitat nicht bei Plato, und es kann auch nicht eine vage Reminiscenz decken; wo Plotin vage Plato zitiert, sagt er natürlich nicht φησί. Herr Schwyzer möchte Plotin I 8 und 10 direkt mit Plato *Staat* 588c ff. zusammenbringen, und ich hätte stärker betonen sollen, dass Poseidonios ἐξηγούμενος τὴν Πλάτωνος πολιτείαν, (um Sextus Emp. *adv. math.* 7, 9 zu variieren) seine psychologische Lehre ausgeführt hatte. Pater Henry hat die doppelte θίξις hervorgehoben, ohne dass ich es in so betonter Weise zum Ausdruck gebracht habe. Ich glaube, da ist etwas Richtiges getroffen; es gibt dieses stoische ἐφάπτεσθαι, θιγγάνειν, Lukas sagt ψηλαφᾶν; das ist noch ganz unekstatisch gemeint, während an andern Stellen, und dort ist die Vaterschaft des *Phaidros* zu erkennen, die θίξις gesteigert und spiritualisiert und zusammen mit andern auf spätere Mystiker wirkenden Ausdrücken vorkommt.

Es ist manches andere noch angemerkt worden; die Herren Dodds und Armstrong machten auf die schwierige Stelle II 3, 18 aufmerksam. Vielleicht ist an die κακία der Künstler aus dem niederen Volk gedacht; von ihm hat Plotin keine übermässig hohe Meinung, obwohl er doch fähig ist, κάλλιστα τεχνητά zu schaffen. Herr Harder ist zu Worte gekommen mit höchst interessanten Ausführungen über das Römische bei Plotin, mehr auf Lebensstil und ganze Umgebung als auf die Lehre zielend. Ich weiss nicht ob Pater Cilento einen Augenblick darauf weisen wollte, sich auch auf diesem Wege die Benützung der Stoa zu erklären. Der Römer hielt die Schulgrenzen nie für so wichtig wie der Grieche. Und Cicero zeigt gelegentlich die Neigung, die verschiedenen Vorlagen in einheitlichem Sinne zu verstehen. Den platonischen Geist konnte jedenfalls Plotin in den Excerpten, die er irgendwie aus Poseidonios zu sehen bekam, spüren und mit einer gewissen Grosszügigkeit dann benutzen. Das Wichtigste bleibt gewiss das Persönliche und Eigene. Aber bei der wissenschaftlichen Arbeit würde man ohne die Anregung von aussen, ohne gewisse Schemata, die einem vorgelegt sind und die man dann ausfüllt, zur eigenen Entdeckung nicht gelangen. Was die

Frage über die Auffassung des Mythos bei Plato angeht, müssen wir, glaube ich, im Augenblick resignieren; denn das gäbe einen Stoff zu einer neuen Tagung. Beim Ἀγαθόν finde ich nichts Peinliches, wenn wir Plotin auf einer Fehlinterpretation ertappen, die er nun einmal von einer ihm teilweise von anderer Seite gegebenen Vorbereitung der Hypostasenlehre aus fast selbstverständlich vollziehen musste. Sehr schön hat Pater Cilento auf den innersten Lebensgrund, die Sehnsucht nach Einheit, auf das schmerzliche Empfinden der Getrenntheit im Neuplatonismus hingewiesen, die ihn dann die Lehre von der Einheit und Sympathie aufgreifen liess, nicht ohne sie zu verwandeln. Herr Puech hat die Logoslehre aufgegriffen. Das Thema ist nicht endgültig erledigt. Unter Logos versteht Plotin auch die πρόνοια στρατηγική von der er III 3, 2, 6 spricht. Der Stratege weiss schon, wie der Feind etwa reagieren wird, und schliesst dann in seinen eigenen Kriegsplan die Eventualität mit ein; auch die Handlungen der Gegner Gottes sind vom Weltplan umschlossen.

