

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME V

LES

SOURCES DE PLOTIN

E. R. DODDS, WILLY THEILER, PIERRE HADOT

HENRY-CHARLES PUECH, HEINRICH DÖRRIE

VINCENZO CILENTO, R. HARDER, H. R. SCHWYZER

A. H. ARMSTRONG, PAUL HENRY

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDOEUVRES-GENÈVE

Du 21 au 29 août 1957, la Fondation Hardt accueillait à Vandœuvres, près de Genève, dix savants venus d'Angleterre (E. R. Dodds, A. H. Armstrong), de France (Pierre Hadot, Henri-Charles Puech), d'Allemagne (Richard Harder, Heinrich Dörrie), de Suisse (Willy Theiler, H.-R. Schwyzer), d'Italie (le Père Vincenzo Cilento) et de Belgique (le Père P. Henry).

L'un d'eux, Richard Harder, était au soir de sa carrière. Il mourut quelques jours après avoir quitté Vandœuvres. Les autres étaient au début ou dans le plein épanouissement de la leur. Tous, ils avaient consacré une partie importante de leur vie, de leur travail, à l'étude de Plotin. Ils se connaissaient pour avoir échangé leurs publications, pour s'être lus, annotés, commentés les uns les autres. Mais beaucoup ne s'étaient jamais vus.

Le thème choisi par le baron Kurd de Hardt pour leur rencontre était : Les Sources de Plotin. Chacun aborda la question sous l'angle qui lui était le plus familier. Des discussions suivirent les exposés. Discussions au cours desquelles ces dix hommes échangèrent leurs vues sur Plotin, sur les influences qu'il a subies, sur son apport spécifique et irremplaçable à la philosophie occidentale.

Au gré des exposés et des discussions, c'est tout un courant de la pensée antique qui a été repéré et prospecté en commun, par ceux de nos contemporains qui ont, pour cela, le plus de compétence.

Le présent volume contient le résultat de ce travail. Il représente donc une contribution décisive aux études plotiniennes, qu'il renouvelle sur certains points, approfondit sur d'autres. C'est un monument élevé par notre génération à la mémoire vivante d'un des plus grands penseurs de tous les temps.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome V

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
TOME V

*

LES SOURCES DE PLOTIN

DIX EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

E. R. DODDS, WILLY THEILER, PIERRE HADOT,
HENRY-CHARLES PUECH, HEINRICH DÖRRIE,
VINCENZO CILENTO, RICHARD HARDER, H. R. SCHWYZER,
A. H. ARMSTRONG, PAUL HENRY

VANDOEUVRES-GENÈVE

21-29 AOÛT 1957

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1960 by Fondation Hardt, Genève

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DE LA
BOLLINGEN FOUNDATION INC., NEW YORK, N. Y.

TABLE DES MATIÈRES

I.	E. R. DODDS	
	<i>Numenius and Ammonius</i>	1
	Discussion	33
II.	WILLY THEILER	
	<i>Plotin zwischen Platon und Stoa</i>	63
	Discussion	87
III.	PIERRE HADOT	
	<i>Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin</i>	105
	Discussion	142
IV.	HENRI-CHARLES PUECH	
	<i>Plotin et les Gnostiques</i>	159
	Discussion	175
V.	HEINRICH DÖRRIE	
	<i>Die Frage nach dem Transzendenten im Mittel-platonismus</i>	191
	Discussion	224
VI.	VINCENZO CILENTO	
	<i>Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino</i>	243
	Discussion	311
VII.	RICHARD HARDER	
	<i>Quelle oder Tradition?</i>	325
	Discussion	333
VIII.	H.-R. SCHWYZER	
	<i>« Bewusst » und « unbewusst » bei Plotin</i>	341
	Discussion	379

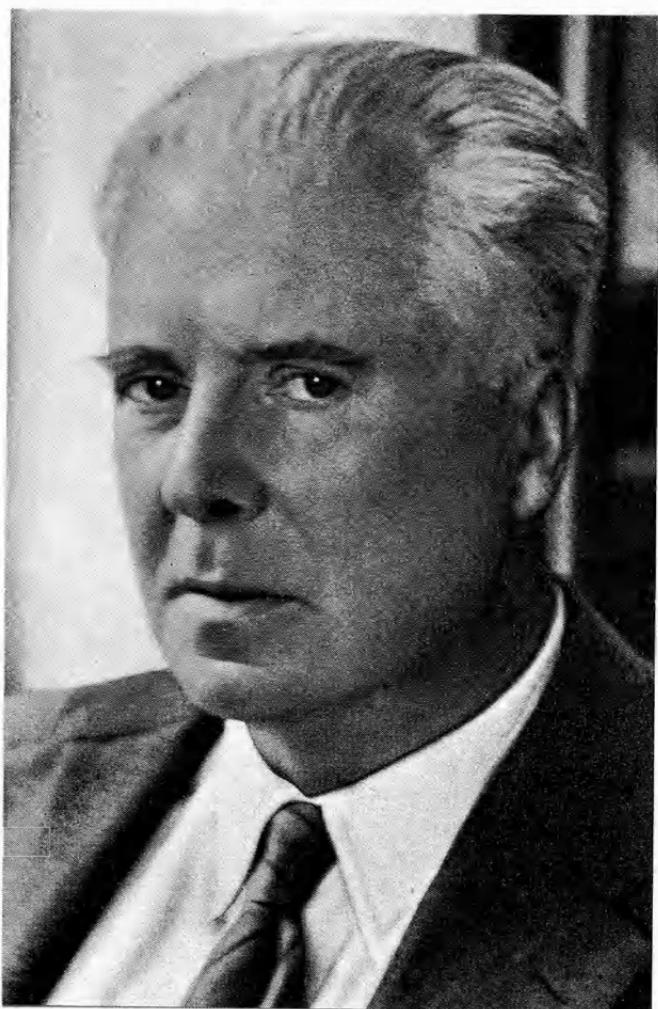
IX.	A. H. ARMSTRONG	
	<i>The Background of the Doctrine « That the Intelligibles are not Outside the Intellect »</i>	391
	Discussion	414
X.	P. HENRY	
	<i>Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin</i>	427
	Discussion	445
	Index	451

AVERTISSEMENT

Les Entretiens sur les sources de Plotin ont eu lieu du 21 au 29 août 1957. Dix savants y prirent part.

Parmi eux Richard Harder. Depuis longtemps il caressait l'idée d'une réunion de ce genre. Il y vint malgré son extrême fatigue. Il ignorait que la réalisation de son rêve marquerait la fin d'une vie consacrée en grande partie à Plotin : peu après les Entretiens, les participants apprirent avec douleur sa mort survenue le 3 septembre 1957. Seule l'introduction de sa conférence a pu être reconstituée par M. H.-R. Schwyzer à l'aide de quelques feuillets manuscrits et des notes prises par le Père Henry. Ses interventions, enregistrées avec l'ensemble des discussions, ont été rédigées par MM. H.-R. Schwyzer et H. Dörrie.

Le Père Paul Henry et M. Pierre Hadot ont mis au point le texte des discussions, dont la longueur exceptionnelle exigeait quelques coupures et remaniements. M. Olof Gigon a établi l'index. M. Olivier Reverdin a assuré la publication de ce volume, le premier à paraître après la mort du Baron Hardt.



KURD DE HARDT

1889-1958

A la fin de l'automne 1958, le Baron Hardt mettait au net le manuscrit de ce cinquième tome des Entretiens de Vandœuvres. Il avait hâte de le livrer à l'imprimeur. Sans doute pressentait-il l'approche de la mort, qu'il envisageait avec sérénité. Il dut entrer en clinique pour se soumettre à une opération. Le 29 novembre, il y rendait le dernier soupir. Une dalle très sobre recouvre aujourd'hui sa tombe, sous les ombrages de La Chandoleine.

Kurd de Hardt était né à Cassel le 7 décembre 1889. Dès le XVI^e siècle, ses ancêtres avaient exercé les métiers de drapier et de négociant dans la petite ville de Lennep, en Rhénanie, avant de devenir banquiers à Berlin et propriétaires terriens. Son grand-père, Richard Hardt, avait été anobli en 1888.

De l'aristocrate — il l'était au meilleur sens du mot — Kurd de Hardt avait la simplicité, la délicatesse, la distinction du cœur et de l'esprit. Allemand, il a vécu toute sa vie dans l'intime familiarité de la culture française et de la culture italienne, dont il avait assimilé les plus subtiles nuances. Le domaine anglais ne lui était pas étranger. Il était un Européen accompli.

Ses goûts l'avaient tout d'abord orienté vers les arts. A Florence, où il vécut entre les deux guerres, il s'était entouré de beaux meubles, de tableaux et de sculptures, de bibelots délicats, de tapis chatoyants, de livres rares, et il songeait à transformer en maison d'accueil pour les artistes la villa qu'il possédait au-dessus de la ville, sur une terrasse fleurie qu'ombrageaient des cyprès.

La seconde guerre le ramena à Lugano, où il avait déjà vécu. En lui, nous l'avons dit, convergeaient les plus nobles traditions de l'Europe ; et il voyait divisés, acharnés à se détruire, des peuples qu'il aimait, et qu'il savait héritiers d'une commune civilisation,

comptables d'un même patrimoine artistique et spirituel. Il en souffrait, et s'attachait de plus en plus à la Suisse, en qui les grandes cultures européennes ont trouvé un point d'équilibre et d'harmonie. La conscience qu'il avait de l'unité de notre civilisation le conduisit d'autre part tout naturellement à remonter aux sources gréco-latines.

Le Baron Hardt n'était ni philologue, ni archéologue, ni historien. L'Antiquité, il ne l'avait pas apprise sur les bancs de l'Université, mais rencontrée au gré de ses réflexions sur le destin de l'Europe, à l'heure où les avions lâchaient leurs bombes sur les villes meurtries. L'ayant rencontrée, il la découvrit et l'aima; l'ayant aimée, il voulut la servir; renonçant à ses projets florentins, il décida de consacrer son patrimoine et le temps qu'il lui restait à vivre à promouvoir les études grecques et latines.

De quelle manière? Longtemps, il chercha. Une évidence finit par s'imposer à son esprit: il lui fallait choisir un des hauts lieux de la civilisation européenne pour y établir l'institution à laquelle il songeait, et cela si possible en Suisse. C'est ainsi qu'en 1948 il arriva à Genève, descendit à l'hôtel, et se mit à explorer systématiquement les environs. La région de Vandœuvres, avec ses paysages agrestes et silencieux, ses prés, ses grands arbres isolés, ses échappées sur le Mont-Blanc et les Alpes de Savoie, lui parut, mieux que toute autre, propice à son dessein. Il visita les propriétés à vendre. Son choix se porta sur La Chandoleine. Il la loua pendant un an, pour s'assurer à l'usage qu'elle convenait à ses intentions; puis, en 1950, il la fit acheter par la Fondation Hardt, qu'il avait créée, et à laquelle il avait définitivement remis tout son patrimoine.

Pourquoi ces détails? Parce qu'il importe de montrer avec quel raffinement, avec quel amour Kurd de Hardt a créé ce qu'il aimait à appeler l'œuvre de sa vie. Il voulait qu'à La Chandoleine, les savants de tous pays qui s'adonnent à l'étude de l'Antiquité classique trouvassent un havre de silence, une retraite où tout leur parlât de beauté et d'harmonie, un lieu où ils pussent se rencontrer, converser, méditer et travailler en paix.

Son premier soin fut de rendre la maison et le parc aimables, accueillants. En 1952, il invitait sept humanistes — un Anglais,

un Ecossais, deux Français, un Hollandais, un Allemand, un Suisse — à des « Entretiens » sur la Notion du divin d'Homère à Platon. Cinq autres Entretiens suivirent, de 1953 à 1958.

La bibliothèque, cependant, prenait corps. Les communs furent aménagés pour la recevoir. Grâce à l'aide généreuse du gouvernement allemand, elle est devenue un des meilleurs instruments de travail dont disposent en Europe latinistes et hellénistes. Le Baron Hardt s'intéressait tout spécialement à son développement. Jusque tard dans la nuit, insensible au froid de l'hiver, il dépouillait des catalogues, à la lueur de la lampe, et rédigeait les fiches des livres achetés.

La Bollingen Foundation, à New-York, alloua à la Fondation Hardt les subsides qui lui permirent de publier les exposés présentés au cours des Entretiens et les discussions subséquentes. Le succès de ces livres, à la publication desquels il vouait les soins les plus minutieux, furent pour le Baron Hardt une cause de joie très profonde.

Ainsi, au cours des ans, prit naissance et se fortifia la Fondation Hardt. Son rayonnement alla grandissant. Les universités de Göttingue et de Genève conférèrent à Kurd de Hardt le titre de docteur honoris causa, manifestant par cette distinction la reconnaissance du monde savant.

Ceux qui ont séjourné et travaillé à la Chandoleine du vivant de celui qu'ils appelaient affectueusement « le Baron » ne sauraient oublier la qualité exceptionnelle de son hospitalité, faite de bonne grâce, de discrétion, d'exquises prévenances. La vie avait ce style, ce charme irremplaçable qu'a su évoquer avec tant de bonheur M. Marcel Durry à la fin du IV^e tome des Entretiens.

Aujourd'hui, si le fondateur n'est plus, la Fondation demeure, telle qu'il l'a conçue et créée : lieu de recueillement, lieu de rencontre et de travail pour tous ceux qui, en Europe et dans le monde, se consacrent à l'étude de l'Antiquité classique.

I

E. R. DODDS

Numenius and Ammonius

NUMENIUS AND AMMONIUS

WHEN our kind host honoured me with an invitation to take part in these *Entretiens* and offered me a choice of subjects, I chose Numenius; Ammonius was added later at his request. The reasons for my choice were two. It happened that I had a long-standing interest in this author: more than thirty years ago my earliest research pupil, Mr. B. S. Page, did some work on Numenius, and we studied the fragments together. The other consideration was that in seeking to unravel the sources of Plotinus one's best hope of reaching anything positive lies in beginning at the end. We know that Numenius was read in Plotinus' seminar¹; we know that Plotinus was accused of stealing his ideas²; and we can see for ourselves that their philosophies are products of the same general climate of opinion. The answers of Numenius differ from the answers of Plotinus, but at least they are answers to the same questions. Can we say as much of the Stoics and Plotinus, or of Aristotle and Plotinus? Can we say it even of Plato and Plotinus?

Since I first read Numenius, study of his fragments has been made easier by the publication of M. Leemans' edition of them³, to which I shall refer throughout this talk; and understanding of his thought has been greatly advanced by M. Puech in the admirably lucid and well-documented paper which he published in 1934⁴. I have done my best to disagree with M. Puech wherever I could — it is of course our duty in these *Entretiens* to disagree as much as possible —

¹ Porph., *vit. Plot.*, 14, 10, Henry-Schwyzer. ² *Ibid.*, 17, 1. ³ E. A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten* (Mém. de l'Acad. roy. de Belgique, classe des lettres, XXXVII, 2, 1937). In my references T stands for the *testimonia*, F for the fragments, as numbered in this edition. ⁴ « Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Mél. Bidez*, 745 ff.

but I confess that I have found it unusually difficult, while my obligations to him will be obvious throughout. I must also acknowledge a debt to Beutler's long and careful article in Pauly-Wissowa¹; but in this case the task of disagreement has proved less difficult. Finally, I must mention the pages which my friend Festugière has devoted to Numenius in his great work on the *Hermetica*², and Mr. Armstrong's short discussion in the first chapter of his book on Plotinus.

My object in this talk is to compare Numenius' teaching with that of Plotinus. But before I do this, I must face two preliminary questions, both of them controversial. First, how far does Numenius represent an injection of alien elements into the Greek philosophical tradition? Second, how far can we construct from the available evidence a coherent picture of Numenius' theology? Until we have made up our minds on these two points we cannot hope to understand Numenius' part in the formation of Neoplatonism. When I have dealt with them, I shall then try to make some comparisons with Plotinus. And finally I shall say a little about Ammonius — not much, for what I have to say is, alas, entirely negative, and the most important part of it has already been said in print by M. Dörrie.

I

The great scholars of an earlier generation, Norden, Bousset, Praechter, Cumont³, all saw in Numenius the exponent of a Greco-oriental syncretism; and the evidence for this view of him was brilliantly set forth by M. Puech,

¹ Supp.-Band VII (1940), 664-678; cf. also his article in *Gnomon*, 16 (1940).

² *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, esp. III, 42-7, IV, 123-132.

³ Cf. NORDEN, *Agnostos Theos*, 72 f., 109; BOUSSET, *GGA*, 1914, 716 ff.; ÜBERWEG-PRAECHTER, *Philosophie des Altertums*, ed. 12, 520 f.; CUMONT, *Lux Perpetua*, 344 f.

whose conclusion was that he « opened the gates of western philosophy » to Gnosticism, and through Gnosticism to eastern religious attitudes generally. Their opinion has, however, been challenged by Beutler and Festugière, who find in him no more « orientalism » than in any other Middle Platonist. This is, of course, part of the general reaction against the tendency to overstress oriental influences on later Greek thought. In the case of Plotinus I think most of us would agree that the reaction was wholly justified; and perhaps we should agree that there were substantial grounds for it also in the cases of Philo and the *Hermetica*. We should, however, remind ourselves of the fatal law by which every reaction sooner or later overshoots the mark and, as we say in my country, empties out the baby with the bath-water. If we are to avoid this, each case must be examined on its merits.

Numenius' *interest* in oriental beliefs and practices, especially Jewish ones, is of course undeniable: he claimed to find the teaching of Plato and Pythagoras confirmed on certain points by the rituals, the doctrines and the consecrations (*ιδρύσεις*) of the Brahmins, Jews, Magians and Egyptians (F 9 *a*); to this end he quoted « prophetic sayings » from the Jewish scriptures (T 46, F 9 *b*, 19, 32) and the evidence of Egyptian iconography (T 46, F 33); he is even alleged to have told a story about Jesus, though without mentioning his name (F 19). By itself, however, this is hardly decisive. The « mirage oriental », as Festugière has called it, was no new thing among Greeks¹. It most often took the form of interpreting oriental sayings or customs in the light of Greek ideas, and proceeding to claim them as evidence for the truth, or at least the antiquity, of those ideas. Now this is just what Origen accused Numenius of doing (F 9 *b*), and this is what we find him doing with the

¹ Cf. *La Révélation d'Hermès*, I, 19 ff., and DÖRRIE, *Hermes*, 83 (1955), 442 f.

second verse of the first chapter of *Genesis*: he interprets it in the light of Heraclitus' dictum about wet souls (we might say in the light of Sigmund Freud, if Numenius could have read that author). If it were safe to generalise from this single example (our only one), we might urge that instead of describing Plato as « Moses talking Attic » (T 1) Numenius ought to have described Moses as « Plato talking Hebrew ».

Incidentally, I have some difficulty in accepting the tentative suggestion of Bigg and Puech that Numenius was himself a Jew. His acquaintance with the first chapter of *Genesis* does not prove it. The author of the *de Sublimitate* could quote from the same chapter, which was known also to Galen, to some of the Hermetists, and perhaps to Ocellus Lucanus¹; and we can see from Tacitus, Pliny and Juvenal that by the beginning of the second century Gentiles took quite considerable interest in Jewish customs and doctrines. On the other hand, it would be a very unorthodox Jew who described Jehovah as « father of all the gods » (F 34), and put the Egyptians on a level with the Jews in the matter of divine knowledge (F 9 a). And would any Jew, orthodox or not, allow that the Pharaoh's magicians, Iannes and Iambres², were a match for Moses (F 18)? The assumption is in any case unnecessary, for, as Puech himself has pointed out, in his native Apamea Numenius would have ample opportunity of getting to know both Jews and Gnostics. (To be fair, one should perhaps add that we do not know how long Numenius remained in Apamea. One authority, Lydus, calls him ὁ Πωμαῖος (F 35); if this is not a mere blunder, it perhaps means that he taught at Rome. And I see nothing improbable in that: it would go far to explain

¹ *De Sublim.*, 9, 9; R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, 23 f.; R. HARDER, *Ocellus Lucanus*, 129 ff.; C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Part II. ² The name Iannes was known also to Pliny (*N. H.* 30, 11) and Apuleius (*Apol.* 90). But Iambres, it would seem, appears otherwise only in *2 Tim.* 3, 8 and in Christian writers dependent on it (GANSCHINIETZ in P.-W. s. v.).

the special interest which was evidently taken in him by the members of the Plotinian circle.)

However, these are not the questions that matter. The crucial question is whether Numenius has any *doctrines* to which analogues existed in the oriental world but *not* in the tradition of greek thought. The negative condition is as important as the positive one: without it, the existence of oriental analogues cannot establish, though it may confirm, the hypothesis of direct oriental influence. Thus we need not see in the uncompromising dualism of Numenius' system a direct reflection of Gnostic ideas; for we know that in this matter he had precursors in the Pythagorean School (T 30, cf. Sext. Emp., *adv. Phys.* II, 276-7, 282). And again, while Numenius' supreme god, who is ἀργος ἔργων ξυμπάντων καὶ βασιλεὺς (F 21) certainly recalls the *hebes deus* of Marcion (Tert., *adv. Marc.* 5, 19, 7), we should remember also the sixth chapter of the *de mundo*, where the supreme god is too great a prince to soil his hands with work (397 b-398 b). A stronger case, I think, is Numenius' theory that every man has two distinct souls (T 36). No doubt authority of a sort for this belief could be found in the *Timaeus*, where the irrational soul is described as ἄλλο εἶδος ψυχῆς (69 c). But before Numenius the doctrine is not stated in this radical form, so far as I am aware, anywhere in the native Greek tradition¹. On the other hand, it is attested for the Hermetists by Iamblichus (*de myst.* 8, 6), for the Basilidean Gnostics by Clement (*Strom.* 2, 20, 113), for the Manichaeans by Augustine (*c. Jul.* III, 372)², and for the Mazdeans as early as Xenophon (*Cyrop.* 6, 1, 41). Here we may fairly say there is a *prima facie* presumption of oriental

¹ The references without indication of source in Porphyry, *de abst.* 1, 40, and Nemesius, *nat. hom.* 115 f., 213 f. Math., may well be to Numenius.

² Cf. BOUSSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Exkurs iv. I omit the «other soul» in which Plotinus' Gnostics believed (*Enn.* II 9, 5, 16), since this seems to be a world-soul, not a human soul.

influence. And I think the presumption is confirmed when we go on to ask *how* man acquired his evil second soul. According to the Hermetists, he acquired it ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, from the successive spheres through which the rational soul passed in its descent (*loc. cit.*, cf. *Corp. Herm.* 1, 25 f.). According to Numenius, evil was added to the soul ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυμένων (T 35). This is a vague phrase, but its meaning is made clear in a passage of Macrobius which depends on Numenius (T 47): there the descending soul acquires in each successive planetary sphere «certain increments of starry body» (p. 105, 13 Leem.) and at the same time certain faculties (p. 109, 3 ff.). If this is right, the agreement with the Hermetist is complete; we are reminded also of the Gnostic Bardesanes, for whom man has «a body from the Evil Ones and a soul from the Seven»¹.

I must add that this explanation, which is Bousset's, is rejected by Beutler, who denies that Numenius is Macrobius' source here; in the long passage about the descent of the soul which occupies most of chapters 10 to 12 of Book I of Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis* (T 47)² he admits as Numenian only a few sentences (I 12, 1-3 = p. 105, 19 — 106, 12 Leem.). I am convinced that Beutler is mistaken about this, not only because the passage forms a continuous piece of exposition with no perceptible break in thought, but because doctrines and expressions attested as Numenian appear throughout its length. I will give a brief list.

1. Macrobius begins by appealing to the *sacra caerimoniарum* of various nations as supporting the views of Plato

¹ Ephraim, *Hymn* 53, p. 553 F. Cf. the title of Isidorus' work, *περὶ προσφυόντος ψυχῆς* (CLEM., *loc. cit.*), and in general BOUSSET, *op. cit.*, Kap. I.

² Leemans prints as certainly Numenian 11, 10 to the end of 12; but Macrobius seems to mark the excerpt as beginning at 10, 8 (so Puech). I agree with Puech and Leemans, against Cumont, that c. 13, which deals with a quite different topic, has nothing to do with Numenius.

and Pythagoras (10, 9); Numenius supported these views from the τελεταί and ιδρύσεις of eastern peoples (F 9 a).

2. They held, according to Macrobius (10, 9, 12, 16, p. 110, 10 L.), that earthly life is really death; and Numenius quotes Heraclitus in the same sense, ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον (T 46).

3. Macrobius restricts the term caelum (οὐρανός) to the ἀπλανής σφαιρα (11, 10, p. 104, 25); so does Numenius (T 42, p. 100, 11).

4. Macrobius believes in evil astral influences (12, 4, p. 106, 22); so does Numenius (T 30, p. 95, 6).

5. The soul's centre (*punctum*) is for Macrobius the monad (12, 5, p. 107, 5); and the monad is the supreme god of Numenius (T 30, p. 91, 8), with which the soul is in its essence identical (T 34).

6. In Macrobius the descending soul experiences *silvestrem tumultum* (12, 7, p. 107, 14); in Numenius matter is a κλύδων (T 45) — a word which Augustine too translated by *tumultus* (*Conf.* 9, 25).

7. In Macrobius «Nous allows itself to be divided and again returns to unity, and thus fulfils the duties of the cosmos while not deserting the secrets of its own nature» (12, 12, p. 108, 31); in Numenius the (second) Nous is split in two by matter, on which in return it confers unity (F 20), and «being double, it creates both its own shape and the cosmos» (F 25).

8. Both for Macrobius (12, 17, p. 110, 15) and for Numenius (T 45) the soul will eventually be released from the cycle of birth.

I have wearied you with these parallels because they seem to me decisive against Beutler's view,¹ and because the

¹ Beutler's only counter-argument is that the «geometrical» language of 12, 5 (p. 107, 2-4) is inconsistent with Numenius' definition of the soul as a number (T 31). But 12, 5 is not a definition; it is merely a metaphorical description of the soul's transition from unity to multiplicity, which is symbolised by the figure of a cone (*conum*, mistakenly altered to *ovum* by Leemans).

evidence of this passage, if we accept it, is in several ways important for the question of orientalism. It shows Numenius as a firm believer not only in the influence of the stars, both pre-natal and post-natal (thus confirming Proclus' charge that he mixed Platonism with γενεθλιαλογικά, T 42, p. 100, 19), but also in the astral body or « luminous vehicle » (12, 13, p. 109, 6, *luminosi corporis amicitur accessu*). It likewise shows him interpreting the σπαραγμός of Dionysus on the same supposedly « Orphic » lines as the hellenised Manichaeans of Alexander of Lycopolis (12, 12, p. 108, 26 ff., cf. Alex Lyc. 8, 5). Another fragment (F 33) deals with the fabrication of magical images — the art which Numenius calls ὑδρυσίς (F 9 a) and Proclus τελεστική (*in Tim.* III, 155, 18; cf. T. 42, p. 100, 19). Now both the astral body and the making of magic statues were prominent parts of the theurgy which the later Neoplatonists learned from « Julianus the Chaldaean », the author of the *Chaldaean Oracles*. And this raises the question of Numenius' relationship to that singular work. That there was *some* relationship seems to me fairly certain from the striking parallel between the *Oracles* and F 26. The *Oracles* say « The Father entrusted all things to a second Mind, which all ye race of men call the first » (p. 14 Kroll). Numenius has « It is as if Plato said « Ye men, that Mind ye guess at is not the first; prior to it is another Mind, older and more divine ». » The two passages agree closely in expression as well as thought. But which is the original ? Beutler and Festugière appear to assume without argument that it is Numenius, and the late Hans Lewy in his book on *The Chaldaean Oracles and Theurgy* says the reverse relationship is « out of the question » (p. 320, n. 27); but the only reason he offers is that « the philosopher never gives any sign of knowing the *Oracles* ». If this were true, it would not mean much, since we are dealing with fragments on both sides; but in fact it is either false or question-begging. As Festugière points out (*op. cit.*

III, 53-7), the two theologies have a good deal in common — in particular, two divine Minds, of which the first or « Father » is transcendent and ἀργός, while the second is in some sense « double », being concerned both with the Intelligible and with the Sensible World. My own suspicion is that the *Oracles* are the original, since the address to mankind is both natural and usual in oracles, whereas in a philosophical dialogue it is anything but usual¹ and has in fact the air of being dragged in by Numenius. It has always seemed a little odd that the *Oracles*, composed under Marcus Aurelius, should have remained unknown until Porphyry discovered them, perhaps more than a century later. If I am right, the missing link will be Numenius, whose strong influence on Porphyry is attested by Proclus (T 18); Plotinus will have ignored the *Oracles*, recognising them for the theosophical rubbish that they are. And I see no chronological difficulty in supposing that Numenius was writing in the time of Marcus (161-180) or even a little later.

However that may be, my general conclusion should now be clear. M. Puech is right: there *was* an oriental baby in the bathwater, probably a whole litter of babies. The main fabric of Numenius' thought is no doubt derived from Neopythagorean tradition (I should call him a Neopythagorean rather than a Middle Platonist). But because he was, as Macrobius says, *occultorum curiosior* (F 39), he welcomed all the superstitions of his time, whatever their origin, and thereby contributed to the eventual degradation of Greek philosophical thought.

¹ The « parallel » adduced by FESTUGIÈRE (*Révélation*, IV, 130), namely Plato, *Prot.* 337 c 7 δὸνδρες, ἔφη, οἱ πάροντες, seems to me no parallel: the speaker there addresses not mankind but the assembled company.

II

I turn next to consider some difficulties in Numenius' theology, which obscure its relationship to the theology of Plotinus. Briefly, Numenius' main theological statements, and the main problems they raise, are as follows.

1. The First God is called *πατήρ* or *πάππος* (T 24) or *βασιλεύς* (F 21). He is identified with the Pythagorean monad (T 30) and with the Platonic *τάγμαθόν* (F 25), but Numenius does not use the term *τὸ ἐν*¹. He is *αὐτόν* (F 26) and *περὶ τὰ νοητά* (F 24), yet prior to Being and Form (F 25). He is *ἐστώς* (F 24) and *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων* (F 21); yet he is also the *πρῶτος νοῦς* (F 25, 26) and *πρῶτος δῆμιουργός* (T 24, F 25). His *στάσις* is his *κίνησις* *σύμφυτος* (F 24), and is the cause of the order, permanence and safety of the cosmos (*Ibid.*).

Problem: how can the First Principle be at once passive and active, an idle yet creative *νοῦς*? The question is raised by Plotinus (II 9 [33] 1, 26 ff. Henry-Schwyzer) in relation to kindred Gnostic views. And how can this Principle be *περὶ τὰ νοητά*, yet prior to Being and Form?

2. The Second God is called *ἔγγονος* or *ποιητής* (T 24) or *νομοθέτης* (F 22). He is identified with the Platonic *δῆμιουργός* (F 21, 25, 28). He is a second *νοῦς* (F 26), characterised by movement (F 24), and is good by participation in the First God (F 28). He «unifies Matter, but is split by it» (F 20); and «being double, he creates both his own *ἰδέα* and the cosmos» (F 25).

Problem: what do these last phrases mean? what is this «doubleness» of the Second God?

¹ We need not make him do so by emending *τὸ ὄν* to *τὸ ἐν* at the end of F 11, since the First God is *αὐτόν* (F 26).

3. The Third God is called ἀπόγονος or ποίημα (T 24); and « the Second and Third Gods are one » (F 20). This is the *whole* of our direct information about the Third God, apart from the statement that the doctrine of three Gods goes back to Socrates (F 1, p. 115, 1), i. e., as Puech points out, to the *Second Platonic Letter* (312 e, 314 c).

Problem: if the Third God is the cosmos, as the term ποίημα suggests and as Proclus in one place explicitly asserts (T 24), how can the cosmos and the demiurge be one? And indeed, since all Matter is evil (even that of the οὐρανός, T 30, p. 96, 18), how can the cosmos be divine at all? Beutler (col. 672) and Festugière (IV, 123 f.) conclude that Proclus has misunderstood Numenius and has misled all the modern interpreters.

I think a little light is thrown on some of these dark places by another passage of Proclus (T 25), where he explains how Numenius found his three Gods in a famous sentence of the *Timaeus*. Plato's sentence runs as follows: « Whatsoever Forms understanding (*νοῦς*) beholds in the living creature that truly is ($\tauῷ δὲ ἔστιν ζῷον$), in their kinds and numbers, such and so many he (the *δημιουργός*) purposed (*διενοήθη*) that this world also should receive » (39 e 7, tr. Taylor). Proclus tells us: « Numenius equates his First God with $\tauῷ δὲ ἔστιν ζῷον$, and says that he νοεῖ by calling in the help of the Second God (*ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου*); he equates his Second God with *νοῦς*, and says *νοῦς* creates by calling in the help of the Third (*ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου*); he equates his Third God with the *purposer* (*τὸν διανοούμενον*). » There is a slight textual complication here. One primary manuscript has the masculine participle, the other the neuter; Leemans printed the neuter, but the masculine is certainly right, since Proclus uses the masculine just below, in refuting Numenius' view — *ἔτερον μὲν εἶναι τὸν νοοῦντα νοῦν, ἔτερον δὲ τὸν διανοούμενον*. And surely this makes it clear that *διανοούμενον* is not

passive, as virtually all commentators have taken it, but has its ordinary middle sense (the passive use of this verb is exceedingly rare)¹. *νοῦς διανοούμενος* as opposed to *νοῦς νοῶν* surely means « *νοῦς exercising διάνοια* », and corresponds to Plato's phrase (*νοῦς*) *διενοήθη*. In the other passage, T 24, Proclus may possibly have misunderstood the participle as passive; he has not misunderstood it here.

On this view, the account we obtain is, I think, intelligible, though extremely compressed. The three Gods are characterised by three different levels of mental activity, but the distinctions are blurred by the concept of *πρόσχρησις*. *νοεῖν* is the distinctive activity of the Second God, and of the Second only: in virtue of the reflexive consciousness which *νόησις* involves he « makes his own *ἰδέα* ». The First can *νοεῖν* only by calling in the help of the Second; in so far as he does this, he too is *νοῦς*, but his *distinctive* activity (or passivity) must be something other than *νόησις* proper. Similarly, the Second God can abandon *νόησις* and exercise *διάνοια*, but only by calling in the Third God; in so far as he does this, he *becomes* the Third God, and « the Second and Third Gods are one ». What causes him thus to abandon his proper activity is the necessity of creating a material world, which can only be done by *διάνοια*; in this sense he is « split in two by Matter », and the *δημιουργός* of Plato's text becomes distinct from *νοῦς*. The Third God is characterised solely by *διάνοια*, and thus corresponds not to the material cosmos but to the Plotinian world-soul. As Plotinus says, *διάνοια* is *οὐ νοῦ ἔργον*, *ἀλλὰ ψυχῆς* (III 9 [13] 1, 35). These three levels of consciousness have as their « objective correlates » three grades of reality (F 25). The highest grade of *οὐσία* is *σύμφυτον* with the First God

¹ LSJ quotes no instance of the present tense used passively. FESTUGIÈRE (IV, 124, n. 1) recognises that the participle must have the same sense in both places, but opts for the passive — mistakenly in my view, since it will not fit the plain meaning of the second sentence.

(who is thus *αύτοόν*); we are warned against identifying it with *ἡ ιδέα*, which is « junior » to the First God and caused by him. To the Second God corresponds a different *οὐσία* which includes his own *ιδέα* and presumably all the *ιδέαι*. The objective correlate of the Third God is the physical cosmos which « imitates » the second *οὐσία* but is itself *γένεσις*: hence Numenius could apply the term *ποίημα* to the Third God.

The difference between the First and the Second *δημιουργός* is illustrated in the simile of the Farmer and the Labourer (F 22). The First God is like the farmer: he « sows the seed of every soul » in its appropriate receptacle. The Second God or *δημιουργός* proper is like the labourer: he tends the seedlings, pricks them out, and transplants them into individual men. This is evidently based on *Timaeus* 41 cd; but the function of Plato's *δημιουργός* is here confusingly transferred to the *First God*, and the function of his « Younger Gods » to the Second. I cannot explain this unless by the doctrine of *πρόσχρησις*: the First God sets the process going by an intellective act *ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου*; the Second exercises individual providence by *διάνοια*, discursive planning, *ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου*. The obscurity is increased by a textual corruption, which makes Numenius appear to say that the First God *is* the seed of soul which he sows (*ὅ μέν γε ὁν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει*). This can hardly be right: as Scott said, « a sower does not sow himself »; if we make *σπέρμα* the predicate of *ὁν* we make nonsense. Yet *ὁν* must have some predicate: *ὅ ὁν*, « He that *is*, κατ' ἔξοχήν » cannot be convincingly defended as a Hebraism¹. I suggest reading *ὅ μέν γε α' ὁν* (= *πρῶτος ὁν*)². — I think the same loss of the

¹ FESTUGIÈRE, III, 44, n. 2. ² Just as Galen found *τετάρτη* written Δ' in his oldest texts of Hippocrates (*C. M. G.* V. 10, 2, 1, p. 156); and as a scribe of about 900 writes *τοῦτο β'* for *τοῦτο τὸ δεύτερον* (*Olymp. in Alc.* 197, 16).

word πρῶτος, written α', may be responsible for another puzzle. In F 25, after the statement that the Second God creates both his own ἴδεα and the world, the text continues ἔπειτα θεωρητικὸς δῆλως. But ἔπειτα seems meaningless in this context, and θεωρητικὸς δῆλως would more naturally apply to the *First* God, who is περὶ τὰ νοητά, whereas the Second is περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά (F 24). Hence Scott brutally altered ἔπειτα to ἔπει and added ὁ πρῶτος at the end of the sentence. But we can achieve the same result with more economy by changing a single letter: read ἔπει
ὁ α' θεωρητικὸς δῆλως.

I do not pretend that with these few remarks I have cleared up all the obscurities of these fragments. Even if we had all six books of Numenius' περὶ τὰ γαθοῦ, I suspect we should still agree with the judgment of Longinus (T 22) that on the subject of the ἀρχαί Numenius lacked ἀκρίβεια as compared with Plotinus, and with that of Amelius (T 23) that his meaning is obscured by inconsistencies. I have sought only to simplify a little the comparison with Plotinus, to which I must now turn.

III

Since Plotinus was accused of plagiarising Numenius, scholars have naturally searched the *Enneads* for verbal echoes of the fragments of the περὶ τὰ γαθοῦ. But their harvest has been small, and so far as diction is concerned I have little of consequence to add to it. The best-known verbal agreement is between F 11, where Numenius speaks of ὅμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, and several passages in the *Enneads*: I 6 [1] 7, 8 ἔως ἀν... αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδης; VI 7 [38] 34, 7 ἵνα δέξηται μόνη μόνον: VI 9 [9] 11, 50 φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, all of which describe the vision of

the Good¹. But too much should not be made of this. The phrase is in itself a very common one, e.g. Demosthenes uses μόνος μόνω ξυνιέναι of a private conversation (18, 137). And Numenius was not the first to apply it to the private vision of a god. Thessalus, in the first century A. D., begs the Egyptian priests for the favour of an interview with Asclepius εἰ μόνω μοι πρὸς μόνον δμιλεῖν ἐπιτρέψειν². Does this suggest that the Numenian usage comes, as Cumont thought, from Egyptian cult? ³ I do not think so. Marcus Aurelius has it: 12, 2 μόνω τῷ ἔαυτοῦ νοερῷ μόνων ἀπτεται (τῶν ἡγεμονικῶν δὲ θεός). And Plato already uses an analogous expression: *Phaedo* 111 b 8, the blessed souls in the Earthly Paradise enjoy αἰσθήσεις τῶν θεῶν καὶ τοιαύτας συνουσίας αὐτοῖς πρὸς αὐτούς. Numenius' use of the phrase is relatively common-place and colourless; it was Plotinus who gave it significance by the new metaphysical meaning he attached to μόνος, and magic by the inspired addition of φυγή — « the *escape* of the Alone to the Alone ».

Nevertheless, this fragment of Numenius is an impressive piece of writing, and I think Plotinus was familiar with it; at any rate it shows a number of other small agreements with the *Enneads*. After the words μόνω μόνον Numenius continues ἔνθα μήτε τις ἀνθρωπος μήτε τι ζῷον ἔτερον, μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν. And in the same chapter of VI 7 where he uses the μόνη μόνον formula Plotinus writes οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται... οὔτε ἔαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἀνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὅν, οὐ πᾶν. The choice of the same series of words, σῶμα, ἀνθρωπος, ζῷον, could easily be coincidence; but it could also be an unconscious echo. Again, Numenius' description of the Good as ἐποχούμενον

¹ Plotinus also uses εὕχεσθαι μόνους πρὸς μόνον of private prayer in distinction from communal worship, V 1, 6, 11, as do Christian writers, e. g. Eus. *vit. Const.* 4, 22. ² C. C. A. G. VIII, 3, p. 136, 31. Cf. FESTUGIÈRE, *Rev. Bibl.* 48 (1939), 45 ff. ³ « Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin », *Mon. Piot* 25 (1921/2) 87. See, *contra*, E. PETERSON, *Philol.* 88 (1933), 30 f.

$\varepsilon\pi\eta\tau\eta\pi\alpha$ seems to be echoed in Plotinus' description of God as $\varepsilon\pi\eta\chi\omega\mu\epsilon\nu\eta\tau\eta\pi\alpha$ φύσει (I 1 [53] 8, 9); this metaphorical use, common in Plotinus, appears not to be attested before Numenius. Again, the rare use of $\beta\omega\lambda\eta$ in the sense of « a glance » recurs in one of Plotinus' earliest essays, I 6 [1] 2, 2 (where Volkmann needlessly altered it to $\varepsilon\pi\eta\beta\omega\lambda\eta$ ¹); and the old poetic word $\alpha\gamma\lambda\alpha\tau\alpha$, used by Numenius to describe the splendour of the Good, is often applied by Plotinus to the splendour of the Intelligible World². Individually, these agreements are not very significant; collectively, they have some weight. I shall return in a few minutes to fragment 11, from which all of them come.

There are other Numenian images which recur with slight variations in Plotinus, such as the word $\kappa\lambda\delta\omega\eta$, which Numenius seems to have applied to the « troubled sea » of Matter (T 45), while Plotinus speaks of $\delta\tau\eta\sigma\omega\mu\alpha\tau\eta\kappa\lambda\delta\omega\eta$ (V 1 [10] 2, 15). Again, Numenius compares the $\delta\eta\mu\iota\omega\rho\gamma\zeta\sigma$ to a steersman sailing over the sea of Matter (F 27), while Plotinus applies the comparison to the individual soul (IV 3 [27] 17, 22); but here there is a common source in Plato (*Polit.* 272 e, *Tim.* 42 e). Similarly, the prayer for divine help in understanding divine mysteries, which occurs both in Numenius and in Plotinus³, goes back to a common model in Plato (*Tim.* 27 c, 48 d).

Far more important than these trifles are the *doctrinal* similarities. If I was right in my tentative interpretation of Numenius' theology, the two systems are closer, at least in their broad outlines, than scholars have generally recognised. In both systems there are three, and only three, divine Principles or $\delta\pi\omega\sigma\tau\alpha\sigma\eta\epsilon\iota\zeta$. In both, the First Prin-

¹ Cf. the use of $\beta\alpha\lambda\epsilon\eta\eta$ in the sense of $\varepsilon\pi\eta\beta\alpha\lambda\epsilon\eta\eta$ at II 4, 5, 10; III 8, 10, 32; and V 1, 3, 3 (where VOLKMANN read $\varepsilon\pi\eta\beta\alpha\lambda\epsilon\eta\zeta$). ² III 8, 11, 30; V 8, 12, 7; VI 7, 21, 6; VI 9, 4, 18. Of the splendour of the sensible world, IV 3, 17, 21. ³ F 20, p. 137, 26; *Enn.* IV 9, 4, 6; V 1, 6, 8; V 8, 9, 13.

ciple is the Good, which is also pure unity, transcends Being and Form, and transcends all « works ». In both, the Second Principle is characterised by *νόησις*, the Third by *διάνοια*. To the eyes of the uncritical, this alone would appear enough to substantiate a charge of plagiarism. And we have evidence that in fact Plotinus, when he began to think out his own system, used that of Numenius as his starting-point. The main evidence is contained in the first of those early fragments — « probeweisen Ausarbeitungen », as M. Harder rightly calls them — which Porphyry put together under the heading *ἐπισκέψεις διάφοροι* to form *Enn.* III 9 (13). It is an attempt to interpret the same sentence of the *Timaeus* whose interpretation by Numenius we have already considered; and the view to which Plotinus here inclines is something much nearer to Numenius' scheme than to his own mature system. The *δέ εστι ζῶον*, he says, cannot be what it seems at first sight to be, a pure *νοητόν*, for the *νοητά* cannot be outside of *νοῦς*: it must at the same time be *νοῦν ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ* — Numenius' *νοῦς ἐστώς* (F 24). The *νοῦς* of Plato's sentence must then be a second *νοῦς*, an *ἐνέργεια* proceeding from the first *νοῦς*. There remains *τὸ διανοούμενον* (here unmistakably middle in sense). « It is thought », he says, « that Plato covertly intends a distinction between this principle and the other two » — a clear allusion to Numenius' view — though others hold that the three principles are one. This third principle is Plato's *δημιουργός*, responsible for creation and division. What is its nature ? In one sense, Plotinus suggests, you could call it *νοῦς*, for *νοῦς* is the ultimate source of multiplicity; in another sense it is not *νοῦς* but *ψυχή*, for *διάνοια* is the proper function of *ψυχή*. Thus the second and third principles are in a sense identical and in a sense distinct — which is precisely Numenius' doctrine (F 20). The two interpretations agree in finding *two νόες* in Plato's sentence, and in distinguishing the *δημιουργός* from both of them.

But this fragmentary essay is extremely hesitant in tone; it is surely an early draft which Plotinus later discarded. In the essay *Against the Gnostics*, which belongs to his middle period, he returned to Plato's sentence (II 9 [33] 6, 14 ff.), and this time he explicitly rejected Numenius' explanation of it: we cannot, he says, distinguish a νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ from a νοῦς θεωρῶν (or κινούμενος, II 9, 1, 26) ¹. And in his own mature system he radically simplified and rationalised Numenius' theological scheme, mainly by doing three things to it:

- (i) He rooted out from the First Principle the Aristotelian νοῦς with which not only Numenius but Albinus and other Middle Platonists had identified it;
- (ii) He freed the Second Principle of its ambiguous «doubleness» by transferring the creative function to the Third Principle, the World Soul, leaving the Second as a purely self-contemplating νοῦς-νοητόν having no contact with Matter;
- (iii) He confined each Principle to its own function by eliminating the doctrine of πρόσχρησις.

It must be said, however, that this simplified scheme left him with residual problems on his hands, which were in part at least the same problems that Numenius had in his muddled way recognised and tried to meet. For example, if the self-consciousness of the One is neither νόησις nor διάνοια, what is it? In an early essay, V 4 [7], Plotinus still uses language suggestive of Numenius: he attributes to the One a κατανόησις αὐτοῦ οἰονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἐπέρως ἡ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν (2, 18). Later, he appeals to mystical experience as showing

¹ Observing the contradiction between III 9, 1 and II 9, 6, HEINEMANN argued that the former passage was spurious (*Plotin* 19-25), but curiously failed to notice its source in Numenius. Plato's sentence is quoted once more at VI 2 [43] 22, 1, where Plotinus notes its «enigmatic» character.

that νόησις is *not* the mode of consciousness of the One, VI 7 [38] 40; but he finds no better term to describe it than ὑπερνόησις (VI 8 [39] 16, 33). Again, while he relieves νοῦς of the actual task of creation, in an early essay Plotinus still calls it οἶον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι, V 9 [5] 5, 28 — echoing, but significantly modifying, a term applied to the Second God by Numenius (F 22)¹. And in fact νοῦς, though no longer « double », remains for Plotinus ἀμφίστομος « facing both ways »: as an ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ (another Numenian phrase, F 21), νοῦς looks towards the cosmos; but in contemplating the One it looks backwards and retreats from its own nature (III 8 [30] 9, 29-35). And again, Numenius' problem of the relationship of Mind to Matter reappears as Plotinus' problem of the relationship of soul to body. Numenius says of the δῆμιουργός that « through beholding Matter and caring for it he becomes careless of himself » (F 20); Plotinus says of the individual souls that « because the bodies they illuminate demand attention they insensibly neglect themselves » (IV 3 [27] 17, 21-28). Furthermore, at the first point of contact with Matter both thinkers help themselves out with the distinction between οὐσία and δύναμις : Numenius said of « the gods who direct γένεσις » that their δυνάμεις and ἐνέργειαι are mixed with Matter but their οὐσία remains uncontaminated (T 26); Plotinus applies the same doctrine to the World Soul and the souls of stars (IV 8 [6] 2, 31 ff.).

When we turn from the divine principles to man and the material world, comparison is more difficult, since here we have only secondhand and very incomplete reports of Numenius' views. It is obvious that Plotinus reacted strongly *against* the violent dualism of Numenius. For him, Matter is neither an independent principle nor an active

¹ On Numenius' use of the term νομοθέτης see BEUTLER, *Gnomon* 16 (1940) 112, and FESTUGIÈRE, *Révélation* III 44, n. 3. The text was mistakenly doubted by Scott and Leemans.

source of evil, and incarnation as such is not necessarily an evil state as Numenius had asserted (T 40, p. 99, 23); the world as a whole is good. Nor will Plotinus have any truck with the notion of an independent « second soul » either in the cosmos or in man; he recognises a higher and a lower soul in both, but the lower is an emanation from the higher and is a necessary element in the perfection of the world (cf. e. g. II 9, 4; IV 8, 6 f.). All this is part of the « defence of the West », to use M. Puech's phrase; he is maintaining the rational Hellenic tradition against the pessimistic otherworldliness which found its fullest expression in Gnosticism. In the same spirit he rejects Numenius' astral determinism (*Enn.* II 3).

But he took over one very important article of faith from Numenius. What made the world endurable, it would seem, to Numenius was his belief (attested by Iamblichus) in the « indistinguishable identity » of the soul with its divine Grounds (*ἀρχαί*, T 34)¹; he held that the individual soul in some sense *contains* « the Intelligible World, the gods and daemones, the Good, and all the prior kinds of Being » (T 33). Similarly Plotinus can say ἐσμὲν ἔκαστος κόσμος νοητός (III 4, 3, 22). This belief in the identity of the soul with its Ground is the characteristic faith of « theistic » mystics² the world over, whether Greeks, Christians, Hindus or Muslims; it both explains their religious experience and is in their view empirically established by it. We know that Plotinus had such experience. We do not *know* that Nume-

¹ Arguing from the context in Iamblichus, FESTUGIÈRE would limit the application of this to the *disembodied* soul (*Révélation* III, 47); but cf. T 33 and F 23, p. 140, 2. ² I borrow this term from the important recent book of my Oxford colleague Prof. R. C. ZAEHNER, *Mysticism Sacred and Profane*, where « theistic » and « monistic » mysticism are distinguished from each other and from nature-mysticism or « pan-enhenism ». Plotinus' experience must, I think, be classified as theistic (despite certain possible objections); and T 34 points in the same direction for Numenius.

nius had: Mr. Armstrong thinks that « his fragments show no trace of mystical devotion »; Festugière, on the other hand, inclines to see « a mystical element » in F 11¹ — the fragment about the vision of the Good which appears to have particularly impressed Plotinus. In view of the doctrine just mentioned, I should be disposed to agree here with Festugière; but certainty is obviously not possible. In any case, I share the opinion of both Armstrong and Festugière² that for the doctrine itself we need seek no exotic origin: as Armstrong has shown, it has a good Greek foundation in Aristotle as interpreted by Alexander.

In conclusion, I would point out that two of the main structural laws or postulates of Neoplatonism are explicitly formulated by Numenius. One is the principle of participation, that in the Intelligible World all things are in each thing, but modified in each by its special character — ἐν πᾶσιν πάντα εἰναι, οὐκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἔκάστοις (T 33). So Plotinus, ἔξεχει δ' ἐν ἔκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα (V 8 [31] 4, 10); and so all the later Neoplatonists, who use this postulate as a means of bridging all gaps in the system³. The other is the principle of « undiminished giving », which implies non-reciprocating causal relations, so that the cause is never dissipated among its effects — τὰ δὲ θεῖά ἔστιν οἷα μεταδοθέντα, ἐνθένδε ἐκεῖθι γεγενημένα, ἐνθένδε οὐκ ἀπελήλυθε (F 23). This is cardinal for Plotinus, who like Numenius uses the illustration of communicated knowledge (IV 9 [8] 5, 4-9; III 9 [13] 2), and for all subsequent Neoplatonists, pagan and Christian: it is what saves Neoplatonism from turning into pantheism. It is not original with Numenius; I have argued elsewhere⁴ that it is a product of the Middle Stoa. But Numenius

¹ ARMSTRONG, *The Intelligible Universe in Plotinus* 73; FESTUGIÈRE, *Révélation* IV, 131. ² ARMSTRONG, *op. cit.* 34-42; FESTUGIÈRE, *op. cit.* IV, 131 f.

³ Cf. my note on Proclus, *Elements of Theology*, prop. 103.

⁴ *Ibid.* on props. 26-7; cf. R. E. WITT, *C. Q.* 24 (1930), 206 f.

states it more clearly and in a more generalised form than any one else before Plotinus.

IV

I have left myself little time in which to discuss Ammonius. But, as I warned you, I have little to say. I should indeed have found virtually nothing to say about him, were it not that other scholars have found a great deal. At least four contemporary students of ancient thought have devoted substantial essays to him, Heinemann in 1926 (*Hermes* 61, 1-27), Seeberg in 1942 (*Ztschr. f. Kirchengeschichte* 61, 136-170)¹, M. Dörrie in 1955 (*Hermes* 83, 439-478), and most recently Langerbeck (*J. H. S.* 77, 1957, 67-74). They have reached strangely different conclusions. For Heinemann Ammonius is a major Greek philosopher, « a creative personality of the first rank » (*l. c.* 13); for Seeberg he is an Indian missionary; for Dörrie he is « a Pythagorean Wundermann and ecstatic » (*l. c.* 439); for Langerbeck he is a Christian theologian, though of somewhat doubtful orthodoxy.

Such violent differences of opinion among competent professional scholars would be incomprehensible if all of them were interpreting the same evidence. But of course they are not. And before one starts speculating one must first get clear what is and what is not evidence for the philosophical views of Ammonius. In this fundamental matter my own judgment diverges widely from those of Heinemann, Seeberg and Langerbeck; but I am happy to find myself in close agreement with M. Dörrie. Specifically, I agree with him on the following points:

i. Ammonius wrote nothing (it has become necessary to say this, since despite Longinus' express statement *apud*

¹ E. BENZ, *Abb. Mainz* 1951, Nr. 3, p. 197 ff., follows Seeberg without adding anything but some additional inaccuracies.

Porph. *vit. Plot.* 20 Langerbeck thinks he wrote a treatise «On the agreement of Moses with Jesus»). Nor were his lectures preserved: the *collectio Ammonii scholarum* mentioned by Priscian (*Solut. ad Chos.* 42, 5) has nothing to do with our Ammonius.

2. The views attributed to «Ammonius and Numenius» in the second chapter of Nemesius (= Numenius T 29) are simply the traditional views common to the two anti-materialist schools, Platonists and Pythagoreans. Ammonius is named as the second founder of Platonism, Numenius as the leading Pythagorean. The opinions quoted are in no way distinctive of either of them, though no doubt both held them.

3. The third chapter of Nemesius contains an argument (§§ 55-9), demonstrably derived from Porphyry, to prove that the soul is united with the body ἀσυγχύτως. The original author of this opinion is stated (§ 56) to have been Ammonius; but there is no indication whatever that any of the arguments for it go back to Ammonius¹. (And I would add that even the language in which the opinion itself is formulated (§ 57) is Porphyrian; what we have is not a «fragment of Ammonius» but a well-known doctrine of Plotinus and Porphyry which the latter believed had already been held in substance by Ammonius.)

4. In the excerpts made by Photius (codex 251: cod. 214 is a summary of the same book) from Hierocles' lost work *On Providence* there is again one and only one statement about Ammonius, namely that he demonstrated the essential agreement of Plato and Aristotle — an undertaking which in the third century was no longer very novel. There is no reason

¹ DÖRRIE (*loc. cit.* 454) would like to attribute to Ammonius Nemesius' description of the soul as τὸ καθ' αὐτὴν ἐν διασφῆσσα, on the ground that this is a Pythagorean doctrine and Ammonius was a Pythagorean. Neither premiss seems to me to be established (as to the second, see below); but even if both are accepted, the argument suffers from undistributed middle.

whatever to attribute to Ammonius any other of Hierocles' opinions. Hierocles' source is unknown. (M. Dörrie thinks he got his historical information from Porphyry, even though his opinions are clearly *not* those of Porphyry. I should myself have thought it a likelier guess — if one must guess — that both the information and some at least of the opinions come from the pagan Platonist Origenes, whom Hierocles names along with Plotinus as Ammonius' best pupils, and to whose work entitled "Οτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεύς (*v. Plot.* 3, 32) Hierocles perhaps alludes in the words πάντων δὲ βασιλεύειν τὸν ποιητήν¹. But for our purpose the point is not very important. If my guess is the right one, the chain which connects Ammonius with Photius is shortened by one link, and we can understand better why Hierocles represents the reconciliation of Plato and Aristotle as Ammonius' supreme achievement; for we know that Origenes himself preached this reconciliation — he held the Peripatetic view that νοῦς was the highest ὑπόστασις².)

Thus in my opinion, as in M. Dörrie's, the only passages which throw any *direct* light on Ammonius' teaching are one sentence in Nemesius and one sentence in Hierocles. If this opinion is accepted, you will perhaps excuse me from any further discussion of the hypotheses of Heinemann, Seeberg and Langerbeck, all of which rest on evidence that M. Dörrie and I reject. There remains M. Dörrie's own hypothesis. It is perhaps a little surprising that he should feel able to advance one; for he remarks at the end of his paper that « Nothing personal can be said of Ammonius, no detail of his doctrine can be established, in no point can a special position be assigned to him » — a statement with

¹ Pointed out by HEINEMANN, *loc. cit.* 19. LANGERBECK makes the same guess, *loc. cit.* 73; but both he and Heinemann draw conclusions for Ammonius which seem to me unjustified. ² Proclus, *Theol. Plat.* 2, 4 *init.*, p. 90 Portus.

which I am in almost complete agreement¹. Nevertheless M. Dörrie feels able to make three positive assertions about Ammonius: that he was a Pythagorean; that he was a «Wundermann» (should I be right in translating this «miracle-worker»?; and that he was an «ecstatic». Personally, I still feel certain doubts about all these assertions, which I should like to express, since, most happily, M. Dörrie is here to resolve them for me, and, as I said, it is our duty to disagree where we can.

i. «Ammonius was a Pythagorean». For this the strongest argument, according to Dörrie, — I should myself say, the only serious argument — is the vow of secrecy concerning his teaching alleged to have been taken by his pupils Herennius, Origenes and Plotinus (*v. Plot.* 3, 24). This is evidently modelled on the vow of secrecy said to have been taken by the pupils of Pythagoras; and what is more curious, the two stories end in exactly the same way — one of the pupils breaks his vow, and this releases the others. The coincidence raised certain doubts in the suspicious mind of Zeller. And there are other difficulties in the story. It appears to imply that in the course of his life Ammonius had only three pupils; yet Porphyry himself names at least four others², and a fifth is mentioned by Proclus. We could perhaps assume that besides his public teaching Ammonius had an esoteric doctrine which he communicated to no one save an inner circle of three persons. But what was it?

¹ *Loc. cit.* 465. There is one personal detail about Ammonius which I should accept on Porphyry's authority (*apud* Eus. *Eccl. Hist.* 6, 19), though Dörrie doubts it, viz. that Ammonius was brought up a Christian. But as Dörrie says, the point has little importance, since according to Porphyry Ammonius abandoned Christianity as soon as he began to think for himself. It would be a mistake to look for «Christian influence on Neoplatonism» in this quarter. That Ammonius was still any sort of Christian when he taught Plotinus (as maintained by Langerbeck) seems to me wholly incredible. ² *V. Plot.* 7, 18; 10, 1; 20, 37; *adv. Christ.* III *apud* Eus. *Eccl. Hist.* 6, 19, 6. Proclus in *Tim.* 187 B adds a certain Antoninus.

We ought to be able to guess, since Plotinus eventually put it into writing, but we can't. The most obvious guess, that it was the doctrine of the One and of mystical union with the One, is almost certainly wrong; for we happen to know that Origenes, a member of the supposed inner circle, denied the existence of the One¹. In view of these difficulties I should myself hesitate to base any doctrinal inference on the story of the vow. Porphyry does not claim to have heard the story from Plotinus; and by the time that as an old man he came to write his master's life, his master's master was already a legendary figure. We can accept Porphyry's honesty; but we should not forget that in a hothouse atmosphere like that of the third century legends grow quickly. And we should remember some other things: that Ammonius' pupil Longinus called him a Platonist (*v. Plot.* 20, 36), not a Pythagorean; that « Ammonius the master of Plotinus » is coupled by Nemesius with « Numenius the Pythagorean » in a way which surely implies that Ammonius was *not* a Pythagorean; and that Hierocles praised him for demonstrating the agreement of Plato and Aristotle — surely *not* the sort of demonstration we expect of a Pythagorean. To my mind, this testimony decidedly outweighs any inference from the dubious story of the vow. Nor can I attach any serious weight to the argument that since Plotinus in his youth had some curiosity about Persian and Indian thought (*v. Plot.* 3, 15), his master must have been a Pythagorean. The « mirage oriental » was not confined to Pythagoreans; neither Plato nor Aristotle was entirely free from it, and in the third century it was widespread². But if we assume that Plotinus *must* have acquired this interest from a Pythagorean source, the most obvious source was surely Numenius, who did suffer badly from the « mirage oriental ».

¹ Proclus, *Theol. Plat.* 2, 4, p. 90. In any case, the notion of philosophy as a mystery not lightly to be divulged is not confined to Pythagoreans (cf. e. g. Epictetus, 3, 21, 13). ² FESTUGIÈRE, *Révélation*, I, 19 ff.

2. « Ammonius was a Wundermann ». The evidence is (*a*) Porphyry's story (*v. Plot.* 10, 1-13) about the magical attack made on Plotinus by a certain Olympius who had been for a short time a pupil of Ammonius; (*b*) the fact that Origenes the pagan, another pupil of Ammonius, published a work entitled *περὶ τῶν δαιμόνων*. I must confess that I find little force in either argument. (*a*) Porphyry does not say or imply that Ammonius taught magic; his words would rather suggest that Olympius took to magic out of frustrated ambition (*διὰ φιλοπρωτίαν*) because he had proved a failure at philosophy. The use of aggressive magic was a familiar part of daily life in Greco-Roman Egypt, as the magical papyri prove; no Ammonius was needed to instruct the prentice magician. And secondly, Porphyry does not say or imply that Plotinus took magical counter-measures; he says the strength of Plotinus' personality was such that the assault recoiled automatically on the assailant¹. (*b*) As for the treatise on *δαιμόνες*, one could infer on similar evidence that Xenocrates, Poseidonius, Plutarch, and even Plato himself (whether it was he or a pupil who wrote the *Epinomis*) were all of them Wundermänner. The status and function of *δαιμόνες* was in fact a traditional topic of discussion in the Academy from the generation of Plato's immediate pupils onwards.

3. « Ammonius was an ecstatic », i. e. « his teaching was founded on a revelation acquired in ecstasy » (*J. c.* 464). If this is true, it is evidently of the first importance: it removes Ammonius (and by implication Plotinus also?) from the history of philosophy, and puts him into the same

¹ The passage has been fully discussed by MERLAN, *Isis* 44 (1953), 341 ff. He points out that Plotinus admits the possible efficacy both of aggressive magic and of defensive counter-magic (*Enn.* IV 4, 43, 7); but it seems rash to infer that Plotinus himself used magic on this or any other occasion. I agree with Harder and Merlan that the pains which Plotinus described, and attributed to magic, are his own pains, not those of Olympius.

category as the *Chaldaean Oracles*. But is it true? M. Dörrie's main evidence is the word ἐνθουσιάσας, applied by Hierocles to Ammonius. This word can of course mean, as it meant originally, « having fallen into a state of possession ». A sceptic might object that states of possession are something very different from the *unio mystica* described by Plotinus, and that the latter never in fact speaks of *unio mystica* as ἐνθουσιασμός¹. But there is a stronger objection. Hierocles' phrase is ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν. I do not know how M. Dörrie would translate this. I can only translate it « being inspired with a passion for philosophy ». This metaphorical sense of ἐνθουσιάζειν is as old as Plato²; and in the expressions ἐνθουσιάζειν (or ἐνθουσιᾶν) πρὸς τι, εἰς τι or περὶ τι, it is the normal and (I think) the only admissible sense. To quote a single example, Plutarch tells us that Carneades (who was certainly no « ecstatic ») caused his pupils ἐνθουσιᾶν περὶ φιλοσοφίαν³. Unless M. Dörrie can produce decisive contrary instances, this argument, I fear, falls to the ground; and with it goes the interpretation of θεοδίδακτος as implying knowledge acquired in ecstasy. As Inge saw⁴, this word is probably no more than a polite equivalent of αὐτοδίδακτος; *pace* M. Dörrie, I should be inclined to link it with the

¹ Plotinus compares the two states in a way which implies that they are different: V 3, 14, 9, ὁσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι, VI 9, 11, 12, ὁσπερ ἀρπασθεῖς ή ἐνθουσιάσας. Dörrie refers to v. *Plot.* 14, 2, where we are told that Plotinus wrote τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων. This cannot mean that he composed his essays while enjoying *unio mystica*; it surely means that he generally composed in a state of excitement (« in höherer Begeisterung », Harder). Cf. *de Sublim.* 15, 1, where ἐνθουσιασμός and πάθος are similarly associated, as characterising the imaginative writer. ² *Philebus* 15 e. Aristotle could say of Isocrates (!) that he caused his audience ἐνθουσιάσαι (*Rhet.* 1408 b 14); Dionysius of Halicarnassus could use the same word to describe his reaction to Demosthenes (*Dem.* 22). ³ *Cato ma.* 22. The metaphor is still further debased at Aelian, *N. A.* 4, 31, where the elephant is described as ἐνθουσιῶν ἐξ μίξιν. ⁴ *The Philosophy of Plotinus*, third edition, I, 115, n. 1.

nickname Sakkas as indicating the philosopher's humble origin.

You see, then, why I cannot for the moment accept as proven any one of M. Dörrie's hypotheses about Ammonius. Still less can I accept the much wilder hypotheses of Heinemann, Seeberg and Langerbeck. And, as I warned you, I have no hypothesis of my own to offer, since I possess no foundation on which to base one. There is perhaps one angle from which the problem might in principle be attacked. Two of Ammonius' pupils, Plotinus and (*pace* M. Dörrie) Origen the Christian¹, have left extensive works. It would be possible to list those doctrines and modes of thought and expression which these two writers have in common; and from this list it would be possible to *deduct* those doctrines and modes which appear in earlier authors. The remainder, if any, might with some show of probability be held to represent Ammonius' personal contribution; *not*, however, with certainty, since Plotinus and Origen had other sources in common which are now lost, including Numenius (T 17). A modest start in this direction has been made by a Dutch scholar, de Jong². I am disqualified from judging his

¹ I see no good reason to doubt Porphyry's statement, *apud* Eus. *Eccles. Hist.* 6, 19, 6, that Origen the Christian was a pupil of the Neoplatonist Ammonius. The conflicting assertions of Porphyry and Eusebius are most economically explained by assuming that each drew one (and only one) false though quite natural inference. (a) From the knowledge of pagan philosophy displayed by Origen the Christian, whose works he knew well but whom he had met only once in boyhood, Porphyry mistakenly inferred that he was a convert from paganism; he did *not* confuse him with Origenes the pagan. (b) Knowing from Porphyry that Ammonius had begun life as a Christian, Eusebius identified him with the author of certain Christian theological works, and thus mistakenly inferred that he had remained a Christian; he did *not* deny that he was the διδάσκαλος τῶν φιλοσόφων μαθημάτων mentioned by Origen himself in the letter which he quotes. ² *Plotinus of Ammonius Saccas?* (Leiden 1941). Cf. SCHWYZER in P.-W. s. v. Plotinos, col. 480 f., where some concordances between Plotinus and Origen are listed.

pamphlet alike by ignorance of patristics and by ignorance of the Dutch language; but from what I can make out not much of real substance appears to remain after deduction (which de Jong does not attempt) of what is attested earlier. And so for me, as for M. Theiler¹, Ammonius is still, alas, « ein grosser Schatten » and nothing more.

¹ W. THEILER, « Plotin und die antike Philosophie », *Mus. Helv.* 1 (1944), 215.

DISCUSSION

M. Theiler: Wenn die alten Neuplatoniker zusammengesessen sind, vielleicht nicht so grossartig wie wir eben hier, haben sie Probleme besprochen ausgehend gern von einem Vortrag oder der Lektüre z.B. von Numenius, von dem wir jetzt durch Herrn Dodds das Bild gegenwärtig in uns tragen. Ich greife heraus die für mich erregende Nachdatierung des Numenius gegenüber den chaldäischen Orakeln. Selber hatte ich, vielleicht ohne viel nachzudenken, angenommen, dass Numenius der Ältere ist. Einfach deswegen, weil die Orakel in mancher Beziehung eine Abspiegelung damals gängiger Gedanken sind; man ist nicht ohne weiteres geneigt, ihnen eine besondere Originalität zuzuweisen. Doch in der Behauptung, dass es neben dem Gott, den die Menschen allgemein akzeptieren, einen höheren Gott, den wirklich ersten Gott gibt, ist etwas ausgedrückt, was nicht auf der Strasse liegt. Damit hängt ja nun ein sehr wichtiges Problem zusammen, das wir in der ganzen Fülle hier nicht angreifen können: das Problem der Begründung der Gnosis. Ist die Gnosis eine eigenwüchsige Schöpfung des Ostens, die sich sozusagen erst nachträglich mit der Philosophie des Westens verbinden konnte, oder ist sie dem Gedankengehalte, nicht den mythologischen Darstellungsmitteln nach, eine heruntergekommene Philosophie? Und da wir immer noch bereit sind, den Numenius zum Philosophen zu machen, die chaldäischen Orakel aber irgendwie zur heidnischen Gnosis zu stellen, liegt es eben darum nahe, dem Philosophen gegenüber das gnostische Werk für abgeleitet anzusehen. Nun hat Herr Dodds ein sehr interessantes stilistisches Argument vorgebracht: für ein Orakel passt es, sagt er, die Menschheit anzusprechen, sich missionarisch an die ganze Welt zu wenden, während in dem Dialog des Numenius über das Gute ein solche Hinwendung etwas weniger am Platze sei. Das muss überdacht werden; ich erinnere immerhin, dass es auch in der älteren, ja sogar platonischen oder pseudoplatonischen Literatur

solche Anrufe an die Menschen gegeben hat. Im *Kleitophon* 407 b ποῦ φέρεσθε ἀνθρωποι; bei Dio von Prusa (nach einem Sokratiker?) 13, 16. Daran knüpfte die Hermetik an; 7, 1 ποῦ φέρεσθε ὃ ἀνθρωποι, μεθύοντες τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες; dass die Gnostiker den Philosophen vorangegangen sind in der Lehre von den zwei Seelen, in der von der schlechten Materie, ist auch nicht sicher. Jedenfalls haben gebildete Gnostiker wie Basileides und sein Sohn Isidor sich von den Philosophen anregen lassen. Zum κλύδων der Materie bei Numenius hat Herr Dodds die interessante Stelle aus dem Anfang der besonders berühmten Abhandlung Plotins über die drei Hypostasen V 1 [10] 2, 16 angemerkt σώματος κλύδων. Möglicherweise geht aber Plotin auf noch ältere Philosopheme zurück, wie eine Parallele bei Marc Aurel 12, 14, 4 zeigen könnte. Die Dreihypostasen-Lehre ist Herr Dodds geneigt schon weitgehend bei Numenius zu finden. Aber nicht nur dadurch, dass bei ihm die erste Hypostase Geist ist, zeigt sich ein Unterschied zu Plotin, auch die ganze innere Bewegung der Seele, die zum Geist und dann hinauf zum ersten Guten führt, um rückwärts wieder abzusteigen, ist in diesem Sinne noch nicht bei Numenius ausgestaltet gewesen. Es ist auch bezeichnend, dass Plotin gewisse Schwierigkeiten hatte, den Demiurgen in sein eigenes System einzubauen. Er schwankte, ob er den Geist oder die Seele Demiurg nennen soll.

Ein letztes noch zu Ammonios; da kann ich meine Zustimmung weitgehend erteilen. Wir haben Herrn Dörrie unter uns, der seinen eigenen Stand verteidigen wird. Ich bin ebenfalls zur Meinung gelangt, dass wir aus ἐνθουσιάσας nicht zu viel schliessen dürfen, dass der Ausdruck die Begeisterung für die Philosophie bezeichnet und nicht auf eine spezielle überschwängliche Philosophie weist. Was Herr Dodds auch angemerkt hat, dass die Überlieferung richtig sein wird, Origenes der Kirchenvater sei Schüler des Ammonios gewesen, unterschreibe ich ganz. Herr Dörrie hat an sich mit Recht darauf hingewiesen, dass Ammonios ein patristisches Werk verfasst hat und H. Langer-

beck hat (*Journ. Hell. St.* 77, 1957, 68) weiter geschlossen, dass wirklich der Philosoph Ammonios ein Christ war und fähig, ein solches Werk zu verfassen. Herr Dörrie lehnt das richtig ab. Aber ich halte es für plausibel, dass es zwei Ammonii gegeben hat, die beide Lehrer des Christen Origenes gewesen sind, der zu trennen ist von Origenes dem Neuplatoniker, dem Kommilitonen des Plotin; zwei Ammonii, der eine eben der Verfasser theologischer Werke, der andere, unser nicht schreibender Ammonios, der grosse Schatten. Herr Dörrie hat im übrigen, das scheint mir richtig zu sein, hervorgehoben, dass ein für Plotin so wichtiges Philosophem wie die Überordnung des unfassbaren Guten über das Schöne am Ende nicht einmal schon von Ammonios eingeführt worden ist, eben weil wir wissen, oder glauben zu wissen, dass der Heide Origenes diese Auffassung nicht geteilt hat, die man doch bei ihm zu erwarten hätte, wäre sie von Ammonios gelehrt worden. Und auch Hierokles, der sich auf Ammonios beruft, kennt diese Lehre nicht. Damit wird wohl doch das Originelle des Plotin selber noch stärker ans Licht gerückt.

M. Puech: M. Ernst Benz a publié naguère une communication faite à l'Académie de Mayence sur Ammonius Sakkas (*Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1951, n° 3, Wiesbaden, 1951, pp. 29-34 = pp. 197-202). Benz pense que Sakkas voudrait dire le « Sace », le *Saka*, ce qui prouverait l'origine indo-scythe du philosophe. Il met aussi ce nom en rapport avec celui de Çâkyâ-Mouni, le Bouddha. Les allusions d'Origène le chrétien aux migrations des âmes viendraient d'Ammonius. Ces hypothèses paraissent très contestables. Benz esquisse, en tout cas, la comparaison entre Plotin et Origène le chrétien que souhaite M. Dodds.

Ammonius ne semble pas avoir professé la doctrine de l'«Eveil transcendant au νοῦς. Origène, de son côté, dans le *De Principiis* (I, 1, 6) se pose bien, avec toute son époque, la question: le Dieu suprême est-il conscient, est-il personnel ? Dieu est-il Monade, Hénade, ou νοῦς ? Mais il se décide pour un Dieu qui est et qui

se pense lui-même: ὁ ὄν et non τὸ ὄν. Il s'accorde ainsi avec Ammonius pour préférer un Dieu-vouūç à un Dieu-ēv. Ne fait-il là cependant que le suivre?

Je tiens, pour ma part, qu'il faut distinguer entre un Ammonius païen et un Ammonius chrétien, aussi bien qu'entre un Origène chrétien et un Origène païen.

Qui était l'Ammonius païen? Un professeur de philosophie, un « maître des disciplines philosophiques », dont Origène déclare avoir, ainsi qu'Héraclas, suivi les cours (Eusèbe, H. E. VI, 19, 13). Il n'était pas nécessairement un *Wundermann*: plutôt un « didascale » enthousiaste, inspiré (*ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν*, dit Hiéroclès).

Pour passer maintenant à Numénias, il faut dire, je crois, qu'il y a, chez lui, au point de départ, un effort de systématisation du platonisme, comme je l'indiquais, du reste, dans mon article des *Mélanges Bidez*. Cette systématisation a été surtout opérée en fonction de l'*Epître II* et du *Parménide* de Platon, d'où l'on a tenté de dégager une hiérarchie fixe et constante d'hypostases. Sans doute ai-je parlé alors, en 1934, impressionné par l'*Agnostos Theos* de Norden, d'influences orientales: on n'échappe pas à son temps. Il me semble aujourd'hui plus délicat de définir ce que recouvrent exactement, à l'époque considérée, les termes « Orient » et « Occident ». Il faut bien, en tout cas, poser le problème: qu'est-ce qui a conduit Numénias à distinguer un premier et un second Dieu ? C'est là, en effet, ce qui différencie son attitude de celle du platonisme moyen ? Le premier Dieu, pour celui-ci, est un Démiurge. Peut-on dériver l'opposition entre le Démiurge et le Bien d'une interprétation systématique du platonisme, rattacher exclusivement l'une à l'autre par une sorte de continuité dialectique ? Remarquez que pareille opposition peut prendre, et prend, dans le gnosticisme, des formes variées, distinctes de celles qu'elle a chez Marcion. Dans le valentinisme, par exemple, et singulièrement chez Héracléon, le Démiurge est un être inférieur, obtus, médiocre plutôt que franchement mauvais, bon même, si l'on veut, dans la

mesure où son action est voulue, ou plus ou moins inconsciemment inspirée, par le Logos.

De toute façon, n'y a-t-il pas chez les gnostiques et chez Numénius un problème analogue ? Problème d'ailleurs lié à celui de la Matière comme mal absolu, et à celui de la condition humaine : il s'agit de décharger Dieu de la responsabilité du Mal. On imagine en conséquence des intermédiaires entre le Bien suprême, ou le Dieu souverainement bon, et la Matière, ou le monde : des hypostases, des archontes ou des anges dont le chef sera finalement assimilé à Iahvé, le dieu de la *Genèse* et de la Loi. Quels étaient, en effet, les entités susceptibles d'assumer la responsabilité de la création ? Nécessairement, ou bien le Dieu de la Bible juive (à la fois δημιουργός et νομοθέτης), ou bien le Démiurge du *Timée*.

On trouve chez Numénius et chez les gnostiques le même enchaînement de problèmes. Plotin, attaquant les gnostiques, attaque, semble-t-il, en même temps Numénius. Au début du traité II 9, au chapitre 1, il s'en prend, comme l'a montré M. Dodds, au νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ, au νοῦς ou au θεὸς ἀργός de Numénius, mais sa critique porte aussi, et du même coup, contre les gnostiques. Le débat avec la gnose (*Enn.* II 9, 6; cf. peut-être, III 9, 1) est centré sur l'interprétation du passage du *Timée* 39 e, si important pour Numénius ainsi que M. Dodds l'a également souligné. Il apparaît que les gnostiques essayaient de répandre leur doctrine sous le couvert de commentaires de Platon. Il y a une sorte de chassé-croisé entre leur interprétation de Platon en fonction de leur doctrine et la transposition de leur doctrine en termes platoniciens.

C'est de la même manière que des propagandistes manichéens agiront un peu plus tard, à la fin du même III^e siècle, aux dires d'Alexandre de Lycopolis : la tentation est permanente pour les systèmes gnostiques de s'offrir comme des platonismes supérieurs ou de se couler dans le moule du platonisme. Plotin a dû ressentir lui-même l'analogie entre la pensée de Numénius et celle des gnostiques. Je n'irai pas jusqu'à dire que Numénius s'explique

par la gnose; mais je parlerais volontiers, à son propos, d'une « gnose païenne », en employant une expression que ne renierait pas, je crois, le Père Festugière.

Je n'ai rien à objecter à l'hypothèse selon laquelle les Χαλδαικά Λογία auraient été influencés par Numénius. En tout cas, il faut reconnaître la présence de certains éléments iraniens dans ces oracles. Hans Lewy, dans son dernier travail (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956) a bien signalé les thèmes et le vocabulaire gnostiques qui s'y trouvent. Si Numénius a bien été la source des Oracles chaldaïques, ce serait une raison de plus de reconnaître les affinités de Numénius avec le gnosticisme.

Un des bienfaits de la découverte de Nag Hamâdi aura été de nous mettre en contact avec une gnose vivante. Nous comprenons, nous saisissons par là l'effet de séduction — encore sensible sur nous — qu'elle a pu produire, qu'elle a effectivement produit en divers milieux. Il y a là tout aussi bien des témoignages d'une expérience humaine et mystique très profonde, très émouvante, que des exposés abstraits et rigoureusement systématiques qui — tel le quatrième traité du « Codex Jung » attribuable à Héracléon — sont de véritables sommes de théologie ou de métaphysique.

Evidemment, le problème de l'influence que la gnose a pu exercer sur Numénius est, comme celui du gnosticisme lui-même, plus facile à traiter phénoménologiquement qu'historiquement. Je suis frappé des similitudes qu'offre l'attitude de Numénius avec celle des gnostiques. Son cas paraît analogue à celui des *viri novi* d'Arnobe, sortes de gnostiques païens à mettre, semble-t-il, en rapport avec Porphyre. Certains passages dans le *De abstinentia* de ce dernier ont une extraordinaire allure de gnosticisme. Tout récemment, je relevais un parallélisme étroit entre la *Lettre à Marcella* de Porphyre (C. 10) et un fragment — conservé par Epiphane (*Pan.* xxvi, 13, 2-3) — de l'*Evangile (gnostique) selon Philippe*: il est question, ici et là, de la σύλλεξις, du rassemblement opéré par l'âme de ses « membres dispersés ». R. Reitzenstein (*Historia monachorum et Historia Lausiaca*, Göttingen, 1926, pp. 97-100) croyait y apercevoir les traces d'un mythe oriental, de celui

d'Osiris en particulier. A.-J. Festugière (*Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles, 1954, p. 59; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris, 1954, p. 215 et n. 1) fait, au contraire, appel au *Phédon* (67 c), sans mentionner, au reste, *L'Evangile de Philippe*. Chacun ne voit qu'un aspect de la question: il y a, en fait, revêtement platonicien d'une image ou d'un thème gnostique d'origine sans doute mythique. *L'Evangile de Philippe* substitue un terme johannique (*Job.* xi, 52) à celui du *Phédon* pour exprimer la dispersion des « membres » de l'âme.

Dans mon article de 1934, j'avais, à propos de la doctrine des deux âmes (l'une bonne, l'autre mauvaise), rapproché Numénius du manichéisme aussi bien que du gnosticisme proprement dit. C'était trop me fier aux affirmations de saint Augustin. En réalité, pour les manichéens, il n'y a pas deux âmes, il y a une seule âme qui ne peut être que bonne en soi et par nature, mais qui, actuellement liée et mêlée à la substance mauvaise, subit les tentations du Mal et tend par là au Mal; en d'autres termes, la prétendue « âme mauvaise » ou « démoniaque » n'est que l'âme considérée dans la condition présente et charnelle, le « moi » en tant qu'il est plongé dans une situation mauvaise. En revanche, je pense qu'il n'y a pas loin des conceptions de Numénius à celles que les valentiniens, les basilidiens et d'autres gnostiques se font, soit d'une « âme adventice » ($\pi\tau\sigma\sigma\psi\eta\varsigma\ \psi\psi\chi\eta$), formée de l'agrégat de $\pi\tau\sigma\alpha\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$, soit d'un « esprit contrefacteur » ($\dot{\alpha}\nu\tau\iota\mu\mu\mu\pi\ \pi\nu\bar{e}\mu\mu\alpha$), surajouté à l'âme au moment de la conception et instrument de la *Eiμαρμένη*.

Pour en revenir à Porphyre, je croirais assez volontiers qu'il s'est produit chez lui une sorte d'affaiblissement de l'influence rationaliste de Plotin, après la mort de celui-ci. L'évolution religieuse de Porphyre mériterait d'être étudiée pour elle-même. Il faudrait tenir compte des rapports très étroits qui le relient à Numénius.

M. Theiler: Ich fühle mich durch die Ausführungen von M. Puech sehr gefördert. Die Gnosis ist nicht gering zu schätzen. Das *Evangelium veritatis*, das Herr Puech mitveröffentlicht hat, ist ein Stück, das mir grossen Eindruck gemacht hat. Wie

Herr Puech schon bemerkt hat, die von den Kirchenvätern hervorgezogene Aeonendramatik, die uns, wenn nicht abstößt, doch merkwürdig berührt, tritt dort gar nicht heraus, sondern wir haben etwas von einem Zug zum Geistigen; wenn historische Ereignisse zu geistigen Akten uminterpretiert werden, entspricht das einem weiten menschlichen Bedürfnis. Die tiefen Ausdeutungen könnten vielleicht in unserer Zeit dem vielfach so bedrohten Christentum wieder Freunde gewinnen. Das gleiche Sehnen nach dem Geistigen kommt im Platonismus in allen tieferen und höheren Formen immer wieder zum Ausdruck. Nur eben nirgends so eigenartig, nirgends so individuell wie bei Plotin.

M. Dörrie: Zunächst möchte ich einige Worte zu dem sagen, was wir eben von Herrn Dodds über die Theologie des Numenios gehört haben. Liegt nicht etwas Erstaunliches darin, dass es vielen zunächst so schien, als führe Plotins Lehre garnicht über Numenios hinaus? Plotins Schüler Amelios hielt sich für verpflichtet, in einem Buch eigens darzustellen, worin Plotin sich von Numenios unterscheide, und Porphyrios, der in der *Vita Plot.* 17, 4 ff. davon berichtet, kommt 18, 4 auf diesen Punkt mit Nachdruck zurück.

So merkwürdig das ist, man findet doch eine Erklärung, wenn man ein wenig auf die Diskussionen schaut, die im Platonismus zu Numenios' Zeiten anhuben. Um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr. begann eine Erörterung darüber, ob die bis dahin gültige Anschauung, dass es zwei Seins-Stufen — τάξεις τῶν ὄντων — gibt, zulänglich sei. Wir lesen ja im theologischen Kapitel des Albinos (*did.* 10; 164, 19 Hermann) so ein halbes Zugeben: « Es ist möglich, dass über den uns ergreifbaren Stufen des Göttlichen noch eine oder mehrere weitere bestehen»; wir lesen in etwas gewollt dunkler Einkleidung bei Plutarch, *De gen. Socr.* 22; 591 b, jene Symbolisierung der *Moirai* mit mehreren σύνδεσμοι und zugleich mit mehren Formen des Existierens. Aber zu einer systematischen Ausformulierung war man noch nicht gekommen.

Soviel man sehen kann, ist Numenios der erste gewesen, der die Zahl der Seins-Stufen präzis auf drei festlegte; daher konnte wohl eine doxographisch registrierende Darstellung in diesem Punkt eine grundsätzliche Gleichheit zwischen Plotin und Numenios feststellen: beide postulierten drei Seins-Stufen.

In diesem Zusammenhang erscheint die Datierung des Numenios auf die Zeit des Kaisers Marc Aurel, also jedenfalls in das Ende des zweiten Jahrhunderts, als eine glückliche Lösung; denn sie enthebt uns der Schwierigkeit, der man begegnet, wenn man, wie üblich, das Wirken des Numenios ins dritte Jahrhundert, also nicht allzu fern von Plotin ansetzt: den Dreischritt, ja, das schon zur Manie entartete Spiel mit triadischen Einteilungen finden wir bei dem herzlich unbedeutenden Harpokration; diesen kann man sich nur schwer ohne ein Vorbild denken, wie es Numenios bot. Dieser Grund legt es nahe, den Numenios, der ja eine viel grössere Weite gehabt hat, vor Harpokration zu ordnen. In der grossen Doxographie über den Demiurgos bezeugt Proklos (*in Tim.* I 302, 25 ff.), Harpokration sei Schüler des Attikos gewesen; doch wird diese Notiz dem Wesen des Harpokration viel zu wenig gerecht.

Zugleich muss nun aber unterstrichen werden, dass Numenios doch ersichtlich nur zögernd die drei Seins-Stufen in die Dogmatik des damaligen Platonismus einführte; er scheut sich, sie als absolute Werte unverbunden neben einander zu setzen; vielmehr betont er, dass das Erste nur ἐν προσχρήσει mit dem Zweiten denke, das Zweite nur ἐν προσχρήσει mit dem Dritten schaffe (test. 25 Leemans = Proklos, *in Tim.* III 103, 28 Diehl). Keine dieser Hypostasen vermag also ohne «Das nach ihr» zu wirken, — ein Punkt in dem Plotin nachmals radikal anders entschied. Bei Numenios behalten die niederen Hypostasen als ὅν οὐκ ἀλένον noch einen gewissen ontologischen Wert, während die plotinische Hypostase kein αἴτιον neben sich oder unter sich duldet.

Nun ist dies Zögern vor der letzten Konsequenz typisch für den Mittelplatonismus; man gibt so ungern das bisher Gelehrte

auf, und nur widerstrebend, mit Einschränkungen und oft mit der Tendenz zu Rückschritten folgt man der Entwicklung, die sich längst angebahnt hat.

Dies muss gewiss auch in Betracht gezogen werden, wenn man die Probleme um Ammonios erörtert. Hier ist zu fragen: wie haben die beiden Platoniker Origenes und Plotin die Nachfolge des Ammonios vollzogen? Ganz gewiss hat ja Plotin Ernst gemacht mit dem Postulat, es gelte das Eine als überseienden Seinsgrund über alles Sein und Denken hinauszuheben; und eben dies Postulat schreibt Porphyrios mit Entschiedenheit dem Ammonios zu; bezeugt ist das bei Nemesios, *De nat. hominis* 3; 129, 9 ff. Matthei — die einzige Stelle, die über eine Lehre des Ammonios Positives und Stichhaltiges ausgibt.

Dem steht nun entgegen, dass der Mitschüler Plotins, der Platoniker Origenes, sich ebenso entschieden weigerte, dies Postulat als gültig anzuerkennen; das Zeugnis hierfür steht bei Proklos, *in Plat. theol.* II 4. Origenes erklärte in offenkundig polemischer Absicht, einzig der *βασιλεύς* — das war Fachwort für das höchste Wesen — sei der Schöpfer; er liess also nicht zu, dass das Schöpferische unter dem Höchsten Denkbaren hypostasiert wurde; damit widersetzte er sich dem Gedanken einer Stufung im Transzendenten überhaupt. Ich möchte aber dabei zu bedenken geben, dass er damit sehr konservativ im Sinne einer Schultradition spricht, die schon den Numenios veranlasste, den Demiurgos für das αὐτοαγαθὸν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ, fragm. 25 Leemans, zu erklären. Hat nun Plotin oder Origenes die Linie des Ammonios folgerichtig fortgesetzt? Man muss sehr damit rechnen, dass der — im Vergleich zu Plotin — weniger selbständige Origenes in den Schulplatonismus zurück sank; und es scheint mir bedenklich, ihn als Zeugen dafür in Anspruch zu nehmen, dass Ammonios eben auch nur Schulgemäßes gelehrt habe; dem steht ja nun alles entgegen, was Porphyrios über diesen Mann niedergelegt hat.

Das Ammonios-Problem spitzt sich auf die Frage zu: sollen wir, gestützt auf das Origenes-Zeugnis (Proklos, *in Plat. theol.*

II 4) dem Ammonios die Lehre von ἔν und von der ἔνωσις absprechen? Dann wäre Plotin ein ganz kühner Neuerer gewesen, und Porphyrios' Aussagen über Ammonios müssten als stark gefärbt angesehen werden. Oder dürfen wir, gestützt auf das einzige die Substanz berührende Zeugnis (Nemesios 3; 129, 9), das dort dem Ammonios zugeschriebene Dogma von der ἔνωσις als echt und gültig bezeugt ansehen? Dann würde wenigstens in einem einzigen Punkt klar, wieso Ammonios der Vorläufer Plotins war. Doch ist es wohl verfrüht — vor allem nachdem Herr Langerbeck wichtige Gesichtspunkte hierzu vorgetragen hat — diese Frage mit «sic» oder «non» zu entscheiden.

Nun möchte ich in grösster Knappheit einige Punkte wenigstens streifen, die Herr Dodds zum Ammonios und zugleich zu meinem Aufsatz berührt hat. Für jeden, der hieran arbeiten will, ist die Aufgabe schwierig; denn was die Substanz seiner Lehre anlangt, so lässt sich nur der schon genannten Nemesios-Stelle, und vielleicht (doch dies mit grossen Zweifeln) einem bei Photios erhaltenen Zeugnis des Hierokles etwas abgewinnen. Diesem Mangel gegenüber schien es wichtig, einmal alles zusammenzufassen, was wir aus dem Umkreis des Ammonios und über seine Wirkung wissen: jene seltsamen Mitteilungen aus seiner Schule gehören hierher, die dem Porphyrios durch Plotin, ebensogut aber auch durch Longin zugeflossen sein können, der sich ja rühmte, auch Ammonios' Unterricht genossen zu haben. Ein weiterer Ansatzpunkt, von dem aus ich versuchte, einen Schluss zu ziehen, war die Richtung, in welche Ammonios offenbar den Plotin gelenkt hat, sodass er die Reise nach Indien versuchte; kurzum, ich versuchte etwas von der Atmosphäre, die den Ammonios umgab, wieder einzufangen; und ich kann nicht anders sagen: da mutet doch manches sehr pythagoreisch an, — nicht zuletzt die Lebensweise, die Plotin nachmals führte.

Was die Scheidung der zwei Ammonioi und der zwei Origeneis anlangt, so bin ich für die freundliche Zustimmung, die diese These hier gefunden hat, sehr dankbar. Eusebios an der berühmten Stelle in der Kirchengeschichte VI 19, 5 weiss mit der Notiz,

die er Porphyrios' Buch wider die Christen entnimmt, nichts anzufangen. Erstens, so muss er konstatieren, ist die Aussage über Origenes insofern falsch, als der ihm, Eusebios, allein bekannte Origenes garnicht von heidnischen, sondern von christlichen Eltern stammte; und zweitens erweist sich als falsch, was Porphyrios da über Ammonios gesagt hat. Denn derjenige Ammonios, den Eusebios — wieder als einzigen — kennt, war ja ein christlicher Lehrer der Philosophie; offenbar war er der Vertrauensmann des Christen Origenes, zu dem er seine Katecheten schickte, damit sie sich in heidnischer Philosophie zu apologetischen Zwecken vervollkommeneten. Hierbei wäre nun sehr in Frage zu stellen (falls ich Herrn Puech richtig verstanden habe), ob man aus der Notiz des Eusebios (H. E. 6, 19, 9 ff.) über jenen Christen Ammonios auch nur das Geringste über den Schulbetrieb des uns interessierenden nicht-schreibenden Ammonios ableiten darf. Wieder muss ich auf die *Vita Plotini* des Porphyrios, vor allem auf Kap. 2 hinweisen. Dieser Ammonios, von dem dort die Rede ist, war weder Schulplatoniker noch Christ; die Geisteshaltung dieses Mannes, der Plotin zu fesseln vermochte, hat uns Herr Theiler ja soeben kurz vor Augen geführt; es ist das eben die Haltung, die Oswald Spengler als «magisch» bezeichnen wollte. Nimmt man alles zusammen, was Herr Theiler eben anklingen liess, so liegt es doch am nächsten, die Verbindung zum Pythagoreertum herzustellen; dort jedenfalls wird jene Geisteshaltung am ehesten greifbar. Wir dürfen ja nicht vergessen, dass das Pythagoreertum der Kaiserzeit in vielem von dem der archaischen und klassischen Zeit verschieden war.

Angesichts der Argumente von Herrn Dodds und Herrn Puech möchte ich meine Interpretation jenes ἐνθουσιάζειν (so Hierokles bei Photios, *bibl. 461 a 33*) zurückziehen. Ich wehrte mich dagegen, es in dem blassen Sinne von «begeistert» zu interpretieren, den dies Wort im Deutschen angenommen hat; nun muss ich mich aber dem Einwand beugen, dass ἐνθουσιάζειν eine analoge Abwertung im Griechischen durchgemacht hat. Wesentlich mehr Wert möchte ich auf das θεοδίδακτος (so Hierokles bei Photios,

bibl. 461 a 32) legen und dazu die Frage stellen, ob man hier nicht ein Belehrt-Werden des Ammonios aus einer Inspiration heraus verstehen muss.

Im Ganzen gesehen, ist der Satz zweifellos richtig, ja sogar sehr glücklich formuliert: « Ammonios ist für uns ein grosser Schatten. » — aber gerade darum hoffe ich sehr, dass es gelingen wird — wenn man nur alle Einzelheiten zusammen nimmt —, die Umrisse dieses Schattens mit einiger Bestimmtheit nachzuzeichnen.

P. Henry: M. Dörrie (*Ammonius, der Lehrer Plotins, Hermes*, 83, 1955, pp. 466-467) a fait remarquer avec beaucoup de pertinence que *le surnom Sakkas* ne vient que dans des témoignages tardifs, celui de Théodore et le texte, extrêmement maladroit, d'Ammien Marcellin 22, 16, 16. Il est quand même curieux de voir cet Ammonius entre des grammairiens. Cet argument me paraît très sérieux: Sakkas serait une interpolation dans le texte d'Ammien. Eric Seeberg (*Zeitschr. f. Kircheng.* 60, 1941, pp. 136-170) soulevait une autre difficulté, d'ordre grammatical, la position insolite de l'article dans le texte de Théodore, *Gr. aff. cur.* 6, 60; Raeder 169, 11: 'Αμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς. Cette argumentation vous paraît-elle fondée philologiquement?

M. Dodds: Cela ne m'a pas convaincu. I do not think that the word-order proves anything. As for the very strange position of Ammonius in this list of persons, it is impossible to decide whether this is the author's error or that of a later interpolator. I do not think it safe to assume that the error is due to interpolation.

M. Puech: 'Ο Σακκᾶς ne pourrait-il pas s'expliquer comme une forme abrégée de ὁ καὶ Σακκᾶς, « Ammonius, celui qui est surnommé Sakkas » ? Théodore fait de Σακκᾶς un équivalent de σακκοφόρος (lat. *saccarius*), terme qui est effectivement employé par Suidas (ou la « Souda ») dans sa notice sur notre philosophe et qui signifie d'ordinaire « portefaix »; d'où ce qu'il rapporte d'Ammonius abandonnant, pour se livrer à la philosophie, les sacs dans lesquels il avait auparavant pour profession de trans-

porter le froment. Mais ne peut-on pas songer à un autre sens de « saccophore », « celui qui se revêt d'un sac en guise de cilice », qui porte par mortification, dans un esprit d'humilité et de pauvreté, un vêtement grossier ? Le port du *σάκχος*, du *saccus cilicinus*, est bien attesté parmi les pratiques de l'ancien monachisme chrétien. Est-ce cet habit d'ascète qui a valu son surnom à Ammonius ? Je ne suggère qu'avec réserves pareille interprétation.

M. Dodds : Saccas is not found as a personal name anywhere else, is it, except in relation to Ammonius ?

M. Dörrie : Ich fand den Namen Sakkas noch ein zweites Mal: Nämlich in der *Bibliotheca Hagiographica Graeca* wird ein heiliger Apollonius Sakkas erwähnt.

M. Puech : Σακκοφόρος — ainsi que *σακκοφορεῖν* — se retrouve également ailleurs. Notamment dans plusieurs lois impériales du IV^e siècle dirigées contre les Manichéens : ceux-ci y sont accusés de chercher à dissimuler leur identité sous le masque d'une vie ascétique, de se cacher sous les noms fallacieux d'« Encratites », d'« Apotactites », d'« Hydroparastates » ou de « Saccophores ». Ces appellations visent ici des spirituels ou des sortes de moines pratiquant un ascétisme outré et suspects d'hétérodoxie.

M. Dörrie : Die Interpretation Theodorets ist aber wahrscheinlich eine abwertende und spöttische Interpretation !

P. Henry : L'argument de M. Dörrie, à savoir que le témoignage de Théodorets est isolé et tardif, nous porterait-il à déclarer que nous n'avons pas de garantie qu'Ammonius s'appelait ὁ Σακκᾶς ? Voilà la question.

M. Puech : Ce n'est toutefois pas Théodoret qui a inventé ὁ Σακκᾶς.

M. Dörrie : An diesem Punkt gibt es die grosse Schwierigkeit. Möglicherweise sind sämtliche Nennungen und Bezeugungen des Ammonius nur durch Porphyrios vermittelt. Allein in der Frage des Hierokles ist die Diskussion darüber offen; aber ich neige dazu, auch da den Porphyrios als Mittelsmann irgendwie anzunehmen. Die Frage muss also präzisiert werden: Hat Porphyrios den Namen Sakkas gekannt ? Denn wenn alle Kenntnis von

Ammonios über Porphyrios gelaufen ist, dann müsste auch der Name Sakkas, falls er echt ist und dem historischen Ammonios zukommt, irgendwo bei Porphyrios gestanden haben.

M. Dodds: I suppose that one possible answer to Herr Dörrie's question is: Yes, Porphyry knew this perhaps not very complimentary term Saccas, he preferred not to use it of this honoured master of his master, but instead he described him as θεοδίδακτος, which is a way of saying, as I understand it, that he was αὐτοδίδακτος. I think these two terms may possibly hang together.

P. Henry: Un des points les plus importants du travail de M. Dodds, c'est tout de même les trois hypostases dont nous avons très peu parlé. Voici découverte, peut-être, une source immédiate aux trois hypostases de Plotin avec cette restriction que chez Numénius elles sont non pas séparées, mais encore liées par la πρόσχρησις, au sens où l'hypostase supérieure dans son action « se sert » de l'inférieure et, sous cet aspect, en dépend. La découverte est très importante et nous ramène à une idée à laquelle, personnellement, en réaction sans doute contre les exagérations manifestes de F. Heinemann (*Plotin*, 1921), je ne croyais pas beaucoup, à savoir la possibilité d'un développement de la pensée de Plotin, des premiers traités aux derniers.

M. Theiler: Es hatte sich durch die Interpretation von Herrn Dodds gezeigt, dass nicht ganz wenige Beziehungen zwischen Numenius und Plotin aufweisbar sind, dass es bei Numenius schon eine Vorform der Dreihypostasen-Lehre gibt. Wir sind freilich nicht einmal sicher, sagten wir, ob Ammonios das höchste unfassbare Gute schon abgetrennt hat vom Schönen, dem Intellegibeln. Wenn Plotin in der frühen Schrift III 9 [13] 1 einer Interpretation des Numenius näher folgt als in späteren Äusserungen, so wird die Chronologie der Werke Plotins, die in der Übersetzung von Herrn Harder deutlich wird, wichtig. Ich bin geneigt, eine gewisse Entwicklung, nicht gerade im Sinne einer inneren Konversion Plotins anzunehmen, aber doch derart, dass gewisse Punkte in späteren Schriften mehr her-

vorgetreten sind, gewisse Themen gegenüber andern erst später Wichtigkeit bekommen haben. Glücklich war die Formulierung des Herren Puech einer « attitude gnostique », von der aus schon die Vorneuplatoniker ausgegangen sind. Es war nicht mehr das alte ungebrochene griechische Lebensgefühl, das am Grunde ihres Philosophierens stand, es sind gerade durch die inneren Wandlungen der Seele auch Kontakte mit dem Orient möglich geworden, und damit ist die Schulfrage, ob die Gnosis eine östliche oder westliche Erscheinung ist, überflüssig oder nicht so von Belang, wie es zunächst scheinen könnte. Plotin selber liegt wie auf einer Insel, um die der Strom des Gnostischen oder Magischen fliest — gebrauchen wir in vorsichtiger Weise den Ausdruck von Spengler.

M. Hadot: Je voudrais poser une question à M. Dodds au sujet des trois hypostases de Numénius. M. Dodds a proposé une correction au texte de Numénius, exactement au texte du fragment 25 qui se termine par ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. M. Dodds dit que le contexte de ce fragment oblige à corriger le texte, c'est-à-dire à transformer ἔπειτα en ἐπεὶ δ α' (πρῶτος). La correction est très élégante, mais je me demande si elle est nécessaire. 1^o Le premier νοῦς peut-il être θεωρητικός seul, puisqu'en fait il se sert du second νοῦς pour penser. Peut-on dire que le premier νοῦς est vraiment θεωρητικός ? 2^o Ne pourrait-on pas interpréter ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως dans un sens proche du stoïcisme, c'est-à-dire de la manière suivante. Le second νοῦς, après avoir créé sa propre idée et le monde, et après l'économie, διοίκησις, se retourne vers le premier Dieu pour le contempler. En somme le ἔπειτα garderait tout le souvenir de toute l'économie du monde. Je rapprocherais ce texte des textes stoïciens concernant la contemplation de Zeus après la fin du monde: par exemple, Sénèque, *epist.* 9, 16: « adquiescit sibi cogitationibus suis traditus ». Ne peut-on interpréter la triade de Numénius comme celle d'un νοῦς qui est presque déjà l'Un plotinien, (je suis d'accord avec vous là-dessus, il n'a pas l'activité de pensée, le mouvement qui sera impliqué par la pensée), et d'un second νοῦς qui est double,

parce que, d'une part, il a un premier mouvement créateur (il crée sa propre idée et celle du monde; il se tourne vers la matière) et qu'il a ensuite une conversion par laquelle il se retourne vers le premier νοῦς. En somme je pense que ἔπειτα peut être gardé et signifie après la fin du monde, après l'économie de toute la nature.

M. Dodds: I did consider carefully the view that you have expressed. I thought it would not do because it implies or appears to imply an interpretation of the *Timaeus* as involving a sequence in time. Other fragments, I think, make it clear that Numenius did not believe, as Plutarch presumably did, in a temporal succession in the *Timaeus*. And if that is so I find it hard to give meaning to the ἔπειτα. This was my main reason for rejecting your view.

M. Hadot: Mais comment peut-on expliquer que le premier νοῦς soit θεωρητικὸς δλως ? Qu'est-ce qu'il contemple ?

M. Dörrie: Darf ich daran erinnern, dass θεωρητικὸς νοῦς bereits ein Fachausdruck ist bei Aristoteles *de Anima* B 3. Da scheidet Aristoteles den νοῦς, wie er sich in den Seelenfähigkeit der Menschen manifestiert, und den θεωρητικὸς νοῦς und erklärt es für unmöglich eine Verbindung zwischen beiden herzustellen; und ich glaube, dass die Scheidung mehrerer Grade des νοῦς durchaus auf diese Anschauung des Aristoteles zurückgeht. Wir müssen also bei der Untersuchung wohl mithören, was Aristoteles an der immer wieder beachteten Stelle sagt. Und der θεωρητικὸς νοῦς ist natürlich derjenige, über den wir in *Metaphysik* Λ 9 ausführlich hören. Also wenn wir die Stelle aristotelisch lieber verstehen dürfen, wäre Ihre Frage beantwortet. Aristoteles sagt, *de Anima* B 2, 413 b 25, dass der auf Abstraktes gerichtete νοῦς für ihn, für Aristoteles, nicht in direkte Verbindung zu bringen ist mit den übrigen νοῦς-haltigen Seelenfähigkeiten des wahren Erkennens, Erinnerns u.s.w. In die Doxographie ging nochmals die Formel ein θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν, was aus der Schrift *gen. animal.* B 3, 736 a 28 und B 6, 744 b 22 herausentwickelt ist. So ist die Scheidung zweier Aspekte des νοῦς bei Aristoteles vorbereitet.

M. Hadot: Oui, mais je ne vois pas pourquoi le premier a besoin du second νοῦς pour penser.

M. Dörrie: Bezieht sich diese Frage auf das ἐν προσχρήσει?

M. Hadot: C'est le sens de ἐν προσχρήσει qui est en jeu. Parce que, ou bien ce premier νοῦς est un νοῦς aristotélicien qui est un, justement parce qu'il se pense lui-même, pour qui, la pensée de lui-même fait son unité, ou bien alors il est νοῦς pré-plotinien (comme dit Plotin, un νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ) donc qui, par lui-même, n'a pas d'objet, donc, qui ne peut pas être θεωρητικός. C'est un νοῦς inconscient, si l'on peut dire.

M. Dodds: We are told by Numenius (fragm. 25) that the second νοῦς creates his own ἰδέα. There you have the reflexive consciousness of the Aristotelian νοῦς contemplating itself. This is quite intelligible. But in what sense the first νοῦς can νοεῖν or can be theoretical, I do not know and possibly Numenius did not know, because, as I tried to point out this morning, Plotin also has very great difficulties in explaining the kind of consciousness which can be attributed to the One. The nearest he can get to describing it is to call it ὑπερνόησις (VI 8, 16), which means nothing. This is a real difficulty in the system of both writers.

M. Hadot: Dans le système de Numénios, le premier νοῦς peut-il être θεωρητικός?

M. Dodds: It is said to be περὶ τὰ νοητά in Numenius (fragm. 24): ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά. Then there is again the same problem here too: if he is a pure intelligence without object, how can he be περὶ τὰ νοητά?

M. Hadot: Quel est le sens exact de περὶ?

M. Dodds: « En relation à ».

M. Hadot: Le περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά laisserait bien entendre que le second νοῦς se tourne vers le sensible et ensuite se retourne vers l'intelligible.

M. Dodds: Tout cela vient de la seconde Lettre de Platon: δεύτερον δὲ περὶ (πέρι;) τὰ δεύτερα (312 e 3, cf. *Enn.* I 8, 2, 31 and V 1, 8, 2).

M. Hadot: Oui, mais c'est l'inverse, parce que, dans la lettre de Platon, ce sont les choses qui sont *autour* du Bien.

P. Henry: Pour vous, περὶ est un mouvement descendant ?

M. Hadot: Peut-être veut-il dire « chargé de ». Si le second νοῦς est περὶ τὰ αἰσθητά, il connaît les αἰσθητά. L'objet de sa pensée sera sensible.

M. Dodds: Yes, and this I think is explained by the doctrine of ἐν προσχρήσει so far as it is explained at all: with the πρόσχρησις of the third God, the second is able to « think » also the sensible things.

M. Hadot: Mais, à ce moment-là, si l'on utilise la notion de ἐν προσχρήσει, le premier νοῦς atteint les νοητά, avec l'aide du second νοῦς. Donc, par lui-même, en lui-même, il n'est pas θεωρητικός.

M. Puech: Il est purement intelligence, c'est un νοητὸν et non un νοερόν.

M. Hadot: Il me semble d'ailleurs que M. Dodds l'a dit: « his distinctive activity must be something other than νόησις proper ». Je vois dans le second νοῦς une conversion, il est διττός, justement parce qu'il a une conversion; il est tourné d'abord vers les choses sensibles, et ensuite vers les intelligibles. Je crois d'ailleurs que, dans les *Oracles Chaldaïques*, 14 b Kroll, il y a quelque chose de ce genre, le second Dieu a une fonction intellectuelle et une fonction sensible.

M. Theiler: Wir müssen zugestehen, dass die Interpretation von Herrn Hadot möglich ist und eine Änderung bei einem so schwierigen Text, wo wir den Zusammenhang zu wenig kennen, gefährlich ist. Wenigstens den ersten νοῦς des Numenius kann man nicht ganz in die Nähe schon des ἐν des Plotin rücken, das gewiss nicht θεωρητικὸν genannt werden könnte.

P. Henry: You said you were afraid of introducing with ἔπειτα a temporal succession. Couldn't we say that it is used here in a purely logical sense ? There would then be no need of emendation. The νοῦς both contemplates and creates, he does one « after » the other, but it really is at the same time.

Plotinus himself, alluding to Plato's expressions (*Enn.* III 5 [50], 9, 24-29; V 1 [10], 6, 19-22) distinguishes «order» of realities and temporal succession.

M. Hadot: Il y a le même problème pour le νοῦς plotinien lui-même qui, par un aspect de lui-même, contemple l'Un, et par un autre, contemple le monde des Idées. On peut dire qu'il peut faire les deux choses à la fois.

M. Dodds: This is a problem of Platonic interpretation, which I think we encounter on a somewhat crude and confused level here in Numenius; we encounter it again on a more subtle and delicate level in Plotinus.

M. Theiler: Ich würde eine rein logische Bedeutung des ἔπειτα annehmen, also «weiterhin» und gar nicht an eine zeitliche Folge denken. Man kann vielleicht noch — ich will Herrn Hadot damit stützen — an den Umfang der θεωρία bei Plotin III 8 erinnern.

M. Armstrong: There is a conception of the relationship of the principles which we encounter in Albinos (and again in Plotinus) which may possibly be relevant here: this is the conception of the first νοῦς (in Albinos) supplying the second with its ideas. The second νοῦς, having been set in order and supplied with its thoughts by the first νοῦς, creates the cosmos, and the first νοῦς, so to speak, creates through it. Plotinus in at least two places, I think, V 9 [5] 3, 26 and II 3 [52] 18, 15, speaks of νοῦς as the true Demiurgos, and he means this in the same sense, that νοῦς supplies Soul, which is of course, the actual making principle in Plotinus, with the λόγοι, the necessary forms for creating the cosmos. Is there perhaps in Numenius some crude and confused form of the doctrine of the co-operation of the two principles, both in thinking, as in Albinos, where the first supplies the second νοῦς with its ideas by directing it towards its own thoughts, and in creating? I do not think that this explanation is quite satisfactory, because of this extraordinary remark that the first νοῦς cannot think without the help of the second. That seems to me peculiar to Numenius, and at present quite impossible to explain, without knowing a little more about his

system. But my suggestion might possibly help to explain how a νοῦς could create, being θεωρητικὸς ὅλως, if it was creating by supplying what Plotinus would have called λόγοι to the Third God. Is that possible?

Another point I should like to make is perhaps simply to underline something already said. I do sometimes find it very difficult to discover any sort of dependable criterion of orientalism in late Greek thinkers, but there was one thing remarked upon in Numenius which seems to me to supply at least a limited and partial criterion. That was the statement preserved by Chalcidius that for Numenius there is evil *in caelo*, in the heavens, and also the suggestion in Macrobius that the second soul that came from the stars was evil. Now that seems to me to be a suggestion that any post-Platonic genuinely Greek thinker would have greeted with cries of horror. The genuine Hellenist, whether Stoic or Platonist, would have absolutely denied that there was evil in the superlunar regions, ἐν οὐρανῷ. That is a region of perfection for all genuine Hellenic thinking. So perhaps we have here at least one indication of non-Hellenic thinking in Numenius, and something which, when it occurs elsewhere, might be taken as a clear indication of non-Hellenic influence, i.e.: the belief in evil in heaven, or in the spheres above the moon. Even Plotinus, who regards the matter of the sense-world as the principle of evil, denies that matter in the heavens is evil (cf. II 9 [33] 8, 35-6).

M. Dodds: And I think this perhaps was in the mind of Proclus when he complains against Numenius that he mixed up Platonism with τὰ γενεθλιαλογικά with the doctrine of the astrologers (test. 42 Leemans).

M. Armstrong: Yes, Plotinus argues against it too in εἰ ποιεῖ τὰ ἀστρα (II 3 [52]).

M. Dodds: I think this is a good criterion: perhaps, if I might revert to a point made this morning, I think, by M. Puech, a safer criterion than the one he suggested, namely the separation of the Demiurgos from the First God. That, of course,

is a characteristic of Gnosticism; but one which after all can be rationally if wrongly inferred from some passages in Plato, particularly in the *Timaios*; so I do not feel certain that this is an un-Greek thought. But, that there is evil *in caelo* is, I think, an un-Greek thought.

M. Henry: Est-elle vraiment très répandue chez les Orientaux, l'idée du mal dans le ciel ?

M. Puech: Il y a, au moins, une exception avec les Iraniens. Les manichéens tiennent le soleil et la lune pour bons, contrairement aux planètes. Ils n'en restent pas moins fidèles à la notion de sept planètes mauvaises, quitte à ne pas compter le soleil et la lune au nombre de ces planètes. Mais, en général, pour les gnostiques, tout ce qui est visible et matériel — et, dans le firmament, le στερέωμα — est mauvais. Le κόσμος, pour eux, c'est la totalité des choses visibles comprenant le ciel et la terre. L'exception faite par les manichéens en faveur du soleil et de la lune est conforme à la tradition iranienne. Les gnostiques, eux, opèrent à partir de la vision grecque du monde — d'un monde qui est « ordre » réglé par des lois, c'est-à-dire à leurs yeux, contrainte, esclavage, abaissement insupportable, chose mauvaise en un mot. Aussi, dans leur révolte, condamnent-ils en bloc le κόσμος tout entier, y compris le ciel visible et les sphères planétaires.

M. Harder: Ich denke, dass Herr Armstrong Recht hat, wenn er die Vorstellung, von Himmel könne Böses kommen, als ungriechisch bezeichnet. Ungriechisch ist aber nicht etwa die Astrologie als solche; ungriechisch ist nur der Gedanke, die Sterne könnten Böses verursachen, und gegen solche Vorstellungen wendet sich Plotin in seiner Schrift II 3 [52] εἰ ποτεὶ τὰ ἀστρά.

M. Puech: Il ne faut pas oublier que Numénius, au grand scandale de Proclus, mettait les enfers dans les planètes. Proclus considère que c'est une opinion absurde. Il y a des planètes, comme Arès ou Cronos, qui sont considérées comme maléfiques. Pour Proclus (*de Malo*) elles ont un double aspect: elles peuvent être maléfiques ou bénéfiques.

M. Theiler: Oder wie dies einmal bei Plotin heisst, dieses Übel, das bis zu einem gewissen Grade auch von Plotin nicht abgeleugnet wird, ist nicht irgendwie auf $\pi\tau\alpha\kappa\rho\sigma\iota\zeta$, also auf ein böses Wollen der Götter zurückzuführen, sondern liegt in der physikalischen Notwendigkeit; denn Gott kann nur Gutes wollen. Das ist der eigentlich griechische Gedanke seit Platon.

M. Schwyzer: Herr Dodds hat uns mehrfach aufgefordert, mit ihm nicht einverstanden zu sein; aber er hat es uns schwer gemacht, diesem Wunsche nachzukommen. Mir scheint er Plotin etwas zu stark an Numenios herangerückt zu haben, während umgekehrt von Ammonios wenig übrig geblieben ist. Mit seiner Kritik an Heinemann, Seeberg und Langerbeck hat er entschieden Recht, aber auch Dörries Aufsatz ist im Negativen überzeugender als im Positiven. Ammonios scheint sich also in ein Nichts aufzulösen. Demgegenüber darf man aber doch betonen, dass sich eines nicht aus der Welt schaffen lässt, nämlich der in der *Vita Plotini* 3, 13 überlieferte Ausruf Plotins: $\tau\omega\tilde{\nu}\tau\omega\epsilon\tilde{\nu}$ ἐζήτουν. Plotin stand damals im 28. Lebensjahr; elf Jahre ist er darauf bei diesem Lehrer geblieben. Wer einen Plotin in diesem Alter so lange zu fesseln wusste, muss eine Persönlichkeit von einem erstaunlichen Charisma gewesen sein. Ein Schatten war der historische Ammonios jedenfalls nicht; ein Schatten ist er nur für uns. Herr Dodds hat am Schluss auf die Schrift de Jongs, *Plotinus of Ammonius Saccas*, Leiden, 1941, hingewiesen, wo Ammonios aus Übereinstimmungen zwischen Origenes dem Christen und Plotin zurückgewonnen wird. Dieser Versuch geht allerdings davon aus, dass Porphyrios bei Euseb. *H. E.* VI 19, 6 unsern Ammonios meint, wenn er sagt, Origenes der Christ habe bei ihm gehört. Aber auch wenn diese Nachricht nicht auf unsern Ammonios geht, könnte es sich lohnen, die Untersuchungen de Jongs weiterzutreiben; einige der Übereinstimmungen, die er gefunden hat, sind nämlich überraschend. Ob allerdings bei solchen Parallelen Ammonios herauskommen wird, ist alles andere als sicher. Die Gemeinsamkeiten zwischen Origenes dem Christen und Plotin können sich nämlich ebensogut als platonische Schultradition herausstellen.

M. Theiler: Die letzte Bemerkung wird leider sehr ernst zu nehmen sein; es ist mit einem grossen Stück vorneuplatonischer Schultradition zu rechnen, die für Origenes von grösserer Wichtigkeit ist, als Ammonios. Es sei denn, dass Ammonios nur ein Organ dieser Schultradition ist; aber das ist gerade das Unwahrscheinliche. Denn «diesen suchte ich» (*Vita Plotini* 3) lässt erwarten, dass es ein anderer Mann war als die dutzendweise herumlaufenden Philosophen.

M. Harder: Origenes und Plotin sind gleichsam die zwei Fusschenkel des Stammbaums, der bei Ammonios zusammenläuft. Das erhellt aus einer viel zu wenig beachteten Schrift: ich meine die des Gregorios Thaumaturgos — eine Quelle ersten Ranges! Die Parallele zu Plotin liegt auf der Hand; die beiden waren nicht nur Zeitgenossen; auch Gregorius fand einen (nämlich den Origenes), den er zuvor garnicht finden wollte. Davon berichtet die erhaltene Schrift; sie stammt aus dem Archiv des Origenes, ist erhalten bei Eusebios, und ihr liegt die Abschiedsrede zu Grunde, die Gregorios gehalten hat, als er aus dem Unterricht des Origenes ausschied. Das ist nun ein *cursus completus* dessen, was dort gelehrt wurde — und zwar ganz wesentlich Philosophie. Hier kommt viel zum Ausdruck, was Sie, meine Herren, vorplotinisch nennen würden — vieles freilich in banaler Form, denn der Redner ist seiner Aufgabe nicht ganz gewachsen. Aber dessen ungeachtet findet sich hier vieles (sowohl den Umständen nach, wie der Art des Schullebens nach, wie aber auch der Lehre nach), was sich unmittelbar neben Plotin stellen lässt. Und das würde ja nun den Ammonios völlig in den Vorneuplatonismus hineinbeziehen.

M. Theiler: Dann wäre Ammonios auch ein solcher Traditionalist gewesen, was wir nicht gern glauben.

M. Harder: An die Überlieferung haben sich auch Origenes und sein Schüler Gregorios geklammert: Von diesem begeisterten Schüler wird ja immer wieder betont, wie alt das alles ist, was die Lehre umfasst. Im übrigen wird dort das Besondere, das völlig Eigenartige seiner Lehre und seines vorbildlichen Lebens

ganz grossartig geschildert; beide Gesichtspunkte sind durchaus vereinbar.

P. Cilento: Una breve parola ancora su Ammonio: «er ist für uns ein grosser Schatten» (Theiler, *Plotin und die antike Philosophie*, in *Mus. Helv.* I, 215). Quanto al suo insegnamento, che impressionò il giovane Plotino, non possiamo creder né a IeroCLE che, ai tempi di Proclo, lo «origenizza», né al vescovo Nemesio di Emesa che lo «noumenizza». Meglio è, come è stato detto, duplicare Ammonio, anche a costo di darli entrambi maestri ad Origene, il cristiano: avremmo così un Ammonio teologo, quallo di Eusebio, e il porfiriano, non scrivente, Ammonio, una specie di Socrate alessandrino, l'Uomo che Plotino finalmente trovò. Come nel caso dei due Origene — che Cadiou vuole ancora ridurre a una sola persona e Daniélou giustamente distingue — a me sembra di vedere in tali problemi che la storia rinnova sempre senza risolvere mai, il passaggio insensibile delle dottrine e delle fedi in cui è il fascino più grande del neoplatonismo. Ond'è che si arriva dall'uno all'altro Ammonio, dall'uno all'altro Origene, o, per estrema concessione, dall'uno all'altro momento dello stesso unico Ammonio o, più difficilmente, dello stesso, unico Origene, nella continuità dialettica della umana daimonia: *desinunt ista, non pereunt*. In questo senso e in questo limite accetto la parola «Wundermann» che corre, espressa o rifiutata nel confronto di Ammonio, nel dialogo Dodds-Dörrie. Ammonio è, sì, un «uomo maraviglioso», ma solo teoricamente tale, nell'ambito della «Contemplazione» e della «Daimonia» plotiniana. Occorre staccare questa maravigliosa umana saggezza dalla pratica teurgica, ierofantica, popolare. Mi ripugna credere che si tratti di un autore di prodigi sul tipo di Apollonio di Tiana. Come l'avrebbe potuto e cercare e trovare e amare Plotino, ch'è così severo nel voler restare sempre entro i limiti dell'umanità e del pensiero e che perciò rimprovera agli gnostici quel loro ξέω νοῦ πεσεῖν? Ho sempre trovato un contrasto tra la parola severa delle *Enneadi* — in cui è la verace vita di Plotino — e la *Vita Plotini*, in cui è piuttosto la mente, già un po' superstiziosa

e percò predisposta al futuro fanatismo anticristiano di Porfirio. Non mi riferisco naturalmente a Porfirio filologo che rispetto; e non sospetto neppure di Porfirio come storico. Temo solo le sue interpretazioni e i suoi giudizi. E la storia è giudizio. Quanto a Numenio, io sono d'accordo con le conclusioni di Puech nel suo *Numénios et les théologies orientales au II^e siècle* (*Mélanges Bidez*, Bruxelles 1934, II, pp. 746-778).

M. Theiler: Pater Cilento hat mit südlicher Wärme gesprochen, gleichsam ein Genosse von Ammonios und von Plotin, der ungefähr in seiner Vaterstadt eine Platonopolis gründen wollte. Irgendwie ist also der Geist dieser Alten noch lebendig bei ihm am Golf von Neapel. Nun es ist auch meine Meinung, und sie ist so schon zum Ausdruck gekommen, dass Plotin ein Eiland ist, das im Strom des so merkwürdigen gnostischen Geistes herausragt, und dass etwa Porphyrios nach dem Tode des Plotin gleichsam in diesen Strom zurückgesunken ist. Das Letzte konnte nicht einmal der nächste Schüler des Plotin ganz verstehen, und möglicherweise verstehen wir es besser, als selbst ein Porphyrios. Ja die Art, wie auch sonst die Schüler, Amelios und andere, das Erbe Plotins weiterverwalteten, ist nicht einnehmend für den Geist dieser Epigonen. Es liegt in Plotin etwas Besonderes, der Zeit im letzten Sinn nicht voll Verständliches. Die Zeit schätzte zwar die Philosophie als den Weg zur Reinheit und Gottbeschauung in Konkurrenz mit der bestenfalls noch etwas tieferen Theurgie und Magie, wie das etwa bei Jamblich in Erscheinung tritt. Bei Plotin fassen wir ein leise herablassendes Dulden dieser Praktiken in seinem Kreise: sie zu pflegen ist immer noch besser als Materialist zu sein. Im ganzen stand er darüber. Um gewisse Erscheinungen zu deuten, braucht er zwar den Ausdruck Magie öfters auch, aber in einem viel wissenschaftlicherem Sinne, der auf ältere griechische Behandlung der Probleme zurückweist. Ich glaube, die klare Abtrennung des Ammonios von Geistern wie Apollonios von Tyana ist durchaus berechtigt und meine zu hören, dass Herr Dörrie die einst etwas bewusst übersteigerte Auffassung des Ammonios als eines Wundermanns nicht mehr so

aufrecht hält. Ein grosser Mann wird Ammonios gewesen sein, wie auch Plotin, von den meisten nicht voll verstanden.

P. Henry: Dans les discussions de ce matin et dans celles de cet après-midi, on a cité le fameux passage de Plotin de V 4 [7], 2, 18 sur la συναίσθησις: on a souligné deux fois que c'est un passage des premiers traités, et M. Schwyzer a apporté au dossier V 1 [10], 7, 12, également un des tout premiers traités. Mais l'expression que M. Dodds a citée, ὑπερνόησις, se trouve dans VI 8 [39], 16, c'est-à-dire un traité de la maturité. J'admetts bien qu'il vient dans un passage qui est considéré par Plotin comme incorrect. Mais, quand vous analysez les deux passages VI 8, 16 et V 4, 2 parallèlement vous voyez qu'ils sont rédigés tous les deux avec la même précision, avec l'adjonction du correctif οἶον et en VI 8, 16 avec le rappel que l'Un est au-dessus de l'Etre et de la Pensée. Je ne crois donc pas que l'on puisse faire de cette idée d'une certaine conscience de l'Un, un reste de l'influence de Numénios, dont Plotin se serait détaché plus tard; je ne crois donc pas qu'il y ait lieu de voir ici un développement chronologique de la pensée de Plotin.

M. Dodds: I do not disagree. But I suppose that in a way the ghost of Numenius haunted Plotinus all his life because they were the same unsettled and in the end insoluble problems which both men had attempted to deal with. And this is one of them, this question of the kind of consciousness one can assign to the highest God.

P. Henry: A mon avis VI 8, 16 est l'équivalent de V 4, 2. Ὑπερνόησις de VI 8 correspond à peu près à V 4, 2, 18 ἐν νοήσει ἔτέρως ἡ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν, de même ἐγρήγορσις de VI 8 à συναίσθησις de V 4. Et même, des deux côtés, nous avons l'identité de l'acte et du sujet, en VI 8 ἐγρήγορσις οὐκ ἀλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος comme en V 4 ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτό. Dans les deux textes il y a le même οἶον, l'un devant συναίσθησις, l'autre devant ἐγρήγορσις. Et, dans le passage de VI 8, dans un passage déclaré incorrect et non technique, tout de suite après l'image du «réveil» et de l'«hyperconscience» il y a la reprise

du thème classique de la *via negativa* et de l'absolue transcendance: ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἔστιν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. Je crois donc que les deux textes, chronologiquement distants et dont l'un serait correct, l'autre non, nous présentent en fait la même technique.

M. Theiler: Wir müssen da Herrn Schwyzers Vortrag erwarten.

P. Henry: Oui, mais je le signalais ici parce que nos discussions auraient pu donner l'impression que V 4, 2 et V 1, 7 contenaient un reste de théories de Numénius, que Plotin aurait ensuite abandonnées. Je ne crois pas que ce soit exact.

M. Dodds: Even granting that one could discover some residuum of matter common to Plotinus and Origen and apparently absent from earlier tradition, we have still to reckon with possible lost sources. I think that any one who undertakes this comparison must also compare Porphyry's list of authors read in the seminar of Plotinus with his list of those whom in his opinion Origen the Christian had read (*apud* Eus., H. E., 6, 19,8); the two lists have names in common, notably Numenius. An example will make the point clear. M. Puech suggested that we could infer something for Ammonius' theology from the fact that Origen calls God μονάς ἡ νοῦς. But both these terms are applied to the First God by Numenius; and Origen had certainly read Numenius, whom he cites several times. I do not see how to decide whether Origen's source here is Ammonius or Numenius or both. — As to the conflict of evidence between Porphyry and Eusebius about Ammonius and Origen (H. E. 6, 19), more than one solution of this puzzle is in principle possible. In a note to my paper (p. 30 n. 1) I have stated what seems to me the simplest and most economical hypothesis; but I recognise that more complicated theories, including that of Mr. Dörrie, cannot be excluded.

As to Numenius and Plotinus, I set out to find connecting links, with the result that I have perhaps a little overstressed the relationship and not said enough about the differences. Mr. Theiler put his finger on one very important difference, namely that so

far as we know Numenius is quite without the characteristic Plotinian movement of πρόοδος and ἐπιστροφή. Of course Numenius may have had it; we judge him from fragments. But it is missing in what we know of him, so that to us his system appears relatively dead and static, whereas that of Plotinus pulses with a peculiar and characteristic life. Nevertheless there is sufficient evidence that Plotinus had read Numenius rather carefully (as is indeed obvious from the *Vita*), and also that in his early work he starts from an interpretation of the *Timaeus* which is not very different from that of Numenius, though he later abandoned it.

I gathered that Mr. Puech would now be willing to describe the περὶ τὰ γνῶθι of Numenius as a «pagan gnosis». My own feeling is that this is a little onesided. It leaves out of account the strong Pythagorean element in Numenius: he proclaims Pythagoras as his master (test. 30, fragm. 1 Leemans), and the earlier authors who quote him always refer to him as «the Pythagorean». And I feel there is a very great difference in style between the works of Numenius and such Gnostic writings as I have come across. Numenius seems to me to write as a professor of Greek philosophy; if occasionally he breaks into a passage such as the one I compared with the Chaldaean oracle, this at once strikes the reader as exceptional. In the περὶ τὰ γνῶθι he follows the tradition of the Greek philosophical dialogue; and his other work, the lectures on the history of Platonism, is quite clearly a professorial course with the usual professorial jokes. In neither do we find the atmosphere of private revelation that one senses in most Gnostic works. Of course the Gnostic influence is there; but I should have called it, on the whole, a marginal influence.

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 vertretenen Porphyrios, Hierokles (der bei Photios cod. 214, 172a 71 schon Ammonios als Vorgänger nennt) und Simplikios. Plotin kennt Alexander von Aphrodisias, den bedeutenden Aristoteleserklärer, aber natürlich auch Aristoteles selber, von dem er vielfach bestimmt ist, in der Lehre von Potenz ($\deltaύναμις$) und Akt — doch kennt er auch eine $\deltaύναμις κατά τὸ ποιεῖν λαμβανομένη$, 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 $\deltaί\prime \deltaλων κράσις$ 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 Juppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est). Freilich deutet Plotin den Satz aus Platons Philebos 30a, der die stoische Auffassung vorausnimmt, weg. Doch ist auch das letzte Wort des Plotin (Vita 2) der stoischen Ausdrucksweise gemäss: $\tauὸ \epsilonν \etaμην θεῖον \alphaνάγειν πρὸς \tauὸ \epsilonν \tauῷ παντὶ θεῖον$.

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: $\piέμπτη ούσια$; VI 7, 37, 4: $\nuόησις νοήσεως$; IV 7, 8⁵: Seele als Entelechie; VI 1-3: Kategorienlehre u. a.

ταχῆ φαίνεται (ό 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 Teileseele. 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 (θεὸς) ἔξω, 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 μακρὸν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διεφισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ περιφύτες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες" so auch Apostelgeschichte 17, 27 ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ δέρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν ... καὶ γε οὐ μακρὸν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γάρ 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 ὅντες καὶ δρῶμεν τὰ γαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ (vorher καὶ ἐν τοῖς διεστηκόσιν ἀπ' ἀλλήλων τοῖς τόποις σώμασιν ἡ δόσις ἄλλου τῇ ἄλλου συγγενής mit poseidonischem Ausdruck); VI 9, 4, 25 οὐ γάρ δὴ ἀπεστιν οὐδενὸς Ἐκεῖνο ... ὥστε ἐναρμόδαι καὶ οἶον ἐφαπτεσθαι καὶ θιγεῖν τῇ ἐν αὐτοῖς δυνάμει συγγενεῖ τῇ 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 ἔξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὅψεως καταλαμβάνεται ... οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λογου, 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 ἐπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε δητὶ καὶ τὴν δύοις φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον 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, παιδεραστῆσαι μετὰ φιλοσοφίας. Im ersten erkennt er die θεωρία ἄνευ πράξεως πολιτικῆς auf Grund der καθαρικαὶ ἀρεταῖ; das stimmt zusammen mit der plotinischen Abwertung der πρᾶξις¹ (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 παιδεραστῆσαι 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, Symposium 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 Mythus 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 $\delta\pi\theta\epsilon\sigma\varsigma$ 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 Gleichnismythus zu reden wäre schwierig. Den «gnostischen» Fall der Seele erkennt er 248c ($\delta\tau\alpha\upsilon\psi\chi\eta$) $\pi\tau\pi\varrho\varrho\varrho\mu\hbar\sigma\eta$ καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέση: vgl. 250a αἱ δεῦρο πεσοῦσαι ($\psi\chi\alpha\iota$), 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, ἔξιστασθαι, δύνη, ὀδίς, 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 ($\sigma\circ\lambda\circ\psi\alpha\lambda\mu\alpha\tau\kappa\tau\alpha\iota\nu\tau\alpha\iota$ καὶ κατακοσμεῖ), so macht daraus Plotin die Aufrichtung 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 Symposium 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 Zweihheit. 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 ἀνευ ἀρετῆς ἀληθινῆς (verstanden allerdings mehr in der Befreiung von Leidenschaften im stoischen Sinne) θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἔστιν.

bedrängenden Welt der *σγκοι* (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, μεθυσθεῖς (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 (*εἰκών, σκιά, ἔχνος*) 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 ὄλη des Obern angesprochen werden III 9, 5, 3; V 1, 3, 24. Einmal wagt Plotin den Ausdruck V 2, 11, 1, 9 τὸ ὑπερπλῆρες Αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ... und der Geist οὗτος 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 cognoscere, Cicero nat. deor. 2, 57). Gott, auch anderer Name für Natur, ist das Schaffende, ποιοῦν oder ratio faciens (Seneca ep. 65, 12 und 2, also λόγος ποιῶν). Die platonische Idee oder das aristotelische ἔννοιαν 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 κινοῦν wird gerade von jeglicher schöpferischer Funktion entbunden. Im schaffenden Demiurgen des Timaios liegt mythische, in der φύσις οὐ μάτην ποιοῦσσα 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 (γεννᾷ, Strabo 810). Die alldurchdringende Gotteskraft wird δύναμις 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 bemerkte, schöpferische Kräfte aus. Da ergibt sich auch, dass das Eine Kraft besitzt, ja Δύναμις 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 letzten genannte Plotinstelle gehört in die Schrift, die grossartig die freie Selbstschöpfung des Höchsten darlegt, vgl. c. 12,

17 und c. 13, 54 Αύτὸν πεποιηκέναι 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 Mythus 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 ἵδεα 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 unsren 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 lebenstrotzenden 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 ζῷων ποικίλων πλήρης καὶ μέχρις οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· V 8, 4, 4 (ἐκεῖ) διαφανῆ πάντα... καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ αὖ δρᾶ ἐν ἄλλῳ πάντα καὶ ἀπειρος ἡ αἰγλη, oder VI, 6, 18, 29 ἐκεῖ ζῶα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα καὶ καθαρά. 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 ἀν τὸ ἐντεῦθεν ῥᾳδίως τὴν ἐκεῖ γῆν πολὺ πρότερον ζῶσαν εἶναι... αὐτογῆν καὶ πρώτως 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 οὖσα 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 verachteten 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) ὅσπερ ἀψυχον οἰκίαν μεγάλην (altstoischer Vergleich)... ἀλλ’ εἴναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν (vgl. II 5, 3, 36) ἀλλο ἀλλως... οὗτος γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἀλλο ἀλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῷ 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 ὄρατὸς 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 ἀταξίᾳ II 9, 5, 13). Der Mensch ist einmal durch die äussere περίστασις, 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): γεννᾶσθαι τῷ ζῷῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίστε 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 (δικην 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 ὄφεξις 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 Blutwallung und Galligkeit.

höhere geistige Sein: τί γάρ ἀν καὶ φοβοῦτο < τὸ > τοιοῦτον ἀδεκτὸν δὲ παντὸς τοῦ ἔξω; ἐκεῖνο τοίνυν φοβεῖσθω, δὲ δύναται παθεῖν (vgl. I 8, 15, 13 ff.). Im Tone ähnlich Marc Aurel 7, 13 τὸ ἡγεμονικὸν (ἡγεμονὸν schon Plato Tim. 41c 7) αὐτὸ ἔαυτῷ οὐκ ἐνοχλεῖ, οἶον λέγω, οὐ φοβεῖ ἔαυτό, οὐ λυπεῖ ἔαυτό. εἰ δέ τις ἄλλος αὐτὸ φοβῆσαι ἢ λυπῆσαι δύναται, ποιείτω ... und 8, 28, 2 οὐδὲν ἔξωθεν ὅδε ἀναβαίνει. Erleuchtend ist auch folgender Vergleich:

Plotin II. 1, 7, 19

τὸ σύμπαν ζῷον ... μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν δὲ ἀνθρωπος δὲ ἀληθής· ἐκεῖνο δὲ τὸ λεοντῶδες (ἢ θυμικόν) καὶ τὸ ποικίλον δὲ λας θηρίον (ἢ ἐπιθυμητικόν). c. 10, 5 διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἥδη (vgl. II 3 [52] 9, 30). θηρίον δὲ ζῷοθὲν τὸ σῶμα· δὲ ἀληθής ἀνθρωπος, δὲ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων ἐν νοήσει.

Seneca ep. 92

8 irrationalis pars animi duas habet partes... illam effrenatam... fortiorem... 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 <प>ars hominis est: ipsa virtus; huic committitur inutilis caro (...ut ait Posidonius). virtus... in lubricum desinit et superioribus eius partibus... animal iners adtexitur.

Klar ist, dass Poseidonios bei Seneca sich auf Plato stützte. Aus Plato Staat 588c ff. stammt die Seeleneinteilung, das ποικίλον θηρίον — λέων (λεοντῶδες 590a 9) — ἀνθρωπος· 588e 5 τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὑωχεῖν. 588c Σκύλλα (neben Χίμαιρα und Κέρβερος). 589d 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 zusammen gesetzten 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. ἀφελε 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 βίζης τῆς σαρκός (caro) ἀναβλαστάνει 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 alsgleich schliesst die poseidonische Psychophysiologie an: ταῖς παθη τικαῖς ὄρμαις τὸ σῶμα συμπαθοῦν καὶ συγκινούμενον (die Ausdrücke in verwandter Erörterung Marc Aurel 5, 26, 1 f.)¹ darauf über die nichtaffektive Haltung des Philosophen wie ἐλέγχουσιν ὁχρότητες, ἐρυθήματα, τρόμοι, πηδήσεις καρδίας bei Plotin I 1, 5, 18 und Galen 370, 3 ff.

¹ Nachher über die αἰσθησις 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 (ἀχρίασις etc.) περὶ τὴν ἄλλην σύστασιν ἔστι γινόμενα. c. 4, 24 ἡ ταραχὴ περὶ τὸ σῶμα γινομένη δὲ τρόμος ... καὶ τὸ ὀχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν (an Sappho 2, 9 ff. D. ist gedacht). Poseidonisch ist auch IV 4, 28, 29 ταῖς σωματικαῖς διαθέσειν ἔπειται τὸ τῆς ὁργῆς πρόχειρον (dann über die körperlichen Mischungen), vgl. Galen 442, 11 in Fortsetzung des obgenannten Poseidonios-Zitates κατὰ τὰς χώρας ... διενηγόντες τοῖς θεσιν τοὺς ἀνθρώπους εἰς δειλίαν ... (vgl. Plotin III 1, 5, 12 ff.) ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἐπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος. Ähnliche Sätze bei Galen σωμ. κρασ 41, 17; 79, 2 ff. M. (vorher 78, 1 Poseidonios genannt); Nemesios 323 δταν οὖν ψυχὴ κράσει σώματος ἐνδοῦσα ἐπιθυμίας ἢ θυμοῖς ἔστηται ἐκδῷ καὶ ἀπὸ τῶν τυχηρῶν καταπιεσθῇ ἢ χαυνωθῇ οἷον πενίας ἢ πλούτου, ἑκούσιον κακὸν ὑφίσταται ... ἐφ' ἡμῖν γάρ 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 τι 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 δὲ ἀμαρτεῖν διδούς (I 1, 12, 8) συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον

$\pi\acute{a}\theta\eta$, 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 εἰδους. 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 ἴοντας, da zeigt sich die Formulierung von zeitgenössischen gnostischen Gedanken mitbestimmt: zwei Seelen nahmen die Gnostiker an (vgl. Entretiens 3, 73.87 f.), auch Numenios 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 exalterter 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' ἀντεῖθεμεν ἄλλην ψυχὴν πρὸς ταῦτα καὶ μάλιστα τῇ ἀντιστάσει δεινούμενην 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 ἐτέραν 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 ἀντεῖθεμεν 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. I, 79, 1 definiert, als δύναμις κινητική, Doxogr. 322; Plotin sagt III 1 [3] 2, 19 διὰ πάντων φοιτήσασα αἵτια... κινοῦσα... καὶ ποιοῦσα, vgl. Simplikios in enh. 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 tiefsinngigen 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 Mühll, 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 I, 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 γεγόναμεν 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 ζῷον ἐν πάντα τὰ ζῷα 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 ζῷον ἐν καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς τῶν καθ' ἔκαστα ὄνυξ 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. Ebendorf 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' ἀν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὅστε ἀν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος ἀνώτερον οὐ 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 — Schwyzler 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 ἴδιωτικῶς 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 ($\tauὸ ποιόν$, dem Willen eines Jeden anheimgestellt 904c) und der Einordnung ins Weltganze ($\deltaίκη$) 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 — $\piρόνοια$ -Zeus der $\varepsilonιμαρμένη$ gleichgesetzt (Kleanthes bei Epictet enh. 53) oder der $\varphiύσις$ und $\varepsilonιμαρμένη$ 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 $\varepsilonιμαρμένη$ ist III 3, 5, 15.24 auch erst Folgeerscheinung der $\piρόνοια$. Die stoische $\varepsilonιμαρμένη$ 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 $\lambdaόγος$: die Weltordnung ist $\lambdaόγος$ aber auch die einzelne Seele ist ein Teil davon II 3, 12, 10, und auch die Materie hat den $\lambdaόγος$ zum Grunde III 2, 15, 13: $\grave{ἀ}ρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος καὶ τὰ γινόμενα κατ’ αὐτὸν καὶ συνταττόμενα$: alles Geschehende ist vom $\lambdaόγος$ bestimmt. Gewiss $\chiείρω τὰ ἐφεξῆς$, II 3, 16, 2, o $\lambda\sigma$ ον $\grave{ἀ}νδρες$ $\grave{ἄ}λλοι πάλαι, νῦν δ’ $\grave{ἄ}λλοι$$, 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 ($εἰς ἀεὶ ἄποιξ μηχανησαμένη$ (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 Weltdramas 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 ἐνός τινος δρμηθέντα πάντα εἰς ἐν συνέρχεται φύσεως ἀνάγκη, ὅστε καὶ διάφορα ἐκφύντα καὶ ἐναντία γενόμενα τῷ ἐξ ἐνὸς εῖναι συνέλκεται δμως εἰς σύνταξιν μίαν¹.

Bezeichnend III 3, 2, 5 ff. die *σύμπνοια* von Strategen 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 "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 inversément, 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 $\delta\alpha\mu\omega\nu$ 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. Schwyzer: Herr Theiler hatte die Freundlichkeit, für die Ähnlichkeiten zwischen Poseidonius 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 parallelī*, nicht um *fontes*. Bei einer Stelle kann man dies, so scheint mir, noch eindeutig nachweisen. Die Ausdrücke $\lambda\varepsilon\sigma\tau\tilde{\omega}\delta\epsilon\varsigma$ und $\pi\sigma\kappa\tau\lambda\varsigma\lambda\varsigma\theta\eta\rho\sigma\lambda\varsigma$, 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 $\varphi\eta\sigma\iota\upsilon$ gewiss ein wörtliches Zitat eingeführt; aber hier Poseidonios einzusetzen, scheint mir verwegener. Epikur ist der Letzte, den Plotin namentlich erwähnt (II 9, 15, 8). Das Wörtchen $\varphi\eta\sigma\iota\upsilon$ 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 οἶον λέγει Πλάτων τὸν εἰσώ ἀνθρωπὸν herauszubringen, nämlich *Resp.* 589a δὲ ἐντὸς ἀνθρωπος. 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 λανθάνοντα 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 λανθάνοντα 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’ οὔτως dazu aufforderte, noch schärfer gegen diesen Gegner vorzugehen. Nun hat wohl niemand den Griechen ihren παιδικὸς ἔρως mehr übergenommen 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 ἵερῷ τινι καὶ θεῖῳ 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.* 11, 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 $\piοιητής$ 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 $\piερὶ προνοίας$ 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 $\piάθη$ — 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 $\piρόσωπον$ 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 $\epsilon\piέκεινα τῆς οὐσίας$ 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 φησί 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 ἐπει καὶ τὴν κακίαν αὐτὴν ἔχειν πολλὰ χρήσιμα καὶ πολλῶν ποιητικὴν καλῶν οὖν 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 Stoia, 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 smania 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 vivon 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 VI 1 [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 $\lambda\delta\gamma\sigma$ in den beiden zusammengehörigen Schriften III 2-3 [47-48] in einem besondern Sinne verwendet wird? Sonst spricht Plotin allenfalls von den stoischen $\lambda\delta\gamma\sigma$ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omega\acute{\iota}$, hier aber bezeichnet $\lambda\delta\gamma\sigma$ etwa den Weltplan. Er kann mit dem $\nu\ddot{\imath}\zeta$ 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 $\mu\acute{e}\gamma\alpha\zeta$ $\eta\gamma\epsilon\mu\acute{a}\omega$ des platonischen *Paidros* 246e gleichgesetzt wird, hilft uns nicht weiter. Denn dieser $\lambda\delta\gamma\sigma$ 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 Münchener 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 $\nu\ddot{\imath}\zeta$ »; es gibt, wenn ich mich nicht sehr täusche, sogar eine Stelle mit dem Sinn «der $\nu\ddot{\imath}\zeta$ ist der Logos des $\mathfrak{e}\nu$ » (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

Schwyzer sagt andererseits richtig, dass in der Providentiaschrift der Logos auch als die räsonnable 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 Clemens, 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 Excerpt-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 φησίν eingeleiteten Satzes ergebnislos bleiben. Dabei hat Plotin jenes φησίν 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 rekonstruiren; 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 φησίν eine Stelle meinte, die in einem solchen Sammelzusammenhang Plato erweiterte, ergänzte, ohne Plato selber zu sein. Jedenfalls findet sich das φησίν-

Zitat nicht bei Plato, und es kann auch nicht eine vage Reminiszenz 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 θέξις 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 θέξις gesteigert und spiritualisiert und zusammen mit andern auf spätere Mystiker wirkenden Ausdrücken vor kommt.

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 Αγαθόν 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.

III

PIERRE HADOT

Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin

ETRE, VIE, PENSÉE CHEZ PLOTIN ET AVANT PLOTIN

POUR le néoplatonisme postérieur à Plotin, la triade de l'être, de la vie et de la pensée représente à la fois une interprétation de la structure de l'être en soi et une explication de la constitution des êtres particuliers. L'être est conçu comme un acte d'autoposition en trois moments: simple position de soi, puis sortie de soi, enfin retour à soi. Mais cette position de soi, c'est l'acte d'être non encore déployé, cette sortie de soi, c'est l'acte de vivre, ce retour à soi, c'est l'acte de se penser; ainsi, l'acte d'être est triple et un, chaque acte plus particulier contenant les autres. Quant aux êtres dérivés de l'être premier, de la vie première, de la pensée première, ils participent plus ou moins de ces trois caractères, suivant leur nature propre.

Dans son beau commentaire sur les *Eléments de Théologie* de Proclus, M. Dodds¹ a fait remarquer que l'on pouvait déceler déjà chez Plotin une tendance à distinguer au sein du voūç, au sein de la seconde hypostase, la triade de l'être, de la vie et de la pensée. M. Dodds a énuméré les principaux motifs de cette distinction, notamment l'influence très importante du *Sophiste* (248 e) de Platon.

Cette tendance de la pensée plotinienne mérite d'autant plus d'être étudiée pour elle-même que l'abondance et le caractère des passages où on la trouve laissent bien supposer que cette doctrine n'a pas été élaborée par Plotin lui-même, mais qu'il l'a reçue, tout en l'assimilant avec son originalité si particulière. Il peut être intéressant de constater cette continuité des schémas philosophiques scolaires au sein de la transformation radicale de la pensée philosophique provoquée par Plotin.

¹ E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, pp. 252-253.

posséderait véritablement, comme si l'on croyait qu'elles doivent n'être qu'aux degrés inférieurs et postérieurs de la réalité...), si tel est bien l'être, il ne doit être ni un corps ni le substrat des corps. »¹. Ici apparaît nettement la liaison entre la doctrine de la substantialité de l'incorporel héritée de Numénios et la *définition* de l'être comme vie et comme intelligence héritée du *Sophiste*. Il est très caractéristique que Plotin ne retienne, pour la définition de l'être, que la vie et l'intelligence parmi tous les caractères que Platon, *Sophiste* 248 e, énumère: le mouvement, la vie, l'intelligence, l'âme. Il est difficile de ne pas reconnaître que Plotin, recevant la doctrine de la substantialité de l'incorporel, reçoit en même temps une définition, déjà classique, de l'être comme vie et comme intelligence.

On retrouve le même groupement d'idées dans un autre traité de la seconde période, *Que les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence*: pour les Stoïciens, l'intelligence, la vérité sont des êtres, c'est-à-dire sont corporels; au contraire, les intelligibles, les objets de pensée, les énoncés, ne sont que des incorporels et n'existent pas vraiment. Plotin va donc montrer, contre eux, que ces incorporels que sont les intelligibles existent réellement et absolument. Pour affirmer cette réalité, Plotin recourt une fois de plus à la définition de la réalité comme vie et comme intelligence: « Ou bien les intelligibles sont privés de sentiment, de vie et d'intelligence ($\alpha\omega\alpha\sigma\theta\eta\tau\alpha \kappa\alpha\iota \lambda\mu\omega\rho\alpha \zeta\omega\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \nu\ddot{\upsilon}$), ou bien ils possèdent l'intelligence. S'ils possèdent l'intelligence, il y a à la fois en eux les deux choses, la vérité et la première Intelligence; et nous aurons à chercher quelle est ici la manière d'être de cette vérité, de cet intelligible et de cette intelligence: consistent-ils en une même chose et sont-ils à la fois ?... Mais s'ils sont privés d'intelligence et de vie, pourquoi dire: ils sont des êtres ? »².

¹ III 6 (26), 6, 10-32. ² V 5 (32), 1, 32-38.

Comme le texte précédent le montre assez nettement, en cette seconde période de l'activité littéraire de Plotin, la définition de l'être comme vie et comme intelligence tend à devenir une définition de la vie de l'intelligence elle-même, une description de l'activité intellectuelle première. C'est dans le second traité *Sur les Genres de l'Etre*¹ que l'exégèse plotinienne du *Sophiste* se révèle comme la plus originale. Par une méthode d'analyse réflexive², très neuve, Plotin découvre que l'âme est une essence vivante et pensante, qui cherche à se contempler³, et remontant de l'âme à l'intelligence, il conçoit celle-ci comme l'essence vivante et pensante par excellence. Les genres de l'être du *Sophiste* (254-255): être, mouvement, repos, identité et altérité, apparaissent comme les différents aspects sous lesquels notre intelligence morcelante saisit la vie unique de l'intelligence⁴. Mais c'est bien parce que la réalité intelligible est douée de vie et de pensée que cette multiplicité de points de vue est possible: « Quiconque a vu, d'ensemble, cette puissance à multiples faces, écrit Plotin dans le traité *Sur l'Éternité et le Temps*, contemporain du précédent, l'appelle *substance*, en tant qu'elle est comme un sujet, *mouvement* en tant qu'il voit la *vie* en elle, *repos* en tant qu'elle reste absolument dans le même état, *altérité* et aussi *identité* en tant que toutes ces choses forment ensemble une seule unité. Puis, inversement, il réunit tout cela en une unité, en sorte que l'ensemble soit une *vie* unique; il rassemble l'altérité, l'infinité de l'acte, l'identité sans différence, la *pensée* ou la *vie* qui ne vont pas d'un objet à un autre, en un mot, il considère ce qui reste toujours identique et sans interruption, et voyant tout cela, il voit l'éternité, cette *vie* qui demeure toujours identique, toujours présente, possédant la totalité. »⁵. L'unité de l'être, de la vie et de

¹ VI 2(43), 6, 1-8, 48. ² Cf. E. BRÉHIER, Plotin, *Ennéades*, t. VI, Paris, 1936, p. 37. ³ VI 2 (43), 6, 16: οἶον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἔκυρτὸ πολλά. ⁴ VI 2 (43), 7, 1-8, 48. ⁵ III 7 (45), 3, 11-17.

Comme l'a souligné M. Dodds¹, c'est en premier lieu dans l'exégèse du *Sophiste* 248 e que l'on peut reconnaître la présence de la triade être-vie-pensée chez Plotin. On se souvient de ce fameux passage de Platon où celui-ci, reconnaissant que l'être, pour être connu, doit pâtir, donc être en mouvement, n'hésite pas à conclure que l'être n'exclut ni la vie, ni la pensée, ni le mouvement: « Eh quoi, nous laisserons-nous aisément convaincre que ce qui est complètement l'être dans sa totale plénitude et dans son achèvement puisse être sans posséder une intelligence, et possède une intelligence sans avoir la vie, que possédant la vie, il ne puisse avoir une âme... ? »². Mais, alors que Platon défendait la vitalité de l'être contre des idéalistes³ revendiquant l'immobilité totale de l'être, c'est contre le matérialisme stoïcien que Plotin, dans ses premiers traités surtout, utilise cette formule platonicienne. Définissant la nature divine ou la nature de l'intelligence⁴, il reproduit une argumentation traditionnelle dans l'école platonicienne, dont Numénios⁵, par sa doctrine de l'incorporel, semble le meilleur témoin avant Plotin. « L'être, écrit Plotin⁶, n'est pas un cadavre, comme de la pierre ou du bois, mais il doit être vivant, jouir d'une vie pure, pour autant qu'il subsiste seul et de lui-même. » Ou encore cette formule⁷ analogue: « L'être n'est pas un cadavre, car il a la vie et l'intelligence. » L'expression

¹ *Ibid.* ² J'utilise ici la paraphrase de L. ROBIN, dans *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, p. 107, parce qu'elle me semble insister avec force et clarté sur le sens qu'il faut donner à τὸ παντελῶς ὄν. ³ Cf. L. ROBIN, *ibid.*, p. 107. ⁴ Plotin, *Enn.* IV 7 (2), 9, 1: ἡ δὲ ἐτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι; IV 7 (2), 10, 1: τῇ θειοτέρᾳ φύσει; V 9 (5), 3, 1: ἐπισκεπτέον δὲ ταῦτην τὴν νοῦ φύσιν. ⁵ Cf. p. 109, note 2. ⁶ *Enn.* IV 7 (2), 9, 23: τοῦτο τοῖνυν τὸ ὄν πρώτως καὶ ἀεὶ ὄν οὐχὶ νεκρόν, ὥσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ ζωὴ καθαρὴ κεχρῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένη μόνον. J'ai utilisé généralement les traductions d'E. Bréhier, me réservant le droit de les modifier légèrement, en certains cas. ⁷ *Enn.* V 4 (7), 2, 44: Τὸ γάρ ὄν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν. VI 9 (9) 2, 24: ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν οὐ· γάρ δὴ νεκρόν.

où νέκρον, qui revient trois fois, montre bien qu'il s'agit d'une polémique antistoïcienne. Plus tard, Plotin, dans le premier traité *Sur les Genres de l'Etre*¹, reprochera à la doctrine stoïcienne de prendre, pour premier principe, ce qui est privé de vie et d'intelligence, c'est-à-dire la matière. Numénius affirmait contre les stoïciens que l'être doit être incorporel et que les corps ne sont que des cadavres².

Cette utilisation du *Sophiste* dans la polémique anti-stoïcienne continue d'ailleurs dans les traités de la seconde période de l'activité littéraire de Plotin. Le passage le plus caractéristique à ce sujet se trouve dans le traité *Sur l'Inaccessibilité des Incorporels* où, pour arriver à la conclusion: l'être n'est ni un corps, ni le substrat des corps, Plotin reprend les expressions du *Sophiste*, décrivant comme doué de vie et d'intelligence l'être qui est complètement être: « L'être qui mérite véritablement le nom d'être, c'est l'être réel, c'est à-dire, ce qui est l'être d'une manière totale³, ce à quoi il ne manque rien de l'être (τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντη ἐστὶν ὅν τοῦτο δὲ, φὴ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἰναι) ... Si nous avons raison, il s'ensuit nécessairement que l'être est en vie et qu'il vit d'une *vie parfaite*... Cet être est *intelligence* et sagesse universelle (τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις) ... Si donc nous définissons l'être par ces caractères (et il le faut bien; sans quoi l'*intelligence* et la *vie* ne viendraient pas de l'être; elles s'adjoindraient à l'être et proviendraient du non-être; l'être ne posséderait ni vie ni intelligence; le non-être les

¹ VI 1 (42), 27, 1-4: « Il aurait fallu d'ailleurs, si l'on maintient le principe de toutes choses dans un rang honorable, ne pas prendre pour principe, ce qui est sans forme, passif, *privé de vie et d'intelligence* (τὸ ζωῆς ἄμοιρον καὶ ἀνόητον) obscur et indéfini ! Et c'est à cela qu'on donne l'attribut de substance ! » ² Numénius, fr. 15, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 10, 7; Mras, p. 27, 7: Que personne ne me trouve ridicule si j'ose dire que le nom propre de l'incorporel, c'est l'essence, c'est l'être (οὐσίαν καὶ ὅν); fr. 13, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XV 17, 6; p. 382, 10 Mras: τὰ σώματά ἔστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρά. ³ On remarquera cette formule qui éclaire la manière dont Plotin comprenait le παντελῶς ὅν.

la pensée procure à l'intelligence l'unité du mouvement et du repos, de l'identité et de l'altérité qui constitue l'éternité.

Ainsi, menée jusqu'à l'affirmation de l'éternité et de l'autonomie de la vie intellectuelle, l'exégèse du *Sophiste* rejoint une autre tradition, issue celle-là du livre XII de la *Méta-physique* d'Aristote. Aristote avait affirmé avec force le caractère vivant de son Intellect suprême: « La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même; cet acte subsiste en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu, un Vivant éternel parfait. »¹.

Plotin fait souvent allusion à la vie parfaite de l'intelligence en des termes aristotéliciens, en des termes qui évoquent ce passage de la *Méta-physique* d'Aristote. Par exemple, dans le traité *Sur le Bien ou sur l'Un*: « La vie de là-bas, c'est l'acte de l'intelligence »². De même, cette formule du traité *Sur ce qui est en Puissance et en Acte*: « Si l'on dit avec raison que cette nature est sans sommeil, qu'elle est une vie et la vie parfaite, c'est là-bas qu'on trouve les plus beaux des actes »³, rappelle doublement le livre XII de la *Méta-physique* d'Aristote: on y retrouve la ζωὴ ἀριστη⁴ qui, pour Aristote, définit l'activité de l'intelligence; d'autre part, la nature sans sommeil rappelle aussi bien l'expression de ce même livre XII de la *Méta-physique*⁵: « Elle serait comme celui qui dort (si elle ne pensait pas) » que celle de l'*Ethique à Nicomaque*⁶: « Les dieux ne sont pas plongés dans le sommeil comme Endymion. »

¹ *Metaphys.* XII 7; 1072b 27, notamment: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ VI 9 (9), 9, 17: τὸ δὲ ἔκεῖ ζῆν, ἐνέργεια μὲν νοῦ. ³ II 5 (25), 3, 36: εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ἔκεινη ἡ φύσις ἀγρυπνος εἶναι καὶ ζωὴ καὶ ζωὴ ἀριστη, αἱ καλλισται ἀν εἰεν ἔκει ἐνέργειαι. ⁴ *Metaphys.* XII. 7; 1072b 28.

⁵ *Metaphys.* XII 9; 1074b 17: ἔχει δύσπερ ἀν εἰ δ καθεύδων ⁶ *Eth. Nicom.* X 8; 1178b 20, dans un contexte où il s'agit également de l'acte de l'intelligence. Veille et acte sont réunis chez Aristote, cf. *Metaphys.* XII 7; 1072b 17 comme chez Plotin, *Enn.* VI 8 (39), 16, 32.

Tout à l'heure, quand Plotin s'inspirait du *Sophiste*, la vie apparaissait plutôt comme acte de l'être. Maintenant, sous l'influence d'Aristote, elle s'identifie à l'intellection, elle devient l'acte de l'intelligence.

Il y a donc tout un aspect aristotélicien de la doctrine qui lie indissolublement être, vie et pensée. Si l'être est une vie, comme le veut Platon, la pensée est aussi une vie, comme le veut Aristote. Plotin semble conscient de cette rencontre entre le *Sophiste* 248 e et le livre XII de la *Méta-physique* d'Aristote. Cette rencontre est le résultat d'un double mouvement, l'un qui part de l'être intelligible, pour reconnaître en lui la *vie* et la *pensée*, l'autre qui part de la pensée, pour reconnaître que, pensée de soi, elle *est* et elle *vit*. On trouve un exemple de ce double mouvement dans le traité *Sur les Hypostases qui connaissent*: « Certes l'intelligible n'est point un être en puissance et sans *vie*, à qui du moins n'appartiendraient qu'une vie et qu'une pensée empruntées, comme s'il était une pierre ou une chose inerte et inanimée; non, l'intelligible, c'est la substance première. Donc il est un *acte*. Or le premier des actes et le plus beau, c'est l'acte d'*intelligence*¹. » Cela représente le mouvement qui va de l'être à la pensée, en passant par la vie; maintenant, le mouvement inverse, de la pensée à l'être, en passant par l'acte, c'est-à-dire par la vie: « Car cette intelligence n'est pas en puissance, et elle n'est pas différente de l'acte intellectuel. Si donc elle est un acte et si sa substance est son acte, elle ne fait qu'une seule et même chose avec son acte. Or l'être ou l'intelligible était identique à l'acte. Donc tous ces termes, intelligence, acte intellectuel, intelligible ne font qu'un² ». Conclusion qui nous ramène à Aristote: « Si donc l'acte de l'intelligence est l'intelligible et si l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera elle-même³ ».

¹ V 3 (49), 5, 33-37. ² V 3 (49), 5, 39-43. ³ V 3 (49), 5, 43-44.

Rapport plus net encore entre le *Sophiste* et la *Métaphysique* : Platon et Aristote emploient tous deux le mot σέμυνον.¹ On peut même légitimement se demander si, chez Aristote, il n'y a pas là un souvenir de Platon. Alors que Platon avait dit: « Est-ce que l'être, *vénérable* et sacré, sans intelligence, se tient immobile ? » Aristote précise: « Ou bien l'intelligence ne pense rien: qu'a-t-elle alors de *vénérable* ? Elle est comme celui qui dort. Ou bien elle pense ? » Alors que Platon se contentait de dire que l'être « *vénérable* et sacré », tel que le conçoit Parménide, est inconnaissable, Aristote, pour sa part, refuse d'appeler *vénérable* et sacré, un être sans vie et sans intelligence.

Nous retrouvons chez Plotin l'écho de cette formule aristotélicienne: « Si l'Un n'est pas intelligent, il n'aura même pas la connaissance de lui-même; et alors qu'a-t-il de *vénérable* ? »². Se faisant ici l'objection aristotélicienne, Plotin y répondra plus tard, dans le traité *Sur l'Origine des Idées*, en pensant toujours à Aristote: « Ceux qui douent le Bien de pensée (= Aristote), n'ayant pas trouvé d'objet plus précieux que la pensée, lui donnent seulement la pensée de lui-même. Comme si le fait de penser le rendait plus *vénérable* ! Comme si la pensée de soi le rendait supérieur à ce qu'il est par lui-même ! Comme si ce n'était pas lui qui rend la pensée *vénérable* ! Qu'est-ce qui fait son prix, sa pensée de soi ou lui-même ? »³. Au caractère *vénérable* de l'Intelligence aristotélicienne, Plotin superpose le caractère *vénérable* de l'Un, acceptant ainsi l'effrayante hypothèse, δεινὸς λόγος, qui faisait reculer Platon dans le *Sophiste*: « Quoi, il ne connaîtra ni lui-même, ni les autres choses ! » — Non, répond Plotin, dans ce même traité *Sur l'Origine des Idées*, non, il se tiendra

¹ *Sophiste* 249a: σεμνὸν καὶ ἀγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; *Metaphys.* XII 9; 1074b 18: εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἀν εἰη τὸ σεμνόν;

² III 8 (30), 9, 15-16: νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἐκαυτό· ὥστε τί σεμνόν. ³ VI 7 (38), 37, 1-7, notamment la fin: οὐκ αὐτοῦ σεμνύνοντος τὴν νόησιν.

immobile et vénérable. C'est de l'*être* que Platon disait qu'il *pensera*; mais l'*être* ne restera pas *immobile et vénérable*. C'est que l'*être* pense; mais c'est ce qui ne pense pas qui reste *immobile et vénérable*. Ces mots « rester immobile » désignent une idée que l'on ne peut traduire autrement; mais il est bien d'opinion que ce qui dépasse la pensée est plus *vénérable* que la pensée, et seul réellement *vénérable*¹. » Cette exégèse du *Sophiste* n'exclut pas le souvenir et même l'acceptation de la formule aristotélicienne, transformée d'ailleurs, puisque Plotin considère comme *vénérable* l'*être* doué de vie et d'intelligence: « Qu'aurait l'intelligence de *vénérable*, écrit Plotin, dans le même traité *Sur l'Origine des Idées*, s'il n'y avait en elle aucune différence, si nulle altérité ne l'éveillait à la *vie*, l'intelligence ne serait pas un *acte*! »². Et dans le traité *Que les Intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intelligence*³, on retrouve la même conception: « Il faut attribuer tous les intelligibles à l'intelligence véritable... La vérité sera alors en elle... ainsi elle *vivra* et elle *pensera*. C'est tout cela qui doit être en cette nature bienheureuse. Où chercher ailleurs ce qui est précieux et *vénérable* » (*τὸ τίμιον καὶ σεμνόν*). Ici la liaison entre être, vie, pensée exprime la présence de la vérité, de la réalité, au sein de l'intelligence; elle s'inscrit donc finalement dans la tradition de la conception aristotélicienne de l'intelligence comme pensée de la pensée.

Mais on sait que si Plotin refuse de faire de l'intelligence aristotélicienne la première hypostase, c'est à cause de la multiplicité qu'implique l'acte d'intelligence. S'il y a chez Plotin, jusqu'à un certain point, identification entre le *παντελῶς ὄν* de Platon et le *voūς* d'Aristote, il y a aussi chez lui revendication en faveur d'un au-delà de la multiplicité impliquée par l'un comme par l'autre. L'*être*, justement parce qu'il est vie et pensée, implique multiplicité. Plotin y revient souvent: « Cet être universel possède la *vie* et l'*intel-*

¹ VI 7 (38), 39, 19-20: σεμνὸν ἐστήξεται. VI 7 (38), 39, 28-33. ² VI 7 (38), 13, 10-12: τι τὸ σεμνόν. ³ V 5 (32), 2, 9-13.

ligence, puisqu'il n'est pas une chose morte; il est donc multiple¹. » « Donc, en ce qui est, il y a, à la fois *pensée*, *vie* et *être*. S'il est être, il est pensée et s'il est pensée, il est être; la pensée est inséparable de l'être. Donc penser, c'est être multiple et non pas un². »

Par opposition à cette multiplicité interne de l'Intelligence, constituée par la triplicité de l'acte d'être, de vivre, de penser, l'unité de la première hypostase apparaît comme la source de l'être, de la vie et de la pensée. On trouve des expressions de cette doctrine depuis les premiers traités de Plotin jusqu'aux tout derniers, et la constance de ces formules qui, parfois, font allusion très nettement au *Sophiste* 248 e, nous fournit une preuve supplémentaire de l'existence d'une exégèse traditionnelle de ce passage de Platon, allant dans le sens de la définition de l'être plénier, comme être, vie, pensée. Dès le premier traité de Plotin, *Sur le Beau*, nous lisons: « Jusqu'à ce qu'on voie seul à seul... l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée; car il est cause de la *vie*, de l'*intelligence* et de l'*être*³. » Et dans un traité de la seconde période: « Il est la puissance productive de la vie sage et intellectuelle; de lui viennent la *vie* et l'*intelligence*, puisqu'il est le principe de l'essence et de l'*être*; et il l'est parce qu'il est un⁴. » Et dans le grand traité *Sur l'Origine des Idées*: « Que produit donc un tel principe? — Il a produit l'*intelligence*; il a produit la *vie*, et par l'*intelligence*, les âmes et tous les êtres qui participent à la raison et à la *vie*. Source et principe de tous ces êtres, qui pourrait dire à quel point il est un bien? — Mais maintenant que fait-il? — Maintenant? Il conserve ces êtres; il fait *penser* les êtres intelligents, en leur inspirant l'*intelligence*; il fait *vivre* les vivants, en leur infusant la *vie*; et il fait au moins *exister* les êtres qui ne sont pas capables

¹ VI 9 (9), 2, 24-25. ² V 6 (24), 6, 20-24. ³ I 6 (1), 7, 9-12.

⁴ V 5 (32), 10, 12-14: ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος δύναμις ὁν, ἀφ' οὗ ζωὴ καὶ νοῦς, ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἔν.

de vivre¹. » Ici, être, vie, penser apparaissent nettement comme les trois formes de l'existence, l'existence plénière et totale n'étant obtenue que par la possession simultanée des trois. Mais cette existence plénière n'est réalisée que dans la seconde hypostase: « Le Bien doit être supérieur à la *vie* et à l'*intelligence*; ainsi, la seconde hypostase convertira vers Lui la *vie* qui est en elle, cette vie qui est une image de ce qui est dans le Bien et qui la fait vivre; elle convertira vers lui l'*intelligence* qui est en elle, cette intelligence, qui est une image de ce qui est dans le Bien, quel qu'il puisse être². » Plus proches de la lettre du *Sophiste*, mais témoins de la même tradition sont les textes suivants: « Dans cette danse, on contemple la source de la *vie*, la source de l'*intelligence*, le principe de l'*être*, la cause du bien, la racine de l'*âme*³. » Ou encore, dans un des tout derniers traités: « De lui viennent l'*intelligence* et l'*être*, l'*âme* et la *vie*, l'activité intellectuelle qu'il donne aux choses⁴. »

Si l'ensemble des textes examinés jusqu'ici s'inscrit nettement dans une tradition issue du *Sophiste* de Platon, le traité *Sur les Nombres* nous met en présence d'une autre tradition et d'une autre conception des rapports entre l'*être*, la *vie* et la pensée. Sans doute, la plénitude de la réalité implique toujours, pour Plotin, ces trois formes. Mais, sous l'influence de l'exégèse de *Timée* 39 e, elles se hiérarchisent dans un ordre différent de tout ce que nous avons vu précédemment.

L'exégèse de *Timée* 39 e est un des points sur lesquels l'évolution de la pensée de Plotin est la plus sensible. On connaît le texte de Platon: « L'*intelligence* voit les Idées qui sont dans le vivant en soi⁵. » Sous l'influence de Numénios, comme l'a montré M. Dodds⁶, Plotin commence par consi-

¹ VI 7 (38), 23, 18-24. ² V 3 (49), 16, 38-42, et la suite V 3 (49), 17, 1-3: τί οὖν ἔστι κρείττον ζωῆς ἐμφρονεστάτου... καὶ νοῦ πάντα ἔχοντος καὶ ζωῆς πάσης καὶ νοῦ πάντος; ³ VI 9 (9), 9, 1. ⁴ I 8 (51), 2, 5-7: δούς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦ ἐνέργειαν.

⁵ *Timée* 39e: ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ δὲ ἔστιν ζῶον, ... καθορᾶ.

⁶ Cf. plus haut, p. 1 sq.

dérer le vivant en soi, comme l'intelligible, en quelque sorte antérieur à l'intelligence, comme l'intelligence en repos peut être antérieur à l'intelligence en acte. Dans le traité *Sur les Gnostiques*, il rejettéra cette première interprétation¹.

Dans le traité *Sur les Nombres*, ce même texte de Platon sert à introduire une triplicité de plan au sein de l'intelligence, et cette fois le vivant en soi prend la dernière place. Il s'agit de savoir où se trouve le nombre primitif. Dans la nature intelligible et une où il se trouve nécessairement, il y a des degrés: « S'il faut placer au premier rang l'être premier, puis l'intelligence et enfin le vivant qui, semble-t-il, contient tous les vivants, si donc l'intelligence est au deuxième rang, puisqu'elle est l'acte de l'essence, le nombre ne correspond pas au vivant; avant l'animal, il y a une chose et même deux; il ne correspond pas non plus à l'intelligence; avant elle, il y a l'essence qui est à la fois une et multiple². » Considérée du point de vue du nombre, cette hiérarchie s'établit de haut en bas, de la manière suivante: « L'être serait-il le nombre à l'état d'union, les êtres, le nombre à l'état de développement, l'intelligence, le nombre dans son mouvement interne, le vivant en soi, le nombre qui comprend tout? »³. Du point de vue du nombre, le vivant en soi, idée de tous les vivants particuliers, représente une multiplicité plus divisée que l'être ou l'intelligence⁴. C'est ce qui explique sa place dans la hiérarchie. Mais, dans ce traité même où il situe le vivant en soi à la dernière place de la triade, Plotin ne renie pas sa présentation habituelle, et plus qu'ailleurs, insiste sur sa conception triadique de l'être, sur la structure triadique de toute existence: « Disons que l'être total, l'être véritable, celui qui est là-bas est être, intelligence et vivant parfait⁵. » « Contemplez cette essence qui pénètre en tous les êtres de là-bas, qui leur donne cette vie immobile et incapable

¹ II 9 (33), 6, 14 sq. ² VI 6 (34), 8, 17-22. ³ VI 6 (34), 9, 29-31.

⁴ VI 6 (34), 17, 28: πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν τῷ δύντι, διεκρίθη δὲ ξτοι ἐν τῷ ζῷῳ η πρὸ τοῦ ζῷου. ⁵ VI 6 (34), 15, 1-3.

de changer, ainsi que l'*intelligence*, la sagesse et la science... Près de l'*être*, réside la *vie*, réside l'*intelligence* et les êtres y sont immuables dans l'éternité¹. » Et, en une formule qui résume admirablement toute la doctrine: « Ce monde-ci ne veut la *vie* et la *sagesse* qu'afin d'*être*². »

Ainsi l'exégèse du *Timée* 39 e rejoint finalement celle du *Sophiste* 248 e, dans la description de la plénitude de l'*être*, dans la contemplation du monde intelligible: « Que l'on voie là-bas tous les intelligibles qui ont en ce modèle l'éternité, la *connaissance* interne d'eux-mêmes et la *vie*; que l'on voie la pure intelligence qui est leur chef, et la prodigieuse *sagesse* et la *vie*, la véritable *vie* sous le règne de Cronos, du Dieu qui est satié et intelligence³. » « L'intelligence ou être constitue le monde véritable ou premier... il réunit en une unité indivisible toute *vie* et toute *intelligence*, si bien que cette unité fait de chaque partie un tout⁴. » La présence totale de l'*être* implique l'indivisibilité de la triade qui le constitue: « Divisera-t-on sa *vie*?... Divisera-t-on son *intelligence*?... Divisera-t-on son *être*? »⁵. Ainsi, pour Plotin, la plénitude de l'*être* ne peut se concevoir autrement que comme l'unité multiple de l'*être*, de la *vie* et de la *pensée*⁶.

On remarquera que, dans tous les passages qui ont été cités, Plotin ne prend jamais la peine de justifier sa définition de l'*être* plénier, comme *vie* et comme *pensée*. Jamais il ne considère que ces expressions aient besoin d'une explication. Toutes ces formules donnent l'impression d'être connues, classiques, traditionnelles.

Pourtant on ne les trouve pas en toutes lettres chez Platon et chez Aristote. Elles sont très évidemment le fruit d'une systématisation, qui a été l'œuvre de cette scolastique plato-

¹ VI 6 (34), 18, 29-36. ² VI 6 (34), 18, 50-51. ³ V 1 (10), 4, 5-10.

⁴ III 2 (47), 1, 26-32. ⁵ VI 4 (22), 3, 31-35. ⁶ On ajoutera encore les textes suivants: II 2 (14), 1, 9-10 (sur la perfection du mouvement circulaire: (*συννοητική καὶ ζωτική*); VI 7 (38), 36, 12: *γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶν παντελές*.

nicienne, dont on s'accorde à déceler les traces dès l'Ancienne Académie¹. Malheureusement, la disparition de beaucoup de documents et notamment des commentaires platoniciens qui servirent de thèmes, pour les cours de Plotin, nous obligent à reconstruire hypothétiquement cette systématisation progressive de la doctrine platonicienne concernant l'implication mutuelle de l'être, de la vie et de la pensée.

Une chose est certaine: depuis Platon, l'idée de perfection substantielle, de plénitude d'être, est liée à la possession simultanée de ces trois formes de la réalité: l'existence, la vie et l'intelligence. Le monde sensible du Timée, « être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect »² est le type aussi bien du ciel aristotélicien³ que du monde stoïcien⁴: « mundus *animans sapiensque* », comme dira Cicéron⁵. Et, à tous les degrés de la réalité, la même définition de la perfection se retrouve, par exemple, à propos de la semence stoïcienne: « semen, ignis is qui *anima ac mens* »⁶, aussi bien qu'à propos de l'*ἡγεμονικόν*, que Tertullien, à la suite de Soranus, définira: « *gradus vitalis ac sapientalis* »⁷. Et la prière d'Arnobe: « cui *spirans omnis intellegensque natura et habere et agere numquam desinat gratias* »⁸ reste fidèle à cette tradition.

La hiérarchie des êtres s'établit selon la possession de ces caractères. Déjà Aristote distingue les φυτά, doués seulement de vie, des ζῷα, doués de sensation, et, parmi ces derniers, l'homme, doué de réflexion⁹. Cette hiérarchie devient plus systématique et plus dynamique dans le stoï-

¹ C'est le sens du livre de P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953. On remarquera également la note du Père FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris, 1954, p. 53, n. 5: « Il est possible que, dès l'Ancienne Académie, on ait spéculé sur des passages comme *Soph.* 248e 7 ss., où le mouvement et la vie sont attribués au παντελῶς ὄν... »

² *Timée* 30b-с: ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε.

³ Aristote, *de caelo* II 2; 285a.

⁴ Cf. Chrysippe, ap. Diogène Laërce VII 142: ζῷον δὲ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν.

⁵ Cicéron, *de natura deorum* II 8, 22.

⁶ Varron, *de lingua latina* V 59.

⁷ Tertullien, *de anima* 15, 1; Waszink, p. 18, 28.

⁸ Arnobe, *adv. nationes* I 31.

⁹ Aristote, *de innent. et senect. I*; 467b 23 sq.

cisme, parce qu'elle a, chez lui, un principe unique d'explication: les degrés de tension du *pneuma* qui marquent également les degrés d'autonomie des êtres¹. A son degré le plus humble, cette tension du *pneuma* n'est que *consistance* (ἕξις), puis, dans les plantes, elle est *croissance* (φύσις), et dans les animaux, elle est âme (ψυχή), quand viennent s'ajouter à la vie, la sensation et l'action². Le quatrième et suprême degré, le *logos*, n'est pas toujours distingué du précédent³. Cette hiérarchie dynamique est intégrée par Antiochus d'Ascalon et Posidonius⁴ à la doctrine platonicienne des degrés d'être. Au point de vue logique, elle implique évidemment compréhension croissante et extension décroissante. C'est, somme toute, le principe de hiérarchie qui préside au fameux arbre de Porphyre⁵.

Mais cette hiérarchie n'exclut pas l'implication réciproque des trois constituants de la réalité plénire, et cela sous une double forme: les degrés inférieurs sont déjà les degrés supérieurs, ou bien, par contre, les degrés supérieurs récapitulent les degrés inférieurs. Par exemple, pour la première forme, Tertullien dira que les enfants, comme les plantes elles-mêmes, possèdent depuis le premier moment de leur existence la vie en même temps que la pensée, autrement dit, il revendiquera pour l'âme la perfection substantielle, atteinte dès sa constitution: «inde igitur et sapiunt unde vivunt, tam vivendi quam sapiendi proprietate, et quidem ab

¹ D'où les caractéristiques de chaque degré, quant à l'origine de son mouvement: ἔξωθεν, ἔξ αὐτῶν, ἀφ' αὐτῶν, δι' αὐτῶν; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II n. 989.

² Je reprends ici les traductions de L. ROBIN, *La pensée grecque*, Paris, 1928, pp. 416-417; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II n. 458 et 633.

³ Par exemple, Sextus Empiricus, *adv. math.* IX 81.

⁴ Pour Antiochus d'Ascalon, cf. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 54 (citant notamment Sénèque, *epist.* 124, 14:

«quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei») et pour Posidonius, cf. M. POHLENZ, *Die Stoia*, Göttingen, 1948-1949, t. I,

p. 224.

⁵ Cf. Porphyre, *Isagoge*, Busse, p. 4, 22-25; cet arbre de Porphyre correspond à la suite: substance-corps (= être); corps animé-animal (= vie); animal raisonnable-homme (= pensée).

infantia et ipsae sua »¹. Quant à la récapitulation de l'inférieur dans le supérieur, on la trouve chez Aristote lui-même, qui définit l'âme humaine, ce principe « par quoi nous vivons, percevons et pensons »², et surtout dans la tradition issue du livre XII de la *Métaphysique* qui fait de l'être divin une réalité vivante et pensante³.

Mais si, dans tous ces exemples, on trouve de fait la triade: existence, vie et pensée, on ne la rencontre pourtant pas dégagée pour elle-même et consciemment mise en valeur. Or chez Plotin, nous l'avons vu, cette même triade apparaît comme un schéma fortement structuré, comme une définition de l'être intelligible que Plotin ne songe pas à mettre en question. Je pense que l'on peut émettre, avec beaucoup de vraisemblance, l'hypothèse selon laquelle les manuels platoniciens auraient introduit la triade en question dans leur présentation scolaire de la doctrine de Platon. Je crois que l'on peut appuyer cette hypothèse sur le caractère tout particulier d'un résumé de la doctrine de Platon que nous trouvons dans le *De civitate dei* de saint Augustin⁴.

Sans doute, il est difficile d'assigner la source exacte de ce manuel platonicien. Faut-il penser à la partie philosophique de l'Encyclopédie de Cornelius Celsus ?⁵ Faut-il avec M. Courcelle⁶, penser à un manuel de Celsinus, gendre de Julien l'Apostat, qui avait pour titre *Opiniones omnium philosophorum*, et qui aurait pu être traduit par Manlius Theodorus ? Mais, même s'il s'agit d'un manuel composé après Plotin, les éléments « antéplotiniens » y sont suffisamment nombreux pour nous permettre de nous faire une idée

¹ Tertullien, *de anima* 19, 4; Waszink, p. 27, 13-14. ² *De anima* II 2; 414a 12-13. ³ *Metaphys.* XII 7; 1072b 14-30. ⁴ *De civ. dei*

VIII 4-9. ⁵ C'est l'opinion de L. SCHWABE, *Die Opiniones philosophorum des Celsus*, dans *Hermes*, t. XIX (1884), pp. 385-392 et de A. DYROFF,

Der philosophische Teil der Encyclopädie des Cornelius Celsus, dans *Rheinisches Museum*, t. LXXXVIII (1939), pp. 7-18, cf. P. COURCELLE, *Les Lettres*

grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, Paris, 1943, p. 179. ⁶ *Ibid.*, pp. 180-181.

concernant le rapport entre la triade être-vie-pensée et l'ensemble de la scolastique platonicienne¹.

Voici le passage essentiel: « Peut-être, en effet, ceux qui ont placé Platon, non sans raison, bien au-dessus de tous les philosophes païens..., ceux que la voix publique célèbre comme ses disciples, ont-ils sur Dieu cette conception qu'on trouve en lui, *la cause qui nous fait subsister, la raison qui nous permet de connaître et l'ordre selon lequel nous devons vivre*. De ces trois aspects, l'un se rapporte à la partie *physique* de la philosophie, le second à la partie *logique*, le troisième à la partie *moralement*. Car si l'homme a été créé pour toucher par la partie supérieure de son être, ce qui est supérieur à toutes choses, c'est-à-dire, le Dieu *un*, le Dieu *vrai*, le Dieu *bon*, sans qui nulle *nature* ne *subsiste*, nulle *doctrine* n'*instruit*, nul *exercice* ne profite, c'est donc qu'il faut le rechercher là où, pour nous, toutes choses sont suspendues, qu'il faut le contempler là où, pour nous, toutes choses sont assurées, qu'il faut l'aimer, là où toutes choses sont bonnes »².

Ainsi ce résumé de la philosophie platonicienne fonde la distinction des trois parties de la philosophie, sur la distinction entre les trois formes fondamentales de la réalité: l'être, la pensée, la vie, les réunit en un tout systématique en faisant de Dieu la cause de cette triade et les associe aux trois éléments constitutifs de la *paideia*: *natura, doctrina, usus*.

On obtient le schéma suivant:

<i>pars naturalis</i>	<i>pars rationalis</i>	<i>pars moralis</i>
<i>causa subsistendi</i>	<i>ratio intellegendi</i>	<i>ordo vivendi</i>
<i>natura</i>	<i>doctrina</i>	<i>usus</i>

¹ Éléments traditionnels: le platonisme conçu comme synthèse de Socrate et de Pythagore (cf. Apulée, *de Platone et eius dogmate*, no 187; Goldbacher, Vienne, 1876, p. 65, 20); la répartition des écoles philosophiques et l'allusion aux philosophies barbares (*de civ. dei* VIII 9 que l'on peut comparer avec Diogène Laërce I 1). ² *de civ. dei* VIII 4; Dombart, t. I, p. 287, 37.

Le principe de ce schéma est évidemment la triade être-pensée-vie. Les trois parties de la philosophie correspondent aux trois aspects de la réalité dont Dieu est la source unique : la physique étudie l'être en lui-même et la causalité qui le rattache à Dieu ; la logique étudie la connaissance de l'être et l'illumination qu'elle reçoit de Dieu ; l'éthique enfin s'attache au mouvement vital qui ramène l'être vers sa source. Les trois parties de la philosophie correspondent d'ailleurs au progrès spirituel de l'homme, aux étapes de la *paideia* qui révèlent, elles aussi, la structure triadique de la réalité humaine : le fondement ontologique est la *natura*, l'aspect cognitif est la *doctrina*, enfin l'aspect vital correspond à l'exercice, à la pratique, à l'*usus*.

Variant ses expressions, saint Augustin reste fidèle à son schéma dans toute l'étendue de son résumé de la philosophie de Platon : Dieu est *causa naturarum*, *lumen rationum*, *finis actionum*¹; *principium naturae*, *veritas doctrinae*, *felicitas vitae*²; *principium nostrum*, *lumen nostrum*, *bonum nostrum*³; *causa constituenda universitatis*, *lux percipienda veritatis*, *fons bibenda felicitatis*⁴. Cette « trinité » est utilisée évidemment par Augustin comme image de la Trinité chrétienne⁵.

Le caractère fortement systématique de cette division de la philosophie remonte en dernière analyse au « système » stoïcien qui insistait tout particulièrement sur l'implication

¹ *Ibid.* VIII 4; p. 287, 21-23. ² *Ibid.* VIII 9; p. 294, 31. ³ *Ibid.* VIII 10; p. 296, 14. ⁴ *Ibid.* VIII 10; p. 296, 30. ⁵ *Ibid.* XI 26; p. 439, 20-440, 34 : Il y a trois parties de la philosophie, la physique, la logique, la morale. Platon est le premier auteur de cette division, parce qu'il lui est apparu que Dieu seul pouvait être l'auteur de toutes les *natures*, le donateur de l'*intelligence* et l'inspirateur de l'amour qui rend la *vie* heureuse. Dans la pratique de tout art, il faut considérer trois choses : la *nature*, la *doctrine*, l'*exercice*. Pour atteindre la *vie* bienheureuse, les philosophes ont donc inventé la science physique qui s'applique à la *nature*, la science logique, qui s'applique à la *doctrine*, la science éthique, qui s'applique à l'*exercice*. Si notre *nature* venait de nous-mêmes, science et amour viendraient de nous, mais ayant reçu notre être de Dieu, nous devons recevoir le reste

réciproque des trois parties de la philosophie¹. Cette implication réciproque n'était d'ailleurs, pour les Stoïciens, qu'un cas particulier de l'implication réciproque des vertus entre elles: « Les vertus sont pénétrables les unes aux autres et forment par leur mutuelle union et sympathie un tout indissoluble: il est impossible d'agir suivant une vertu sans agir suivant les autres »².

Or cette doctrine de l'implication mutuelle des vertus est reprise dans le manuel platonicien d'Apulée. Bien plus, elle y est liée avec l'idée de l'implication mutuelle des étapes de la *paideia*, ce qui nous met bien sur le chemin du résumé platonicien de saint Augustin: « Platon pense que les vertus parfaites ne peuvent se séparer les unes des autres et qu'elles sont étroitement liées entre elles, pour cette raison principale que celui qui possède un *naturel* excellent, s'il y ajoute le travail, l'*exercice* et une *science* dont la raison elle-même, guide de ses actes, aura été le fondement, ne laissera rien échapper de lui-même à l'ordre de la vertu »³.

Avec Plutarque et Philon d'Alexandrie, le type d'implication représenté par la triade de la *paideia* se précise encore. Au début du *de liberis educandis*⁴, Plutarque insiste sur l'insé-

de lui. Cf. également, *de trinitate* VI 10, 12 où l'on trouve un triple parallèle:

<i>unitas</i>	<i>species</i>	<i>ordo</i>
<i>naturae corporum</i>	<i>qualitates corporum</i>	<i>pondera corporum</i>
<i>ingenia animarum</i>	<i>doctrinae animarum</i>	<i>amores animarum</i>

à propos de la formule trinitaire de saint Hilaire: « infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere ». ¹ Sur cette implication et sur le caractère systématique de la pensée stoïcienne, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, pp. 60-67. ² E. BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1951, p. 242. ³ Apulée, *De Platone et eius dogmate*, n° 228; Goldbacher, p. 84, 26-85, 3: « eas vero quae perfectiae sunt, individuas sibi et inter se connexas esse, ideo maxime arbitratur, quod ei, cui sit egregium *ingenium*, si accedat *industria*, usus etiam et *disciplina*, quam dux rerum ratio fundaverit, nihil relinquetur quod non virtus administret ». ⁴ Plutarque, *de liberis educandis* 2a-3b; Paton, Leipzig, 1925, p. 2, 22-5, 4 spécialement, p. 3, 1-3. Sur ce texte, cf. W. JAEGER, *Paideia* I, Berlin, 1934, p. 394 sq.

parabilité de ces trois moments : « Sans la doctrine, la nature est aveugle; sans la nature, la doctrine est défectueuse; sans les deux autres, l'exercice est imparfait ». Et Plutarque affirme que les âmes des trois plus grands philosophes : Pythagore, Socrate, Platon réunissaient chacune en elles, en une unique « conspiration », ces trois éléments indivisibles de la *paideia*¹. Le résumé platonicien d'Augustin qui, lui aussi, réunit tout spécialement Pythagore, Socrate, Platon², définit lui aussi la perfection philosophique par la réunion de la nature, de la doctrine et de l'exercice : « *ingeniosi et docti et in his exercitati homines* »³. Philon d'Alexandrie ne nous parle plus de Pythagore, Socrate et Platon, mais d'Abraham, Isaac et Jacob⁴. Chacun des trois patriarches devient le type d'une des étapes de la *paideia*. Pourtant, aucune des étapes n'est séparée des autres : leur distinction ne s'oppose pas à leur implication réciproque ; elle provient seulement de la prédominance d'un des aspects sur les deux autres : « Le premier, surnommé Abraham, est le symbole de la vertu *didactique*; le second, Isaac, de la vertu *naturelle*, le troisième, Jacob, de la vertu *ascétique*. Il ne faut pas ignorer que chacun prétendait également aux trois puissances, mais chacun a reçu son nom de la puissance qui surabondait en lui par prédominance ($\lambda\pi\delta\tau\eta\varsigma\pi\lambda\varepsilon\o\zeta\o\sigma\eta\varsigma\;\kappa\alpha\tau'\;\dot{\varepsilon}\pi\iota\kappa\rho\acute{\alpha}te\iota\omega\nu$) ; impossible en effet que la doctrine n'atteigne la perfection sans la nature ou l'exercice ou que la nature ne parvienne à son terme sans la doctrine ou l'exercice ou qu'enfin l'exercice lui-même ne s'achève s'il n'a pour fondement la nature ou la doctrine »⁵.

Le type d'implication ici décrit est très caractéristique et très précis. C'est exactement le type d'implication que le néoplatonisme postérieur reconnaîtra dans la triade être-vie-pensée. On trouve par exemple chez Marius Victorinus qui écrit aux environs de 360, une formule tout à fait analogue :

¹ Plutarque, *ibid.*, p. 3, 9. ² *De civ. dei* VIII 4; p. 287, 9-15. ³ *De civ. dei* VIII 6; p. 292, 2. ⁴ Philon, *de Abraham*, 11, 52-54. ⁵ *Ibid.* 11, 53. La suite du texte assimile ces trois vertus aux trois Grâces.

« Ces puissances (existence, vie, intelligence) doivent, prises chacune à part, être considérées comme étant les trois à la fois, mais de telle sorte pourtant qu'on leur donne leur nom et qu'on définit leur être propre, *par l'aspect où elles prédominent*. En effet, aucun de ces trois qui ne soient les trois. Car cet être-là n'est être que s'il vit, c'est-à-dire s'il est en vie. Quant au vivre lui-même: ce n'est pas vivre que ne pas avoir la connaissance de son acte de vivre »¹. On trouve chez Philon et chez Victorinus, la même structure, le même type d'implication. Et cette identité de structure est d'autant plus intéressante qu'elle se réalise entre deux triades que le résumé platonicien de saint Augustin rapprochait étroitement: la triade de la *paideia*, nature, doctrine, exercice, et la triade de l'être plénier: existence, vie, pensée. Nous sommes assurés d'un fait: le schéma selon lequel le néoplatonisme postérieur concevait la triade: être, vie, pensée, était déjà appliqué avant Plotin, à une triade parente de celle-ci, la triade de la *paideia*: nature, doctrine, exercice. Et ce schéma, que nous avons rencontré chez Philon, était une élaboration et un développement du schéma stoïcien de l'implication mutuelle des vertus, qui assurait le caractère systématique des trois parties de la philosophie. Non exprimé dans le résumé platonicien d'Augustin, ce type d'implication est sous-entendu par le rapprochement que le résumé établit entre les trois parties de la philosophie, les trois étapes de la *paideia*, les trois moments de l'être plénier. Dans cette triple triade, il s'agit toujours de termes qui s'impliquent et se supposent mutuellement, et qui ne se distinguent que par la prédominance en chacun, d'un aspect sur les autres.

¹ Marius Victorinus, *adv. Arium* IV 5; P. L. 10, 1116d 4: « Haec tria accipienda ut singula, sed ita ut qua suo plurimo sunt, hoc nominentur et esse dicantur. Nam nihil horum quod non tria sit; esse enim, hoc est esse, si vivat, hoc est in vita sit. Ipsum vero vivere, non est vivere quod vivat intellegentiam non habere. »

Peut-on situer historiquement cette théorie de la dénomination par prédominance, qui caractérise l'implication entre être, vie et pensée ou entre les étapes de la *paideia*? Ses origines lointaines se trouvent certainement chez Anaxagore¹. Mais il semble bien que ce soit dans les théories morales d'Antiochus d'Ascalon² que le principe de dénomination par prédominance commence à jouer un rôle qui annonce la brillante carrière qu'il aura dans le néoplatonisme, et déjà chez Numénius, le précurseur immédiat de Plotin³. Son emploi chez Philon montre, en tout cas, comment ce principe a pu servir à concevoir ce type tout particulier de réalité que peuvent être des unités multiples, formées par la compénétration mutuelle et totale de leurs parties, et dont la triade être-vie-pensée constitue un des meilleurs exemples.

Je crois que l'on peut donc émettre l'hypothèse suivante: les manuels ou résumés de la doctrine de Platon avaient, dès avant Plotin, fait une place spéciale à la triade être-vie-pensée, en la rapprochant de la division des trois parties de la philosophie et de la distinction entre les trois étapes de la *paideia*. Si le manuel platonicien utilisé par Augustin n'est peut-être pas antérieur à Plotin, du moins certains de ces éléments fondamentaux se reconnaissent, nous l'avons vu, dans des doctrines antérieures à Plotin. Il y a d'ailleurs une assez profonde signification philosophique dans le parallélisme, instauré par ce résumé, entre physique, logique, éthique, d'une part, nature, doctrine, exercice, d'autre part, et enfin avec être, intelligence et vie. Ce parallélisme signifie en effet que le mouvement de l'homme vers sa perfection coïncide avec le mouvement universel de l'être qui ne s'achève que par la pensée et la vie. La *nature* de l'homme ne s'achève que par la *connaissance* et la *pratique* de ce qui est conforme à la *nature*. Mais cette *nature* ne s'achève qu'en se

¹ Anaxagore, ap. Aristote, *Phys.* I 4; 187b 1 sq.: ὅτου δὲ πλεῖστον ἔχει.

² Cicéron, *Tuscul.* V 9, 22: «ex maiore parte plerasque res nominari».

³ Cf. l'exposé de M. Doods, plus haut, p. 1 sq.

connaissant et en vivant comme un effet de Dieu. Remarquons d'ailleurs que ce progrès spirituel peut se concevoir comme une conversion, théorie et pratique, intelligence et vie ayant alors pour seul rôle de ramener à la pureté de l'être. C'est semble-t-il le sens de ce passage de Marius Victorinus¹: « Bien que l'âme soit parfaite, son regard est comme emprisonné et enseveli par l'épais vêtement du corps; il arrive ainsi qu'elle éprouve une sorte d'oubli de soi. Mais lorsque l'ascèse et la connaissance (*studio ac disciplina*) commencent en quelque sorte à dévêtrir² et dénuder l'âme, à ce moment là, l'état de l'âme est retourné et ramené au mode originel de sa nature propre (*in naturae suae modum*) »³.

On dira peut-être que le résumé platonicien utilisé par Augustin nous met en présence d'une triade être-intelligence-vie, et non d'une triade être-vie-intelligence. Mais cette constatation confirme simplement le parallélisme qui s'était institué entre cette triade, et celle des parties de la philosophie: physique, logique, morale. On trouve par exemple chez Plotin, dans son traité *De la Dialectique*⁴, une prédominance de celle-ci sur la physique et l'éthique; il en résulte que la perfection du philosophe réside dans la connaissance. Par contre le schéma du résumé platonicien d'Augustin peut se comparer avec la trinité telle qu'Origène la concevait, le Père étant la source de l'être, le Fils, source de la rationalité, l'Esprit-Saint, source de la sainteté: « Cum ergo primo, ut sint, habeant ex deo patre, secundo, ut rationabilia sint, habeant ex verbo, tertio, ut sint sancta, habeant ex

¹ Marius Victorinus, *Explanations in Ciceronis Rhetoricam*, Halm, Leipzig, 1863, p. 155, 31-156, 2. ² Th. STRANGL, *Pseudo-Boethiana*, dans *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, 127 (1883), p. 205, propose de lire *detergeri* au lieu de *detegi*. Mais il semble bien que la phrase, dans son ensemble, suppose la métaphore du vêtement. ³ On remarquera qu'Origène, *de principiis* I 4, 1 explique de la même manière, l'éloignement de Dieu: de même que le géomètre ou le médecin, par défaut d'exercice, finit par oublier son art, de même le défaut de pratique de la vertu fait perdre la science de Dieu. ⁴ *Enn.* I 3 (20), 6, 1-7.

spiritu sancto »¹. La sainteté dont l'Esprit-Saint est la source, correspond en effet à la vie, à l'action, à l'exercice de la vertu. L'achèvement de la perfection est alors le bon usage de la liberté, la pratique morale.

Un certain nombre d'indices convergents nous permettent donc de supposer qu'avant Plotin, la tradition platonicienne avait lié en un tout systématique, les trois étapes de la *paideia*, les trois parties de la philosophie, et les trois éléments constitutants de la réalité plénierie: l'être, la vie, la pensée, en définissant l'implication réciproque de ces moments, par le principe de dénomination par prédominance.

Si Plotin emploie d'une manière aussi fréquente et aussi naturelle la triade être-vie-pensée, c'est très probablement sous l'influence de ce schéma qui lui imposait en quelque sorte une définition de l'être plénier. Mais, nous l'avons vu, les principaux textes où l'on rencontre cette triade, chez Plotin, gardent le souvenir du *Sophiste* ou de la *Méta physique* d'Aristote et trahissent peut-être ainsi l'influence des commentaires de Platon et d'Aristote que Plotin a utilisés.

Mais, pour Plotin, il ne s'agit plus de l'être, de la vie, de la pensée chez les êtres particuliers, il s'agit de l'être en soi, de la vie en soi, de la pensée en soi. La triade se situe au plan de la seconde hypostase, de ce monde intelligible qu'est l'Intelligence. La triade être-vie-pensée définit en quelque sorte l'Intelligence, révèle sa structure et sa genèse.

Sa structure: Plotin retrouve ici le vœu profond de Platon dans ce passage du *Sophiste* 248 e, qui est à l'origine de toute la tradition sur l'être-vie-pensée; « l'intelligible ne doit pas être du sensible appauvri; il faut donc que, par sa constitution synthétique, par son unité multiple, il en garde la richesse, que, par le mouvement de sa hiérarchie, il en conserve la vie »². Si tel était bien ce que Platon revendi-

¹ Origène, *de princ.* I 3, 8; p. 61, 5-7 Koetschau; P. G. 11, 154c.

² L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, p. 101.

quait, en affirmant que l'être plénier n'est pas dépourvu de mouvement, de vie et de pensée, tel est bien aussi le sens des affirmations de Plotin concernant la présence du mouvement et de l'altérité au sein de l'Intelligence. La *vie* est en quelque sorte à la fois le lieu du mouvement et le mouvement lui-même qui va de la *pensée* à l'*être*. Cette *vie* assure ainsi à l'Intelligence cette sortie de soi qui lui permet d'être l'intelligence de l'être: « Nous pouvons dire d'où part ce mouvement (de l'intelligence) et quel est son terme: mais l'*entre-deux* tout entier est-il comme une ligne ou comme un autre corps, homéomère et sans variété ? Mais alors qu'aurait-il de vénérable¹ ($\tauί τò σεμνόν$) ? S'il n'avait en lui aucune différence, si nulle altérité ne l'éveillait à la *vie*, ce ne serait pas un acte²... Mais il n'est pas possible qu'il y ait des êtres, si l'intelligence n'est pas en acte; en acte, l'intelligence produit sans cesse une chose après une autre, en parcourant en quelque sorte sa course universelle, et en la parcourant en elle-même; c'est une course telle qu'il est naturel à l'intelligence véritable de la parcourir en soi-même; il est naturel à l'intelligence de parcourir cette course, dans les essences, et les essences elles-mêmes accompagnent les courses de l'intelligence. Mais l'intelligence est partout; sa course est donc aussi une station. Et cette course a lieu dans la « plaine de la vérité », dont elle ne sort pas. L'intelligence la possède en la comprenant toute entière et elle s'en fait comme un lieu pour son mouvement; mais *le lieu n'est pas différent de ce dont il est le lieu*. Elle est variée, cette plaine de la vérité, afin d'offrir une carrière à parcourir; si elle n'était totalement et toujours variée, l'intelligence s'arrêtrait, dans la mesure même où il n'y aurait plus de variété. Et si elle s'arrêtait, l'intelligence ne penserait plus; en sorte qu'une fois immobile, elle aurait fini de penser; et s'il en était ainsi, elle ne serait plus intelligence. Elle est donc acte

¹ Cf. plus haut, p. 115, note 2. ² VI 7 (38), 13, 8-13.

de pensée: le mouvement universel remplit l'essence universelle, et l'*essence* universelle est une *pensée* universelle embrassant la *vie* universelle »¹. Cette description, presque hégélienne, du mouvement des déterminations montre bien que Plotin utilise la triade être-vie-pensée, pour découvrir une sorte de dialectique nécessaire au sein de l'Intelligence. Au point de vue des Idées, c'est-à-dire de l'Etre ou de l'Intelligible, la vie correspond au mouvement de division intérieure de l'être qui l'organise en une hiérarchie de genres et d'espèces. Au point de vue de l'Intelligence, la vie correspond à l'activité de la pensée qui exige sans cesse un passage de l'identité à l'altérité et un retour à l'identité. C'est ce double et unique mouvement de l'être et de la pensée, de l'Idée et de l'Intelligence, qu'exprime Plotin, dans son deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*: « L'idée (c'est-à-dire l'Intelligible, donc l'être) est la limite en repos de l'Intelligence, mais l'Intelligence est le mouvement de l'idée (traduisons: la *vie* de l'être), en sorte que mouvement et repos, tout est un; ce sont des genres qui se pénètrent totalement »². C'est le mouvement, c'est l'acte de la vie qui effectue l'identité entre l'être et la pensée, entre l'objet et le sujet. Autrement dit, l'Intelligence plotinienne est douée d'un mouvement intérieur qui n'est autre que la vie.

Donc la triade être-vie-pensée révèle la structure de l'Intelligence. Mais aussi sa genèse. Libre et autonome, l'Intelligence reçoit pourtant cette liberté et cette autonomie du Créateur de la liberté et de l'autonomie. Son mouvement, spontané sans doute, vient pourtant de l'Un et y retourne. Mais, pour rendre compte de la naissance de l'Intelligence, Plotin utilise encore les trois termes: être, vie, pensée. Ici encore, la vie joue un rôle tout particulier par

¹ VI 7 (38), 13, 28-42. ² VI 2 (43), 8, 23-25: ἔτι δὲ ή μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ή κίνησις, ὥστε ἐν πάντα, καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι' ὅλων ὅντα γένη.

rapport à la dyade être-pensée, c'est à dire à l'unité de l'Intel-ligible et de l'Intelligence. Ici encore, la vie représente le mouvement, mais cette fois, il ne s'agit plus du mouvement intérieur de l'Intelligence, il s'agit d'un mouvement d'auto-détermination dont l'Être-Intelligence représente le terme. La vie sort immédiatement de l'Un et c'est à partir d'elle que l'Intelligence se constitue. Inversement, « le déploiement des nombres et des idées », dans l'Intelligence, est « pour la vie, la seule façon de médiatiser son contact avec l'Un »¹. « La vie, nous dit Plotin, est l'acte du Bien, ou plutôt un acte dérivé du Bien; l'Intelligence est cet acte même quand il a reçu une limite »². Ou encore: « La vie qui a reçu une limite, c'est l'Intelligence »³. Et dans le même traité *Sur l'Origine des Idées*, d'où les deux citations précédentes sont déjà extraites, Plotin, décrivant les phases de la naissance de l'Intelligence, distingue d'abord la sortie de la vie, à partir de l'Un, puis une conversion de cette vie, qui correspond à une vision encore confuse, enfin l'achèvement de cette conversion qui correspond à la constitution de l'Intelligence comme connaissance proprement intellectuelle. On comparera ce premier texte: « Au moment où la *vie* dirigeait vers lui ses regards, elle était encore illimitée; une fois qu'elle l'a *vu*, elle a été limitée, sans que l'Un lui-même n'ait aucune limite... La vie qui a reçu une limite, c'est l'Intelligence »⁴ avec cet autre texte du même traité: « Mais elle n'est pas encore Intelligence, quand elle le regarde et sa vision n'est pas une pensée intellectuelle. Ou plutôt, il ne faut pas dire qu'elle voit; elle vivait vers lui, elle était suspendue à lui, et elle était tournée vers lui; le mouvement de l'Intelligence ayant été achevé par le fait de se mouvoir vers l'Un et autour de l'Un, a achevé l'Intelligence elle-même;

¹ J. TROUILLARD, *Vie et pensée selon Plotin*, dans *La vie, la pensée*, Actes du VII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Grenoble 12-16 septembre 1954), Paris, 1954, p. 354. ² *Enn.* VI 7 (38), 21, 4-6.

³ VI 7 (38), 17, 25: δρισθεῖσα γὰρ ζωὴν νοῦς. ⁴ VI 7 (38), 17, 14-25.

ce n'est plus un simple mouvement; c'est un mouvement achevé et complet »¹.

Peut-on préciser l'idée que Plotin se fait de cette *vie préintellectuelle*, de cet état d'indétermination de la pensée qui est une phase nécessaire de la genèse de l'Intelligence ? Je pense que l'on peut utiliser pour cela les textes platoniciens concernant la naissance de la Matière intelligible. Plotin admet une sorte de surabondance de l'Infinité de l'Un² qui engendre une indétermination, une illimitation. « Dans les intelligibles, la matière aussi est l'illimité. Il est engendré de l'illimitation de l'Un ou de sa puissance ou de son éternité; mais cette illimitation de la matière intelligible n'est pas dans l'Un, mais il la produit³. » Mais cet indéfini issu de l'Un est aussi bien mouvement illimité: « Le principe de la matière intelligible, c'est l'altérité et le mouvement premier; c'est pourquoi on appelle altérité, ce mouvement; car mouvement et altérité sont nés ensemble. Le mouvement et l'altérité, qui viennent de l'Un, sont indéfinis et ont besoin de lui pour être déterminés; ils sont définis quand ils se tournent vers lui »⁴. Il y a donc une première phase de mouvement aveugle, d'altérité pure, de pur éloignement. Puis, ce mouvement — et c'est là tout son mystère — peut se convertir vers l'Un et se définir. Il est difficile de ne pas rapprocher ces deux phases, avec les deux phases rencontrées plus haut: illimitation de la vie, puis conversion de la vie qui s'achèvera dans la constitution plénière de l'Intelligence. La vie issue de l'Un, et de soi illimitée, se convertit vers l'Un et se convertissant, devient l'Intelligence, dans la mesure où elle est définie dans sa conversion. La vie représente donc un mouvement d'autodétermination, d'autoactualisation de l'être; elle est le mouvement de la matière intelligible qui se donne à elle-même forme et détermination, en se tournant vers l'Un. L'être et

¹ VI 7 (38), 16, 13-19. ² V 2 (11), 1, 8. ³ II 4 (12), 15, 17-20.

⁴ II 4 (12), 5, 29-34.

la *pensée*, dont l'unité constitue l'Intelligence, apparaissent alors comme le produit de l'autodétermination de la *vie*.

Que ce soit dans la structure interne de l'Intelligence, ou dans sa genèse à partir de l'Un, la vie représente donc, au sein de la triade être-vie-pensée, le moment de sortie, de déploiement qui permet la conversion, le mouvement vers l'extérieur qui déjà est mouvement vers l'intérieur. On entrevoit dans ce schéma plotinien le futur schéma du néoplatonisme postérieur: repos, procession, conversion, intimement lié à la triade être-vie-pensée. Mais le rôle que Plotin assigne à la vie dans cette triade suppose une conception dynamique de l'être qui a ses antécédents historiques. Elle correspond à une transposition platonicienne, c'est-à-dire à une élévation au plan métaphysique de la conception stoïcienne du mouvement alternatif constitutif de l'être, mouvement appelé par les stoïciens *τονικὴ κίνησις*¹.

Le mouvement tonique qui assure la consistance du *pneuma* est dirigé alternativement vers l'extérieur et vers l'intérieur. Le mouvement dirigé vers l'extérieur produit la grandeur et les qualités des individus. Le mouvement dirigé vers l'intérieur produit leur unité et leur substance. Ce qui importe ici, l'aspect essentiel qui a pu être transporté du plan physique au plan métaphysique, c'est que l'unité et la substance des êtres sont, dans cette conception, le résultat d'un *mouvement converti*, d'un mouvement qui subit l'attraction d'une sorte de centre vital, principe de l'expansion comme du retour à soi de l'être vivant. La substance apparaît comme le résultat d'un mouvement de concentration difficilement concevable sans une expansion préalable.

Je crois que l'on peut reconnaître une trace d'une spiritualisation de cette notion stoïcienne dans le mouvement de sortie et de retour accordé par certaines théologies du

¹ Cf. Simplicius, *in categ.*, Kalbfleisch, p. 269, 14-16; Némésius, *de natura hominis* 2; P. G. 40, 540a 9. Philon est déjà un témoin de la spiritualisation de la notion, *de sacrif. Abel et Cain* 68; Cohn, t. I, p. 230, 5.

II^e siècle après Jésus-Christ, à leur second Dieu. Ce second Dieu, chez Numénius par exemple, est doué d'un double mouvement: se tournant vers la matière, il répand la *vie*; se retournant vers le premier Dieu, il jouit ensuite de la vie bienheureuse de la *contemplation*¹. Ou encore, il produit spontanément sa propre forme et le monde; puis il devient totalement contemplatif, après son activité démiurgique². Ces deux formes de l'activité du second Dieu s'opposent bien comme un mouvement vers l'extérieur et un mouvement vers l'intérieur, le second étant le résultat d'une conversion. De même, entre autres formules des Pères de l'Eglise, on retiendra ce texte de Novatien, contemporain de Plotin, qui laisse concevoir une sorte de circulation de la substance divine: « *Unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur* »³.

Le mouvement de l'Intelligence plotinienne qui se fait *être et pensée*, en convertissant et en définissant l'indétermination de la *vie*, semble donc s'inscrire dans cette tradition. Mais l'Intelligence plotinienne reste pure de tout contact avec la matière, sa vie ne sort pas du monde intelligible. Dans cet ordre purement intelligible, elle semble bien douée d'une sorte de mouvement « tonique », c'est-à-dire d'expansion et de retour, à partir de ce centre transcendant qu'est l'Un, et vers lui.

L'unité, la continuité de ce mouvement de l'Intelligence impliquent que *la vie est déjà pensée*, qu'il y a une sorte d'unité

¹ Numénius, fr. 21, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 18, 10: βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἔκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι... μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἔωτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ... τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. ² Numénius, fr. 25, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 22, 4. Si l'on accepte la correction textuelle proposée par M. Dodds, plus haut, p. 48 sq. mon interprétation de ce texte devrait être abandonnée. ³ Novatien, *de trinitate* c. 31; P. L. 3, 952a.

préintellectuelle dont l'Intelligence n'est que le développement. L'unité multiple de l'*être* et la connaissance définie de la *pensée* intellectuelle sont préformées dans le dynamisme de la *vie*. L'étude de la triade être-vie-pensée chez Plotin semble bien nous conduire à conclure que l'intuition centrale de Plotin est celle d'une vie qui utilise la détermination intellectuelle pour essayer de rejoindre sa source¹. On pourrait voir là une transposition de l'expérience familière à tout homme, celle du désir d'expression. La volonté d'expression devient en nous d'abord sens, puis phrase exprimée, sans que la phrase exprimée puisse jamais rendre adéquatement ce qui voulait s'exprimer. Certaines expressions de Plotin, par exemple celles par lesquelles il représente le rapport de l'âme à l'intelligence, comme analogue à celui du *logos* proféré au *logos* intérieur², pourraient justifier cette interprétation. En tout cas, je dirais volontiers avec E. Bréhier: « Dans le cadre plotinien, c'est la vie qui forme les extrêmes et la conscience réfléchie est l'intermédiaire entre la vie supérieure à la conscience et qui sourd de l'Un et une vie inférieure. Mais c'est la vie inférieure qui, beaucoup plus que la conscience, nous donne les moyens de concevoir la vie supérieure »³.

Ce primat de la vie sur la conscience réfléchie se traduit de plusieurs manières. Tout d'abord, Plotin affirme que la vie inconsciente a plus d'intensité que la vie consciente: « La conscience risque d'affaiblir les actes qu'elle accompagne. Tout seuls, ces actes ont plus de pureté, plus d'acte, plus de vie; oui, dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble au même point »⁴. Ce texte concerne la conscience sensible; mais il trahit déjà par lui-même une tendance du plotinisme. Plus profondé-

¹ La pensée n'est qu'une βοήθεια, *Enn.* VI 7 (38), 41, 1. ² V 1 (10) 3, 7-10. ³ E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades*, t. V, Paris, 1931, p. 80, n° 1 à propos de V 4 (7), 1, 26 sq. ⁴ *Enn.* I 4 (46), 10, 28-33.

ment, l'image des raisons séminales permet à Plotin d'exprimer le mode d'activité propre à l'Intelligence, parce qu'elles témoignent de l'unité concrète de la vie et de l'intelligence. D'un bout à l'autre de son œuvre, Plotin y revient. Dès le traité *Sur l'Intelligence, les Idées et l'Etre*, les raisons séminales servaient à faire comprendre la multiplicité intérieure de l'Intelligence¹. Dans le traité *Sur la Beauté intelligible*, elles servent à faire admettre par analogie que le monde intelligible contient une sagesse substantielle². Et c'est la même conclusion qui se dégage du deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*: « On dirait que l'être a produit une intelligence douée de réflexion toute faite. C'est la même chose que dans les raisons séminales qui produisent les êtres vivants; tout ce que la raison la plus pénétrante pourrait trouver de mieux, l'être vivant l'a dans ses raisons séminales qui existent pourtant avant toute réflexion. Que faudrait-il alors attendre dans les réalités plus hautes encore que la nature et que les raisons qui sont en elles ? Comme, en elles, *l'essence n'est pas autre chose que l'intelligence*, et comme elles n'ont pas une intelligence ni un être d'emprunt, elles atteignent sans effort la perfection »³. On pourrait ajouter, en liaison avec la doctrine de l'être-vie-pensée que nous avons rencontré jusqu'ici chez Plotin, que « *l'essence n'est pas autre chose que l'intelligence* », lorsque toutes deux sont identiques à la vie. C'est la vie qui est l'unité concrète de l'être et de la pensée. Impossible de ne pas reconnaître une parenté entre ces affirmations et une philosophie de la vie qui considérerait le vital comme une sagesse supérieure à la réflexion. Bergson dira: « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main »⁴. La vie ne réalise pas un plan préétabli par une intelligence; loin de copier des idées pré-existantes, c'est elle qui crée les formes intel-

¹ V 9 (5), 6, 10-24. ² V 8 (31), 5, 8-15. ³ VI 2 (43), 21, 34-41.

⁴ *Evolution créatrice*, Paris, 1927, p. 100.

ligibles. Ainsi le danseur: c'est en son activité même que réside sa fin¹.

Cette intelligence immanente à la vie est pour Plotin une contemplation; le sens du magnifique traité *Sur la Contemplation*, c'est justement l'identification du regard et de la vie: « Je contemple, dit la Nature, et les lignes des corps se réalisent comme si elles sortaient de moi »². Si la vie la plus inférieure est regard contemplatif, la vie supérieure à l'Intelligence est elle aussi, et à plus forte raison, regard vers l'Un. Ce regard est conversion, et cette conversion de la vie vers l'Un reproduit le regard et la conversion de l'Un vers lui-même: « Comment existe-t-il ? C'est comme s'il s'appuyait sur lui-même et s'il jetait un regard sur lui-même. Ce qui correspond à l'être en lui, c'est ce regard. Tout se passe comme s'il se produisait lui-même »³. La *vie* se convertissant en *intelligence* et en *essence* déterminée mime donc par son autoposition et son autodétermination, l'autoproduction de l'Un.

Ainsi la pensée plotinienne exige en quelque sorte que, dans la triade être-vie-pensée, la vie précède, de quelque manière, les deux autres termes, être et pensée apparaissant ainsi comme l'aboutissement d'un processus par lequel la matière intelligible se donne à elle-même sa forme en se tournant vers l'Un. S'il y a une sorte de préexistence de l'être et de la pensée au sein de la vie, il y a aussi un déploiement de la vie au sein de l'Intelligence constituée, au sein de l'Essence délimitée. Cette « puissance universelle »⁴ qu'est la vie préintellectuelle, qui porte en elle toute la surabondance issue de l'Un, devient dans l'Intelligence constituée, ce mouvement perpétuel, cette « course vagabonde »⁵ de l'Intelligence en elle-même qui assure la richesse et la variété du monde intelligible. La vie, finalement, n'est rien d'autre

¹ *Enn.* III 2 (47), 16, 23-28. Sur cette image stoïcienne, cf. V. GOLD-SCHMIDT, *Le système stoïcien*, p. 150. ² III 8 (30), 4, 9. ³ VI 8 (39), 16, 19-21. ⁴ VI 7 (38), 17, 32. ⁵ VI 7 (38), 13, 30.

que cette continuité de mouvement qui, sortant de l'Un, tend à revenir vers lui, pour « revivre sa propre genèse »¹.

Au fond de cette conception des rapports entre l'être, la vie et la pensée, il y a une intuition fondamentalement anti-aristotélicienne: celle de la supériorité de la puissance sur l'acte: la forme intelligible, l'acte intellectuel ne parviennent jamais à épuiser l'infini de la puissance qu'ils cherchent à exprimer. La vie est l'image la moins imparfaite de l'Un, parce qu'elle est un mouvement qui garde en lui-même cette infinité de la puissance.

Ici encore, Plotin est l'héritier de la tradition stoïcienne², bien qu'il en rejette la lettre, dans ses réflexions sur les catégories³. En concevant l'être, la vie et la pensée comme un procès unique, comme un mouvement d'autoconstitution, Plotin est obligé de transposer dans le monde intelligible, la conception stoïcienne du dynamisme de l'être.

Ainsi le rôle important joué dans la pensée plotinienne par la triade être-vie-pensée révèle certains éléments de la tradition platonicienne dont Plotin a subi l'influence: 1^o la systématisation qui a abouti à faire de l'être, de la vie, de la pensée, trois éléments nécessaires et suffisants à la plénitude de l'être et qui a conçu ces trois éléments, comme s'impliquant mutuellement au sein d'une unité multiple analogue aux trois parties de la philosophie ou aux trois moments de la *paideia*; 2^o la transposition du stoïcisme, du physique au métaphysique, qui a permis d'utiliser la triade être-vie-pensée pour exprimer le dynamisme de l'être intelligible, et l'autodétermination que le caractérise; 3^o l'exégèse de Platon et d'Aristote qui a ramené la doctrine de l'être-vie-pensée à ses véritables sources, en lui faisant retrouver le souci de sauver toute la richesse du sensible dans la pureté de

¹ H. BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 209. ² Sur cette supériorité de la puissance sur l'acte, dans le stoïcisme, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, p. 154 qui montre le rapport qui existe sur ce point entre Plotin et les stoïciens. ³ *Enn.* VI 1 (42), 26, 3.

l'intelligible. Héritier de cette tradition, Plotin l'a assimilé d'une manière particulièrement originale, et proprement unique, en conservant plus que tout autre philosophe antique, le souci de la transcendance divine et de la liberté de la vie spirituelle. Après Plotin, le néoplatonisme apparaîtra plutôt comme un continuateur de la scolastique platonicienne antérieure à Plotin.

DISCUSSION

P. Henry: Ce qui m'a intéressé plus particulièrement dans votre exposé, c'est l'idée que l'Un est une sorte de synthèse supérieure de ces mouvements. Je me demande si l'on ne pourrait pas ajouter à votre documentation deux textes, l'un qui se trouve en VI 8, 15, 30, où dans cette description, toujours imparfaite de l'Un, il est dit explicitement: ὑπόστασις δὲ πρώτη οὐκ ἐν ἀψύχῳ οὐδὲν ἐν ζωῇ ἀλόγῳ. C'est une expression très remarquable, par l'intensité de vie qui est attribuée à l'Un. Quant à la Vie qui descend de l'Un — votre thèse que la Vie est tout à fait première — je crois qu'il faudrait se souvenir du texte de V 2, 2, 27, que Bréhier traduit: « Toutes choses sont donc comme une vie qui s'étend en ligne droite » : "Ἐστιν οὖν οἶον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα.

M. Hadot: Au point de vue de l'image géométrique, cette Vie qui s'étend en ligne droite, sans s'arrêter, représente une nuance différente de celle que j'ai voulu souligner dans mon exposé. Plotin veut exprimer avant tout la continuité de la Vie. La métaphore de l'arbre a le même but.

P. Henry: Reste aussi le texte qui me séduit toujours, V 4, 2, 12-19, texte technique, dans lequel la Vie est attribuée à l'Un, en particulier: « πάντη διακριτικὸν ἔαυτοῦ (c'est une correction pour διακριτὸν) ζωὴ ἐν αὐτῷ ». Je sais bien que ceci n'est pas directement dans votre thème triadique.

M. Hadot: Il y a là la ζωὴ et la συναίσθησις. Mais je crois cependant que Plotin n'affirme pas vraiment que la vie et la conscience soient dans l'Un. Il y a là plutôt une sorte d'asymptote, de tendance indéfinie. Ou plutôt il pense par analogie: puisque dans l'être que nous pouvons analyser, on trouve ces trois aspects, il doit y avoir quelque chose dans l'Un qui y correspond. L'έπέρως est très important.

P. Henry: Comme vous le savez, depuis longtemps j'ai orienté mes recherches vers le problème de la conscience de l'Un. Je

vois ici que les mêmes textes qui affirment la conscience de l'Un d'une manière technique ou non technique, lui attribuent également à ce propos la « Vie ». Les deux vont de pair. Je n'oserais pas dire s'il y a priorité de l'une sur l'autre.

M. Hadot: En tout cas, il y a affirmation de l'unité concrète des deux.

P. Henry: Ce qui m'intrigue, c'est l'objet de la conscience, le νοητόν. Il est objet intelligible non pour soi-même, mais pour l'hypostase suivante. Dans le traité V 6 [24] 2, 4, la distinction est fort marquée. Le Premier peut être νοητόν sans être νοῦν. Il est même très rare que Plotin parle de l'Un comme νοητόν pour autrui. Je ne vois que ces deux traités.

M. Hadot: Il reste que ce nom de νοητόν est identifié en III 9 [13] 1, 16 avec le νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ si bien que dans V 4 [7], traité encore ancien, il y a une trace de cette mentalité. Ceci est intéressant du point de vue des rapports avec Numénios signalés par M. Dodds dans sa conférence à propos de III 9, 1.

M. Dodds: I should like first to say how deeply I was impressed by the originality and subtlety of this paper. One question, however, remains in my mind: is the scholastic formulation of this triad really pre-Plotinian? Unfortunately, almost everything seems to turn on the passage in Augustine, *de civitate dei* VIII, 4, and we do not know whether Augustine got this from a pre-Plotinian Celsus or from a post-Plotinian Celsinus — perhaps Hadot will tell us what the evidence is? I am troubled also by the strange equation drawn in this passage between the triad being-life-mind and certain other triads which are not obviously similar. Is there any trace of such equations either in Plotinus or in Middle Platonism? If not, the antiquity of the triad *natura-doctrina-usus*, to which Philo bears witness, is hardly relevant. Again, the passage which Hadot quotes from Cicero, *Tusculans* V, 22, proves only that the general principle of naming by predominance is as old as Antiochus. This is important, but it does not establish that it was applied before the Neoplatonists to the triad ζεν — ζωή — νοῦς. — Incidentally,

is it true that, as Hadot says, this principle « joue un rôle quasi inexistant chez Plotin » ? I thought it was recognised, for example, at V 8, 4, 10, where he says ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστῳ ἀλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα.

M. Hadot: Voyons d'abord le problème du résumé augustien selon les données fournies par M. Courcelle dans ses *Lettres grecques en Occident*, p. 179-181. Le problème tient au fait que dans son *de haeresibus* (prol.), saint Augustin rapporte à un *quidam Celsus*, un manuel intitulé *Opiniones omnium philosophorum*, qui pourrait à première vue être identifié avec la partie philosophique de l'encyclopédie latine de Cornelius Celsus, tandis qu'ailleurs et justement dans *de civitate dei* VIII 1 et sq., il utilise encore un manuel intitulé *Opiniones omnium philosophorum* par lequel cette fois il semble connaître Plotin, Porphyre et Jamblique, donc, qui ne pourrait être de Celsus. M. Courcelle croit pouvoir identifier le *quidam Celsus* du *de haeresibus* avec ce *quidam Celsinus* du *Contra Academicos* (II 2, 5) qui avait dit que les livres de Plotin étaient des livres « substantiels », *libri quidam pleni*. Ce Celsinus est donc nécessairement postplotinien. Peut-être faut-il l'identifier (P. Courcelle, p. 181 n. 2) avec le gendre de Julien l'Apostat qui porte ce nom.

A mon avis, même si l'auteur est postplotinien, le contenu du manuel est archaïque. J'ai signalé certains traits de cet archaïsme dans mon exposé. Le rapprochement entre la triade des parties de la philosophie, la triade de la *paideia* et la triade être-vie-pensée, que nous trouvons si nettement chez Augustin, m'a semblé d'autant plus intéressant que l'on retrouve chez Philon, chez Victorinus, chez Proclus, une identité de structure (dénomination par prédominance) entre les triades considérées isolément par ces auteurs. Je reconnais que cette identité de structure n'est soulignée explicitement nulle part, mais elle est reconnaissable et trahit une systématisation scolastique. Je reconnais également que le principe de dénomination par prédominance n'est pas appliqué avant Victorinus à la triade être-vie-pensée, et donc que son emploi par Antiochus signale simplement une date possible pour le développement de la doctrine.

M. Armstrong: One might say that that particular principle of naming by predominance goes back to Anaxagoras. He also taught that the things were characterized by the predominance of one particular elementary substance. In fact, it must have been a familiar doxographic tag.

M. Hadot: En tout cas, *Enn.* V 8, 4, 10 cité par M. Dodds est un texte intéressant, mais semble bien confirmer, par son caractère isolé, le fait que la doctrine de la dénomination par prédominance n'est pas un thème plotinien très développé et qu'il s'agit, là encore, d'une doctrine reçue par Plotin, d'un élément de la tradition scolaistique platonicienne.

M. Schaerer: Lorsque Plotin lit le *Sophiste*, étudie les genres, est-ce que le mot *genre* dans son esprit, a la même valeur qu'il devait avoir pour Platon, ou surtout pour Aristote ? Dans la perspective platonicienne, les genres, les espèces sont inclus les uns dans les autres. Il y a une différence d'extension. Ce qui a le moins d'étendue est inclus dans ce qui en a davantage. Il y a une construction logique assez moderne des choses. A l'époque de Plotin et déjà avant lui, les stoïciens avaient rompu avec cette conception de l'extension des genres. Le syllogisme stoïcien est un syllogisme qui ne reconnaît plus de grand terme et de moyen terme. Tout est singulier. C'est un syllogisme très différent du syllogisme d'Aristote, et précisément en ce qui concerne la question du genre, est-ce que Plotin a une théorie du genre en tant que tel ? La notion de genre est-elle compatible avec une philosophie qui attribue la réalité fondamentale aux choses singulières ? Même les idées sont des singuliers, ainsi l' $\alpha\dot{\nu}\tauοσωκράτης$. Peut-il avoir une théorie du genre ? Jean Trouillard, dans ses beaux livres sur *La purification plotinienne* et *La procession plotinienne* (Paris, 1955) a démontré, je crois, que ce qu'il y a de mathématique chez Platon se retrouve sous une forme esthétique chez Plotin. Le mot $\gammaένος$ est-il compris chez Plotin dans une acception analogue à celle de Platon ?

M. Hadot: Plotin s'est tout à fait posé la question. Dans le traité *Sur les Genres de l'Etre*, VI 2 surtout. Il est pris par sa double

formation platonicienne et aristotélicienne entre deux tendances doctrinales: la doctrine platonicienne, ou issue d'une réflexion sur le platonisme qui considère l'Etre comme le genre suprême (c'est la contamination avec le stoïcisme que l'on trouve dans la *Lettre 58* de Sénèque) et la doctrine aristotélicienne de la distinction irréductible entre les genres de l'Etre, leur hétérogénéité totale. Il se refuse nettement en VI 2, 3 à interpréter sa théorie des hypostases comme une hiérarchie de genres. L'Un n'est pas un genre suprême, ni l'Intelligence, un genre déterminé. On pourrait sans doute trouver certaines tendances dans ce sens, par exemple le texte du traité *Sur les Nombres* (VI 6) que je citais tout à l'heure à propos du Vivant considéré comme plus déterminé que l'Intelligence et que l'Etre. En tout cas, dans le traité *Sur les Genres de l'Etre*, il refuse cette conception. Et en VI 2, 6-8, il y a ce texte cité dans mon exposé sur l'âme vivante et pensante, et sur l'Intelligence vivante et pensante. Les genres de l'Etre correspondent aux *ἐπίνοιαι* que l'on retrouve chez Origène: ils deviennent des points de vue différents par rapport à une réalité unique. E. Bréhier l'explique très bien dans sa notice d'introduction aux traités *Sur les Genres de l'Etre* (p. 37): c'est une analyse réflexive « qui éclaire divers aspects inséparables d'un même tout, pour employer une expression de Leibniz ». Je crois que le problème que vous venez de poser mériterait d'être étudié pour lui-même.

M. Schaerer: La philosophie de Plotin est une philosophie de points de vue ?

M. Hadot: Oui, je le crois. On a même cherché à interpréter la théorie des hypostases comme une philosophie non pas tellement de points de vue, que d'états psychologiques, l'âme étant une première étape, l'Intelligence une intériorité plus grande, et l'Un l'intériorité totale.

M. Puech: A vrai dire, nous hésitons à employer un langage moderne, de peur de commettre des anachronismes. Cet emploi est cependant, en bien des cas, légitime et instructif. Vous parliez des *ἐπίνοιαι* d'Origène: ce sont exactement des « points de

vue» sur le Fils, par exemple, mais qui ne supposent pas une multiplicité d'hypostases ou de personnes. Ces « points de vue » sont liés aux états progressifs de la contemplation du Fils. Si on le considère comme Sophia ou Logos, on est au-delà de la perception du Fils comme Juge, Médecin, etc. Les *ἐπίνοιαι* correspondent aux étapes successives d'un progrès spirituel, aux divers aspects d'un même objet saisi à chaque fois dans une perspective différente, selon la capacité ou la situation du sujet qui le contemple. A chacune d'elles — Origène insiste là-dessus contre les gnostiques — ne répond pas un Eon distinct, une Hypostase ou une Entité indépendante: le Fils — qu'il soit Juge, Médecin, Verbe, Sagesse — demeure une seule Personne, un ὑποκείμενον unique.

En ce qui concerne la *Sophia* comme substance vivante, il y a aussi, dans le *De principiis* (1, 2, 3) un endroit où Origène appelle le Logos « animal vivant » (*Verbum animal vivens*). Il emploie, du reste, ailleurs l'expression de « Sagesse vivante » (ἔμψυχος σοφία: *in Job. I 19 (22) § 115*; ζῶσαν καὶ οἰονεῖ ἔμψυχον... τὴν ὑπέρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ: *in Job. I 34 (38) § 244*).

M. Dörrie: Ihr Referat hat das Thema, das gestern Herr Theiler ausführte, in einem Punkt weitergeführt. Im lehrreichen Vergleich mit dem, was wir gestern gelernt haben, haben wir wieder gesehen, wie vom stoischen Ausgangspunkt her ein Gedanke Plotins lebendig wird, und dieser Ausgangspunkt ist ja zweifellos jene Begriffsreihe *ἴξις*, *φύσις*, *ψυχή*. Diese Begriffsreihe war in der älteren Stoa wahrscheinlich parataktisch gemeint, es war eine *διαίρεσις* um die verschiedenen Arten der *ὄντα* zu gliedern. Nun gibt es bei Sextus Empiricus (*adv. math.* 9, 81) eine Stelle, an der man sieht, wie Poseidonios sich dieser drei Begriffe bedient und sie stuft, um festzustellen, in welcher Weise die Welt als Ganzes ein Wesen ist. Er muss es ablehnen, dass die Welt ein Wesen auf Grund der *ἴξις* oder der *φύσις* sein könne. Sie kann nur ein *ἔμψυχον* sein, und damit kündigt sich zum ersten Mal eine Wertung an. Wir geraten also auch jetzt wieder in die

Nähe des Poseidonios insofern, als er die ursprüngliche Parataxe in eine Stufung verwandelt hat. Zudem kann man auf einen typischen Zug hinweisen, wie stoische Gedanken in das plotinische Denken eingegliedert werden. Es erfolgt jedes Mal eine Umsetzung, sie müssen des ursprünglich materialistischen Charakters entkleidet werden und oft können sie nur auf grossen Umweg und sehr häufig auch nur subsidiär für Plotins transzendentale Fragestellung nutzbar gemacht werden. Nun wäre es natürlich banal, wenn wir sagen wollten, dass Plotins Transzendental-Philosophie auf Platon basiert ist, das steht ja sowieso fest. Aber ich möchte es unterstreichen, beim Einbauen und beim Umsetzen stoischer Elemente wird eine Technik angewendet, eine Technik, die nachmals Porphyrios geradezu souverän beherrscht, und es wäre der Mühe wert, die Elemente dieser Technik im Einzelnen festzulegen. Natürlich liegt es an der Unvollkommenheit der Art, wie wir uns einander mitteilen, dass wir Elemente sondern müssen, da wir eigentlich eine Synthese bezeichnen wollen. Für Plotin stand ja gewiss im Vordergrund, dass er die Harmonie auffinden und darstellen wollte, die zwischen allem bisher Gelehrten, zwischen dem schon säkular gewordenen Platon und der noch immer aktuellen, wenigstens die Fachsprache beherrschenden, Stoa bestand. Aber darüber kann eigentlich kein Zweifel sein: Was man aus Platon entnimmt, das kann sogleich auf der betreffenden Ebene, auf der es bei Platon beginnt, diskutiert und eingefügt werden. Aber eine aus der Stoa stammende Gedankenreihe muss immer erst auf die Ebene transzendernder Betrachtung emporgehoben werden, und dabei erfährt sie gewöhnlich ganz substantielle Veränderungen.

M. Schwyzer: Herr Hadot hat gegen den Schluss seines Vortrages das Problem des Bewusstseins gestreift und einen Text zitiert (I 4, 10, 28), wo gesagt wird, dass das Bewusstsein die Handlungen, die es begleitet, hindert. Neben dieser geringen Einschätzung des Bewusstseins gibt es aber auch Stellen, wo es durchaus als positiver Wert in Erscheinung tritt. Darauf werde ich meinem eigenen Referat noch zu sprechen kommen. Zwischen

der Stelle III 9, 1, wo innerhalb der Trias ὄν, ζωή, νοῦς der Primat der ζωή eingeräumt wird, und der Stelle VI 6, 18, wo es heisst: πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῷον, hat Herr Hadot mit Recht einen Widerspruch festgestellt. Es mag interessieren, dass dieser Widerspruch schon von Proklos *in Tim.* p. 130 B aufgedeckt worden ist.

M. Hadot: Oui, Plotin n'est pas toujours systématique. Je crois qu'il y a une tendance très nette de la pensée de Plotin à mettre la Vie (non plus dans son unité, mais du point de vue de la multiplicité des vivants) à la suite du νοῦς. C'est la tendance même qui fait de l'âme une troisième hypostase.

P. Henry: Voyez-vous un développement dans la pensée de Plotin, du point de vue de cette place du « Vivant » ?

M. Hadot: Je crois qu'il y a une évolution dans l'interprétation du Vivant en soi du *Timée*. En III 9 [13], 1 τὸ ζῷον c'est le νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ. En II 9 [33], il y a une certaine hostilité à cette tendance. Quand on arrive à VI 6 [34], il place le Vivant en soi au troisième rang, sur le plan de l'Intelligence; et il y a encore un autre texte à la fin du deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*, VI 2, 22, et surtout VI 2 [43] 21, 57; c'est la même idée que dans VI 6: « l'intelligence qui contient tous les êtres, c'est l'*animal total* ».

P. Henry: Mais vous aviez insisté sur la priorité de la « Vie ».

M. Hadot: Il y a deux tendances de Plotin. On peut concevoir la vie sous deux aspects: d'abord comme une multiplicité de formes qui se manifestent dans le monde, les arbres, les animaux, etc., et d'autre part, comme Vie infinie, qui est la source unique. Et je trouve qu'E. Bréhier a parfaitement raison quand il dit que, pour Plotin, il y a une vie supérieure à la conscience, et une vie inférieure. Et la vie inférieure, c'est elle qui est l'Ame, le Vivant en soi, etc., inférieure à la pensée pure. La vie inférieure, finalement, est le meilleur analogue de la vie supérieure, et même de l'Un. La conscience n'est qu'une île au milieu d'un fleuve de vie.

P. Henry: Ce que je voudrais marquer à ce propos, c'est qu'il redévient intéressant de considérer la possibilité d'un développement de la pensée de Plotin, dans les quelques années qu'il a passées à écrire. C'est la seconde fois nettement que dans ces *Entretiens* nous constatons un développement entre les premiers traités et les derniers.

M. Puech: Surtout, il y a changement, modification de l'expression des thèses en fonction des adversaires. Pour la théorie de la matière, c'est très net. Tant qu'il y avait accord apparent avec les gnostiques, Plotin usait d'un langage et d'images assez dualistes. Mais, après la rupture, il développe le thème de la matière-miroir.

M. Schaerer: Léon Robin, dans son dernier ouvrage, posthume: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, 1957, tend à démontrer que Platon introduit de plus en plus la vie dans le monde des Idées. Il aboutirait ainsi à une sorte de vitalisme, ce qui confirmerait ce que vous disiez de l'interprétation plotinienne des derniers dialogues de Platon.

M. Hadot: Personnellement, j'ai été convaincu par la démonstration de Robin. Mais je n'ose trop m'aventurer dans ce domaine. C'est le problème de l'interprétation de ce fameux passage du *Sophiste*: est-ce que, oui ou non, pour reprendre la question de M^{me} de Vogel, Platon a introduit le mouvement dans son monde des idées ? Certains ont tendance à voir dans ce texte du *Sophiste* un moyen pour Platon de sauvegarder tout simplement le mouvement sensible. Dans ce texte du *Sophiste*, l'Ame joue un grand rôle: le mouvement et la pensée sont localisés en elle. On trouve des traces littérales du passage du *Sophiste*, aussi avec la mention de l'âme, chez Plotin, par exemple VI 9 [9] 9, 2. Tout le problème, c'est la traduction de $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\nu$, est-ce la somme des formes de l'être ou est-ce l'être plénier ? Je crois que Plotin est favorable à la deuxième traduction: la plénitude de l'être.

M. Puech: Si l'on reprend les idées et le vocabulaire de l'époque, le $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\nu$ de Plotin, c'est évidemment le « plérôme », le $\pi\lambda\hbar\rho\omega\mu\alpha$.

M. Theiler: Ich will hier nicht eingreifen bei dieser interessanten Frage von Herrn Schaeerer, die uns weit in Plato hineinführen würde. Ich will nur sagen, dass wir einen sehr gelehrten Vortrag gehört haben. Die Hauptfrage, woher die Triade bei Plotin kommt, liess sich im Ganzen nicht aus vorangehenden Versuchen lösen, es sei denn aus der Stelle des platonischen Sophisten, die Herr Hadot richtig an den Anfang gestellt hat. Dazu kommt, das parmenideische $\tauὸ\gammaἀρ\alphaὐτὸνοεῖν\epsilonστὶν\tauε\kappaαι\epsilonῖναι$, ferner, wie ebenfalls richtig betont wurde, die aristotelische Formulierung aus der Metaphysik $\eta\gammaἀρ\nuοῦ\epsilonὐέργεια\zetaωή$. Damit haben wir die drei Glieder, wenn auch nicht voll zu einer festen Triade gestaltet. Anderes ist zwar interessant, aber führt nicht an das Ziel. Der Ausgangspunkt von Augustin ist die traditionnelle Einteilung in Physik, Logik und Ethik. Davon ausgehend hat er die Begriffe des Seins, des Logos und also auch des Lebens (*ordinatio vitae*) sehr geschickt verwandt. Ich glaube die nächste Stelle, die es für diesen Ternar gibt, ist Clemens von Alexandrien *strom.* 4, 162, 5 ὁ θεός ... ἦ ... ἐστιν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ τόπου· καθ' ὅσον ἐστὶν τάγαθόν, τοῦ ἡθικοῦ· ἦ δ' αὖ ἐστι νοῦς, τοῦ λογικοῦ τόπου. Mit der Stoa kommen wir wohl nicht weiter, weder die *tōnoς*-Lehre, die tatsächlich wichtig ist, um die Einheit der Substanz zu erklären, führt zu unserem Ternar, noch auch die Oikeiosislehre, obgleich es richtig ist: zuerst gibt es eine Zuwendung zum Leben und nachher die Aneignung des Logos. Und auch die psychologische Überlegung der *παρακολούθησις* (in der Schrift über die Glückseligkeit, *Enn.* I 4) hilft nicht fort. Das Thema ist alt; wenn ein Mensch wegen Verrücktheit oder Trunkenheit nicht mehr die Dinge der Aussenwelt aufnehmen kann, ist er da nicht unglücklich? Nun, da bringt ganz hübsch Plotin die Auffassung hinein, dass eigentlich das Bewusstwerden eine Abschwächung der reinen natürlichen Lebenskraft sei. Auch das schöne Bild vom Tänzer, der ohne Bewusstheit die Figuren tanzt, gehört dazu; oder ein Musiker findet ohne weiteres die komplizierten Griffe, ohne sich dessen bewusst zu sein; eben wäre es ihm bewusst, könnte er sie nicht so rasch finden. Am

hesten ist vielleicht noch von Belang die stoische Dreheit in *Apostelgeschichte* 17, 28. Die grossartige Auffassung, dass das «Leben» Grundlage des νοῦς ist, also ihm voransteht, dass der νοῦς ὀρισθεῖσα ζωή ist, ist auch zu trennen vom Ternar. Ich glaube es gibt zwei ganz verschiedene Linien; die Ternar-Linie, die primär mit dem *Sophistes* zusammenhängt, und diese andere Linie vom Leben, das zum Nous geformt wird. Ich würde nicht ungeneigt sein, in der ἀόριστος δύναμι einen bestimmten Vertreter des Begriffes Leben im zuletzt genannten Sinne zu sehen. Die Dyas ist ja tatsächlich eine Ausdruck für die dumpfe Variabilität, die durch das εἶναι dann Bestimmtheit, Geschiedenheit, usw. bekommt. Ich will aber noch einmal sagen, wie ausserordentlich förderlich der Vortrag war, weil er alle Möglichkeiten durchprobierte.

M. Hadot: Je remercie beaucoup M. Theiler pour cette mise au point, notamment pour le texte de Clément d'Alexandrie qui montre bien que le résumé platonicien rapporté par Augustin, *civ. dei* VIII 4 nous fait connaître probablement un *compendium* antérieur à Plotin. En tout cas, la fréquence des allusions de Plotin à la triade être-vie-pensée m'a donné l'impression que cette triade était chez Plotin, quelque chose de *reçu*, qu'elle représentait un des schémas tout faits que Plotin a pu rencontrer et à partir desquels il a élaboré sa réflexion originale. D'autre part, la conception dynamiste de l'être que suppose une telle triade ne peut s'expliquer pour moi que par la présence chez Plotin d'une philosophie qui donne à la vie, le primat sur les autres moments de la triade, ou encore, qui identifie mouvement, vie et acte. Je pense qu'il y a là une transposition du dynamisme stoïcien et de l'ontologie stoïcienne. Mes allusions à la doctrine du τόνος stoïcien s'expliquent par là, comme recherche du schéma ontologique qui rend possible la conception plotinienne de la triade être-vie-pensée.

P. Cilento: Di fronte ai numerosi testi nei quali M. Hadot ha trovato la triade «essere-vita-pensiero» il dubbio ch'io affaccio non lascerà il pungiglione. A me sembra di interpretare i testi che riguardano lo Spirito come se ponessero sempre una

diade essenziale « essere-pensiero ». Solo Essere e Pensare mi sembrano, in questo grado dell'unica realtà spirituale, i costitutivi categoriali. Se la vita è categoria lo è solo nel grado inferiore, nella terza Ipostasi, nell'Anima e con l'Anima, la « grande viaggiatrice del paese metafisico » (Inge). È l'anima ch'è la vita. La ζωή è legata alla daimonia. Certo, lo Spirito è vivente. Anche l'Uno è vita (altrimenti non sarebbe « venerabile » σεμνόν). Ma all'anima la vita è tutta propria per οἰκείωσις. Nei gradi superiori la vita s'addice per pura *communicatio idiomatum*. A questa interpretazione mi fa persuaso la lettura dello splendido trattato περὶ εὐδαιμονίας (I 4) in cui, p. es., è detto: πολλαχῷς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης (I 4, 3, 18). Il termine « vita » è usato in molteplici sensi... Il vivere è un termine che importa pura identità di nome: δύμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου (ivi). Insomma, a me sembra che Plotino veda, a partire dall'Uno e ad arrivare allo zero metafisico della materia, una vita spirituale unica, quella che Bréhier chiama (p. 47) « la vie spirituelle hypostasiée ». E vita è beatitudine. Più che categoria, da inserirsi in una triade, la vita è slancio, è moto, è δαιμωνία. Solo in Proclo è quella aritmologia triadica che piacerà ad Hegel. In Plotino la difesa della triade, nel preludio di II 9, stabilisce solo la necessità delle tre Ipostasi: non più non meno. In definitiva mi è nuova, in Plotino, la sutura necessaria, sine qua non, tra être, vie, pensée, nella seconda Ipostasi. Un testo che potrebbe dar luce è in VI 7, 17, 13-14: καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἵχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωὴ.

M. Hadot: Je suis pleinement d'accord avec le Père Silento sur le fait que Plotin ne fait jamais de la vie une catégorie, mais j'en dirais tout autant de l'être et de la pensée, qu'il entend d'une manière tout aussi analogique que la vie. D'autre part, j'admetts aussi parfaitement que être, vie, pensée ne constituent pas chez Plotin une triade au sens de Proclus. Mais, sans « arithmologie », il y a quand même un groupement caractéristique de ces trois concepts chez Plotin. Ce groupement introduit dans la pensée plotinienne des considérations étrangères à la seule doctrine des trois hypostases.

M. Puech: Tout cela renforce en moi une impression. Ne pourrait-on pas se demander pourquoi Plotin attache une grande importance au concept de *Zωή*? N'y aurait-il pas à cela deux raisons? D'une part, Plotin est amené à accorder à la «Vie» une place particulière par son exégèse des textes platoniciens relatifs à l'*αὐτοζῷον*, à la structure du monde intelligible ou transcendant. D'autre part, il n'a pu que subir ici l'influence de son temps: exigences sotériologiques et intérêt porté au terme et à la notion de «Vie» (de la vraie Vie, de la Vie authentique et plénière) vont de pair à son époque, se confondent même. «Vie», en sémitique et dans des religions «orientales», est le synonyme de «Salut». Les «Vivants», ce sont les êtres sauvés, qui ont atteint à la plénitude du «Repos» ou — comme le diraient plutôt les Grecs — de la «Béatitude». Ces deux facteurs ne jouent pas sur le même plan. Dans le premier cas, *Zωή* intervient sur le plan intellectuel, comme rouage d'un système spéculatif, comme pièce d'une construction ontologique; dans le second cas, le même terme prend un sens affectif, a des résonances émouvantes et une valeur mystique, religieuse. Disons, en simplifiant beaucoup, que l'un des facteurs est purement hellénique, l'autre d'origine sémitique ou «orientale».

P. Henry: Croyez-vous que Plotin s'intéressait à la vie-salut?

M. Puech: Non pas, sans doute, expressément et au premier chef, mais il serait difficile que Plotin eût échappé, ou fût resté entièrement étranger aux tendances et aux préoccupations de son temps.

P. Henry: Evidemment, dans l'ambiance religieuse de l'époque, on tendait à considérer la vie comme identique au salut. J'hésite à croire que Plotin tendait à faire du «bonheur» un terme très important, bien qu'il ait écrit vers la fin de sa vie le traité I 4 [46].

M. Puech: Ce que je voudrais caractériser, c'est la problématique de Plotin, telle qu'ont pu la déterminer les circonstances historiques. Nous avons reconnu, semble-t-il, qu'il n'y a pas avant Plotin, de doctrines où *Zωή* intervienne. Il est donc légitime de se demander pourquoi on s'est alors si vivement inté-

ressé à la notion de « Vie » chez les chrétiens, chez les gnostiques, chez les philosophes eux-mêmes qui — il n'est que de songer aux néoplatoniciens postérieurs — feront, dans leurs systèmes, une place de plus en plus grande à un tel concept. Il faut bien qu'une cause extérieure, contingente, si je puis dire, ait joué, et avant Plotin, provoquant une question qui n'a pas dû laisser celui-ci indifférent.

M. Hadot: D'ailleurs, dans l'interprétation même de Platon, il y a des textes du *Phédon* qui s'intéressent avant tout à la destinée de l'âme, et des textes comme le *Timée* ou même certains passages du *Phèdre*, dans lesquels l'intérêt est ontologique. Plotin, systématisant des notions tirées du *Phédon*, du *Phèdre* ou du *Sophiste*, effectue une contamination entre des notions tenant au problème du salut et des notions ontologiques.

M. Puech: A cette époque, cela se rejoint. Ζωή en son sens religieux, affectif, etc. c'est la plénitude de vie que donne le Christ, l'ἀνάπτυξις, le repos de la plénitude de l'être.

P. Henry: Voilà le problème. Est-ce que Plotin donne à Ζωή un sens religieux, sotériologique ? Personnellement je répondrais non.

M. Puech: Je suis d'accord avec vous. Mais je veux dire que Plotin est en présence d'une notion que son époque avait colorée d'une certaine façon, ce qui expliquerait peut-être la place — autrement inexplicable — qu'il accorde à la « Vie ». Ce qui n'exclut pas qu'il y ait eu, auparavant, des tentatives analogues à la sienne, qui la préparent. M. Hadot a raison d'indiquer que certaines traditions scolastiques ou scolaires étaient de nature à la favoriser. Mais nous ne pouvons préciser si, dans quelque école antérieure, existait déjà la triade ὄν, Ζωή, νοῦς.

M. Hadot: M. Dodds avait noté, à propos de la triade être-vie-pensée dans le néoplatonisme postérieur, la possibilité d'une influence de la Ζωή, comme Αἰών.

M. Puech: Oui. Les néoplatoniciens postérieurs sont beaucoup plus préoccupés du problème du salut, et ils se placent sur un autre plan que Plotin.

M. Schaerer: Ne croyez-vous pas qu'il y a aussi ce fait que le christianisme a érigé la Vie par elle-même en valeur ? Pour Platon, par exemple, la Vie n'est pas une valeur en elle-même. Il y a des textes où il montre un médecin se demandant, avant de sauver un moribond: est-ce utile de prolonger cette vie ?

M. Puech: Mais il faudrait distinguer, avec le vocabulaire grec de l'époque, $\betaίος$ et $\ζωή$. Le $\betaίος$, c'est l'existence terrestre, historique, contingente; la $\ζωή$, c'est tout autre chose: la vie accomplie et stabilisée en sa plénitude, l'épanouissement en liberté et en totalité de notre être.

Si vous le permettez, je reviens sur un petit détail: c'est au sujet de Philon. Vous avez cité le développement philonien relatif aux trois patriarches et aux trois voies d'accès à la connaissance de Dieu qu'ils représentent respectivement. Vous dites qu'il faut voir dans pareille théorie plutôt le résultat d'une tendance à découvrir non pas tant des degrés hiérarchisés que des unités multiples. Il me semble, au contraire, que c'est bien une hiérarchie de degrés que Philon entend signifier par là. Abraham, Isaac, Jacob, typifient trois modes de vie, trois étapes de la progression spirituelle par quoi la créature s'approche de plus en plus de Dieu. Trois degrés de connaissance donc, mais successifs et hiérarchisés, et qui correspondent à trois classes de catégories d'hommes: ceux qui n'ont encore qu'une connaissance inférieure, purement empirique ou pratique; les « progressants », peu ou prou semblables aux « psychiques » du gnosticisme, les « spirituels », mystiques ou extatiques qui sont des « voyants », parviennent — comme est censé le signifier le nom d'Israël — à une vision de Dieu.

M. Hadot: Nous revenons au problème posé par M. Schaerer à propos des genres de l'Etre. Il y a évolution de la notion d' $\epsilonπίνοια$: Origène les conçoit comme des vues progressives; Plotin conçoit ces mêmes $\epsilonπίνοια$, qui permettent la distinction entre les cinq genres, non plus comme un progrès, mais comme une multiplicité simultanée de points de vue. Dans ce texte de Philon, nous trouvons une ébauche du passage de la notion de

degrés à la notion d'unité multiple, parce que Philon dit: « Chacun est nommé d'après ce qui prédomine en lui ». Donc, chacun a en lui une annonce, une amorce de ce que les autres possèdent.

M. Puech: Oui, mais chez Philon, il y a cette vue grandiose; la succession des patriarches, le déroulement de l'histoire d'Israël représente une progression réalisée à travers des types. Tout n'est donc pas simultanément accompli dans chacun de ces types. Il ne s'agit pas, bien entendu, de classes d'êtres éternellement séparées, déterminées par nature et en soi, substantiellement distinctes comme chez les gnostiques. Mais, chez Philon, Abraham, Isaac et Jacob sont les jalons d'un développement, d'un processus historique. L'histoire est interprétée en fonction de cette ascension graduelle vers Dieu qui s'accomplit à travers les patriarches et dont chacun de ceux-ci symbolise exemplairement une étape spéciale, distincte.

M. Hadot: Je crois qu'il y a deux formes de pensée logique, dont Philon et Plotin seraient, respectivement, les types: une pensée qui consiste à analyser des puissances qui coexistent entre elles, et une pensée qui consiste à dépasser des étapes, en abolissant les moments précédents.

M. Puech: C'est pour cela que je serais un peu sceptique sur la signification que vous attribuez à ce texte de Philon. Sans doute, il est intéressant d'y voir une amorce de la théorie qui nous occupe. Je ne sais pas pourtant si vous n'insistez pas trop sur la division *natura, doctrina, usus*. De même pour $\xi\iota\varsigma$, $\phi\sigma\iota\varsigma$, $\psi\chi\eta$.

IV

HENRI-CHARLES PUECH

Plotin et les Gnostiques

PLOTIN ET LES GNOSTIQUES¹

JUSQU'ICI, nous disposions surtout de deux documents pour identifier, ou tenter d'identifier, les gnostiques combattus par Plotin: la *Vita Plotini* de Porphyre, § 16, et le neuvième traité de la deuxième *Ennéade*. Ce traité constitue d'ailleurs, comme l'a montré R. Harder (*Eine neue Schrift Plotins*, dans *Hermes*, LXXI, 1936, pp. 5-8), la pièce maîtresse d'un dossier anti-gnostique formé de quatre écrits continus (III, 8; V, 8; V, 5; II, 9). Le problème est d'accorder les données de ces deux sources. Ce qui ne va pas de soi.

Si l'on part de la *Vita Plotini* et si, pour le principal, on fait porter la recherche sur les titres des « Révélations », des ἀποκαλύψεις, mentionnées par Porphyre, on incline à assimiler les adversaires de Plotin à des Séthiens ou — ce qui revient à peu près au même — à des Archontiques. Des gnostiques de cette espèce vivaient encore en Égypte au IV^e siècle. Épiphane, qui les a connus, leur consacre les notices 39 et 40 de son *Panarion*. Comme leur nom l'indique, ils accordaient un grand rôle aux « Archontes » (planétaires et autres) et faisaient de Seth un Être transcendant, le personnage central de leur mythe. Seth était, pour eux, l'« Allogène » (Ἀλλογένης), l'« Etranger » (au monde); ses sept fils étaient, eux-mêmes, appelés ἀλλογενεῖς, tout aussi bien que les « spirituels », les πνευματικοί, les membres de la secte, qui se tenaient pour les descendants de Seth. Ces Séthiens, ces Archontiques, sont vraisemblablement apparentés aux

¹ On ne trouvera ici qu'un très simple résumé de la longue conférence faite et enregistrée à la Fondation Hardt le 27 août 1957. Le plan suivi a été légèrement modifié; les développements ont été abrégés, nombre d'entre eux supprimés. En revanche, et tout en regrettant de n'avoir pu tenir à jour tout l'exposé, j'ai ajouté quelques indications nouvelles, fournies par de récentes publications ou par un examen plus poussé des documents gnostiques découverts en Haute-Égypte.

Encyclopédie Française, t. XIX, Paris, 1957, fasc. 19.42-10). On pourrait invoquer dans le même sens le passage de l'*Apokryphon de Jean* (version longue) — un écrit qui appartient à un autre Codex, au Codex III — où Jésus lui-même renvoie son interlocuteur à un « Livre de Zoroastre ». Mais je pense qu'il n'y a pas lieu — tant le fait est bien établi — d'insister sur de tels contacts et de tels mélanges entre la Gnose chrétienne, les paganismes orientaux, la philosophie ou la théosophie hellénique.

En ce qui concerne les noms propres mentionnés par *Vita 16* (Adelphius, Aquilinus, Alexandre de Libye, Philo-come, Démocrite de Lydie), je proposerais les remarques suivantes.

Il y a des Adelphiens connus; il a même existé au IV^e siècle des hérétiques chrétiens nommés Adelphiens. Mais ni les uns ni les autres ne sont des gnostiques.

Selon Eunape (*Vie des sophistes*, I, 10), Aquilinus aurait été un συμφοιτητής de Porphyre, au même titre qu'Origène et Amélius. Mais il est difficile de concilier cette affirmation avec le fait qu'Origène a été le condisciple de Plotin à l'école d'Ammonius. D'autre part, l'hypothèse qui a voulu faire d'Aquilinus le Paulinus (Παυλῖνος), ami fervent de Plotin, est absolument gratuite; ce Paulinus, n'a, d'ailleurs, rien à voir avec le Gnosticisme.

Jean Lydus (*De mensibus*, IV, 76 Wünsch) cite, de son côté, un passage du *Mémoire sur les nombres* (ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν ἀριθμῶν) d'Aquilinus (Ἀκυλῖνος), où est proposée une exégèse de caractère pythagoricien (et néoplatonicien) sur les noms de Maïa et d'Hermès. Quels que soient la teneur et le sens précis de cette exégèse (dont Photius, *Biblioth. CLXXXVII*, *P.G. CIII*, 597A, fournit, me semble-t-il, la clef), Aquilinus ne fait point là figure d'auteur chrétien. Est-il cependant le même que l'Aquilinus de *Vita 16* ?

Plus mal identifiables sont les autres personnages nommés dans le passage. Tout au plus apprenons-nous qu'Alexandre

de Libye, Philocom, Démôstrate de Lydie, avaient composé un très grand nombre de traités (*συγγράμματα πλεῖστα*). Rapprocher Alexandre du valentinien de ce nom mentionné par Tertullien (*De carne Christi*, 16 et 17) et par saint Jérôme (*in Epist. ad Galat.*, P.L. XXVI, 33) demeure arbitraire. Il n'est même pas sûr qu'Alexandre, le « vieil hérétique » évoqué par Jérôme, soit le même que le disciple de Valentin pris à partie par Tertullien.

La suite du texte énumère quelques-unes des nombreuses « Révélations » dont nos gnostiques faisaient usage: « les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Messos, et autres semblables » (*ἀποκαλύψεις...* Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων). *'Αποκαλύψις* (*gelyūnā*, en syriaque) désigne, en général, un écrit d'un genre bien déterminé, bâti sur un patron schématiquement commun, répondant, par sa structure et ses formules, à un type conventionnel: en des circonstances exceptionnelles, un Révélateur dévoile à un voyant, ou à un petit groupe d'adeptes privilégiés, des mystères sublimes, des vérités qui dépassent l'entendement commun. De telles révélations doivent rester secrètes ou, plus exactement, n'être transmises qu'à des intelligences pures, à des initiés ou à des disciples discrets et capables de n'en faire qu'un saint usage.

Un *καὶ* séparant chacun des noms des héros ou des auteurs prétendus des « Apocalypses » dont Porphyre cite le titre, il s'agit bien, semble-t-il, de cinq ouvrages distincts. Le cinquième est une « Révélation de Messos », et non « de Mésos » ou « de Moïse »: *Μέσσου*, donné par les meilleurs manuscrits de la *Vita Plotini*, est confirmé par la découverte du nom, ainsi orthographié, du même prophète dans un écrit de la collection de Nag Hamâdi; il ne convient, en conséquence, ni de maintenir, avec la plupart des éditeurs, *Μέσου*, la leçon de deux manuscrits, ni de corriger, comme l'a fait Neander, en *Μωϋσου*.

Ophites ou aux Barbélognostiques, aux « Gnostiques » proprement dits, objet de la notice 26 du *Panarion*. Ils se rattachent ainsi aux sectaires que saint Irénée décrit, vers 180, dans les chapitres 29 et 30 du livre I de son *Adversus haereses*.

D'autre part, cependant, l'étude des données fournies par le traité II, 9 des *Ennéades* conduirait, et a conduit, dans une direction différente. Comme l'a établi, entre autres, M. N. Bouillet dans des notes — généralement négligées — à sa traduction des *Ennéades* (t. I, Paris, 1857, pp. 491-544), c'est à des Valentiniens que sembleraient alors devoir être identifiés les gnostiques de Plotin. Le chapitre 10 du traité fait nettement allusion au personnage et au mythe de Sophia; lorsque Plotin rapporte (II, 9, 11) que, selon ses adversaires, le Démurge aurait créé « afin d'être honoré » (ἴνα τιμωτό), l'expression n'est pas sans rappeler celle de Valentin lui-même, dans une de ses homélies dont Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV, c. XIII, 89) cite un passage: ἵνα τιμηθῇ.

Deux pistes, sinon divergentes, du moins distinctes, paraissent ainsi s'ouvrir. Le désaccord n'est pourtant pas absolument irréductible. Les diverses sectes gnostiques ont pu se faire des emprunts mutuels, voire fusionner entre elles. Les livres s'échangeaient d'un groupe à l'autre; toute une littérature ésotérique a circulé, qui est devenue un bien commun ou a été adoptée par tel ou tel conventicule dans un esprit très éclectique et sans souci de l'origine du volume accueilli. La bibliothèque gnostique découverte vers 1945 près de Nag Hamâdi, et qui a probablement été constituée par des Séthiens, en est un exemple frappant: elle réunit, à côté d'œuvres plus proprement séthiennes, des opuscules hermétiques et — ce qui importe singulièrement à notre propos — des écrits valentiniens. D'autre côté, ainsi qu'on le constate notamment grâce à quelques-uns des ouvrages de cette bibliothèque, Sophia n'est pas une Entité propre au seul valentinisme: elle appartient aussi à des systèmes de gnose très probablement antérieurs à celui de Valentin

et similaires ou identiques à ceux des Barbélognostiques, des « Gnostiques » tout court.

Le valentinisme serait à écarter décidément si, avec Reitzenstein, Bousset, Festugière et d'autres critiques, on penchait à voir dans les personnes visées par Porphyre et par Plotin des gnostiques païens, étrangers au christianisme. Tout dépend, en un sens, de la traduction et de l'interprétation qu'il convient de donner des premières lignes du paragraphe 16 de la *Vita Plotini*: Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι. Nous reviendrons, dans la discussion, sur cette phrase, dont la construction est, en effet, difficile et la signification contestable. Je crois, pour ma part, qu'ἄλλοι est à rattacher à Χριστιανῶν et que Porphyre distingue ici, parmi la masse des chrétiens, un groupe particulier de gens qui, à la différence des croyants ordinaires, s'inspiraient de la « philosophie antique », tout en l'interprétant à leur manière ou en en usant de façon personnelle et quelque peu singulière. Il s'agirait donc bien là de gnostiques chrétiens, tels que l'étaient, à côté de beaucoup d'autres, Valentin et ses disciples.

Il n'est pas, au reste, surprenant que la suite de la notice de Porphyre fasse mention de plusieurs noms et de divers écrits qui ne semblent pas, de prime abord, relever de la Gnose chrétienne. Le phénomène gnostique ne s'est pas toujours manifesté selon des schèmes rigides où Gnose chrétienne et Gnose païenne seraient restées sans rapport. J'ai fait tout à l'heure allusion à un recueil de la collection retrouvée près de Nag Hamâdi — le Codex XI de ma classification — où des écrits hermétiques voisinent avec des *Actes apocryphes de Pierre* et un traité séthien, vaguement christianisé, relatif au Déluge (cf. H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, dans *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, pp. 108-109; *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, dans

Le livre de Fr. Cumont et de J. Bidez, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), a mis en pleine lumière le rôle joué par Zoroastre dans la littérature ésotérique du paganisme et du christianisme. Les *Oracles Chaldaïques* eux-mêmes lui ont été tardivement attribués, et certains sont allés jusqu'à supposer que ces *Oracles* s'identifiaient avec l'*Apocalypse de Zoroastre*. Des témoignages très divers signalent l'existence, ou conservent les débris, de nombreux apocryphes mis sous le nom de Zoroastre. Deux d'entre eux pourraient, en particulier, avoir de l'intérêt pour notre propos : ceux de Clément d'Alexandrie et de Proclus.

D'après Clément (*Strom.* I, c. XV, 69, 6), le gnostique Prodicus et ses sectateurs se servaient de « livres secrets » de Zoroastre. Le même auteur (*Strom.* V, c. XIV, 103, 2), suivi par Eusèbe (*Praep. Evang.*, XXIII, 13, 30), cite le prologue d'un écrit apocalyptique où, parlant de soi à la première personne, « Zoroastre le Pamphylien » rapportait, dans des termes semblables à ceux que Platon (*Rép.* X, 614 b) prête à « Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie », la révélation que, descendu dans l'Hadès, il aurait apprise des dieux. Proclus, de son côté, confirme et précise le témoignage de Clément. Dans son *Commentaire sur la République* (t. II, p. 109, 13-p. 110, 2 Kroll), il analyse un Περὶ φύσεως en quatre livres, attribué à Zoroastre. Ce traité commençait, lui aussi, par une affirmation identique. Vers le milieu, Zoroastre était censé s'adresser au roi Cyrus, mis en scène sans autre précision. L'ouvrage était rempli de « visions astrologiques » et situait notamment le soleil au milieu des sept planètes, c'est-à-dire énumérait celles-ci selon l'« ordre chaldéen ». L'air y était assimilé à l' Ἀνάγκη : ce qui est un trait d'origine nettement iranienne, Vayu, le dieu de l'Air ou de l'atmosphère, étant aussi le dieu du hasard, du sort, de la Nécessité. Peut-être tel ou tel d'entre les documents exhumés près de Nag Hamâdi permettra-t-il de vérifier si l'*Apocalypse de Zoroastre* exposait ou non d'authentiques doc-

trines orientales. Mais il n'est aucunement certain, pour l'instant, qu'une Révélation identique à celle dont parlent Clément et Proclus, ou, de son côté, Porphyre, se retrouve parmi ces documents.

Dans un passage de l'*Adversus nationes* (I, 52), qui fait, en partie, écho au Περὶ φύσεως connu de Proclus, Arnobe lance un défi à Zoroastre, ou plutôt, aux divers Zoroastres que distinguaient la tradition et l'incohérence des sources : « Age nunc veniat, quaeso, per igneam zonam Magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori; Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Zos triani nepos et familiaris Pamphylus Cyri ». Ce Zostrien, dont Zoroastre est ainsi donné comme le petit-fils ou le neveu, est certainement identique à l'auteur, ou au héros, de l'*Αποκάλυψις Ζωστριανοῦ* dont Porphyre fait état. Mais il y a plus : non seulement un des écrits du Codex IX de Nag Hamâdi est une Révélation attribuée également à Zostrien, mais encore il se termine par trois lignes en cryptographie qui semblent mettre, de même, celui-ci en relation avec Zoroastre. Toutefois, nous allons le voir, l'indication est assez difficile à interpréter.

Le nom de Nicothée figure, sans doute, à la suite de ceux de Shêm, de Sêm, d'Enôsh, et avant celui de Hénoch, sur une liste des Messagers célestes, des « Prophètes de l'humanité », reproduite dans le fragment manichéen de Tourfan M 299 a (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, pp. 27-28). Il apparaît, en outre, dans les *Commentaires authentiques sur la lettre Ω* de l'alchimiste Zosime de Panopolis (M. Berthelot-Ch. E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, p. 228, 4-p. 243, 10, ou W. Scott, *Hermetica*, IV, Oxford, 1936, p. 105, 1-p. 110, 25 ; traduction, dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 263-273). « Nicothée le caché » (Νικόθεος ὁ κεκρυμμένος), « Nicothée l'introuvable » (Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος) y est invoqué, à côté de Zoroastre,

d'Hermès, de Bitos (le « prophète » Bitys ?). Peut-être faut-il lui rattacher les spéculations que résume Zosime et qui reposent, pour le principal, sur une interprétation, apparemment gnostique, du récit de la *Genèse*. L'Adam céleste, invisible, spirituel et lumineux ($\tauὸ φῶς$, avec jeu de mots sur $φῶς$ « homme », et $φῶς$, « lumière »), qui a un nom secret connu par Nicothée, a été attiré par les Archontes dans un corps charnel. Il y est soumis aux passions et emprisonné dans le monde jusqu'à ce que, par la gnose, le Christ vienne le sauver. On rencontre une troisième mention de Nicothée dans un ouvrage gnostique copte, dit « Écrit anonyme de Bruce » (C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905, p. 342, 2, ou Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933, p. 84). Nicothée intervient ici en compagnie de Marsanès, sans doute un des deux prophètes des Archontiques, Martiadès et Marsianos, dont les noms sont cités par Épiphane (*Pan.* XL, 7, 6). Il y fait nettement figure de voyant, de visionnaire, et de révélateur. Il a parlé, nous dit-on, du Père, de Sétheus; il l'a vu. Il a déclaré: « Le Père est supérieur à tous les Parfaits ($τέλειοι$) ». On ajoute: « Il a révélé l'Invisible ($\alphaὐρατος$), l'Être à la triple Puissance ($τριδύναμις$), le Parfait ($τέλειος$). Chacun des hommes parfaits ($τέλειοι$) l'a vu; ils l'ont décrit, Le glorifiant chacun à sa manière ». Il est intéressant de relever que d'autres passages du même écrit exposent des doctrines et renferment des expressions que paraît bien viser le traité II, 9 des *Ennéades*. Il est question, en un endroit (p. 352, 6-12 Schmidt; p. 136 Baynes), d'une « Terre Nouvelle », formée par le Fils Premier-Né de la Mère, qui extrait de la Matière ($ὕλη$) l'élément le plus pur ($εἰλικρινής$) et en fait un monde ($κόσμος$), un Eon ($αιών$), une ville ($πόλις$) nommée « Incorruptibilité » ($ἀφθαρσία$) et « Jérusalem ». Ce qui n'est pas sans rappeler *ENN.* II, 9, 5 et 11. Ailleurs (p. 361, 35-p. 362, 3 Schmidt; p. 180 Baynes) il est parlé d'une « terre aérienne », lieu de séjour pour ceux qui

sont sortis du monde, et à l'intérieur de laquelle se trouvent, inclus les uns dans les autres, le lieu de la μετάνοια, les ἀερόδιοι ἀντίτυποι, la παροίκησις, la μετάνοια, les αὐτογενεῖς ἀντίτυποι. Comment ne pas rapprocher les premières lignes de II, 9, 6, où Plotin dénonce l'absurdité des « hypostases » imaginées par ses adversaires, le vide et l'étrangeté de leur vocabulaire: Τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τὶ χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντίτυπους καὶ μετανοίας; ? On serait presque tenté de supposer que Plotin a eu sous les yeux un texte semblable, ou que des théories de ce genre étaient soutenues dans l'*Apocalypse de Nicothée*.

Pour ce qui est de l'*Apocalypse d'Allogène*, je me permets de rappeler mon article « Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène », paru dans les *Mélanges Franz Cumont* (= *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, IV, Bruxelles, 1936, pp. 935-962). Il est à compléter par des publications ultérieures (*Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, pp. 126-132; *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, dans E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3^e éd., I, Tübingen, 1959, pp. 232-233). Dix ans avant la découverte de Nag Hamâdi, je signalais chez un auteur syriaque de la fin du VIII^e siècle, Théodore bar Kônaï, « docteur du pays de Kashkar », en Mésopotamie, de précieuses données touchant la secte des Audiens et l'abondante littérature apocryphe dont elle aurait fait usage (*Livre des Scholies*, XI, dans H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898, p. 132, 9 - p. 133, 23 et pp. 194-196, ou dans Addaï Scher, *CSCO* 69 = *Script. Syri*, ser. II, t. LXVI, p. 319, 6 - p. 320, 20). La doctrine prêtée à ces Audiens (syr. *'Odayê*; gr. *Αὐδιανοί*; lat. *Audiani*) paraît identique à celle des Séthiens et des Archontiques. Ils auraient possédé une « Révélation au nom d'Abraham » (*gelyūnā dabəšem 'Abrahām*), dont, pour le moins, le titre rappelle celui de l' *'Αποκάλυψις ἐξ ὄντοματος Ἀβραάμ* signalée par Épiphanie (*Pan.* XXXIX, 5, 1)

à propos des Séthiens. Plus spécialement, Théodore bar Kônaï cite des extraits d'une « Révélation de Jean » ou « au nom de Jean » (*gelyūnā dab^esem Iohannān*), que je proposais d'identifier avec l'*Apokryphon de Jean*, un écrit gnostique alors connu seulement, et en partie, par le *Papyrus Berolinensis 8502*. La publication du texte complet de l'ouvrage, la découverte de trois autres exemplaires de l'*Apokryphon* au sein de la bibliothèque de Nag Hamâdi, ont, depuis, vérifié pleinement cette identification. Mais surtout, parmi les ouvrages utilisés par les Audiens, figurait un « Livre » ou une « Apocalypse des Étrangers » (*k^etabā* ou *gelyūnā d^enukrāyē*), une Ἀποκάλυψις Ἀλλογενῶν. On rejoint ainsi les indications fournies par diverses notices du *Panarion* d'Épiphanie (XXVI, 8, 1; XXXIX, 5, 1; XL, 2, 2, et 7, 4), selon lesquelles les « Gnostiques », les Séthiens et les Archontiques auraient eu entre leurs mains un ou plusieurs livres mis sous le patronage d'Allogène (Ἀλλογενής), de Seth: probablement, une Révélation en sept livres correspondant à chacun des sept fils de Seth, appelés eux-mêmes « Allogènes » (Ἀλλογενεῖς). Il est plus que probable que ces Βίβλοι Ἀλλογενεῖς, intitulés aussi Ἀλλογενεῖς tout court, ne font qu'un avec l' Ἀποκάλυψις Ἀλλογενῶν de la *Vita Plotini*. Par là, les gnostiques combattus par Plotin à Rome vers 263 paraissent bien avoir appartenu à la même famille que les Séthiens et les Archontiques qu'Épiphanie a rencontrés en Égypte vers 330 et dont Théodore bar Kônaï a encore connu, à la fin du VIII^e siècle et en Mésopotamie, sous le nom d'Audiens, de lointains descendants.

J'ai réuni et traduit, dans mon article des *Mélanges Cumont* (pp. 946-947), les quatre fragments du *Livre* ou de l'*Apocalypse des Allogènes* que cite Théodore bar Kônaï. Je signale, après coup, que l'une de ces citations (un propos des « Dominateurs », des Archontes, relatif à Ève: « Venez, jetons sur elle notre semence ») se retrouve textuellement dans un des écrits de la bibliothèque de Nag Hamâdi, *L'hypostase des*

Archontes (Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Le Caire, 1956, pl. 137, 22-23; traduction, dans H.-M. Schenke, « Das Wesen der Archonten », *Theologische Literaturzeitung*, 83, 1958, col. 665). Ce qui doit nous rendre prudent, en nous montrant à quel point les ouvrages gnostiques étaient faits de pièces et de morceaux interchangeables.

On ne saurait, pour le moment, dire grand'chose de l'*Apocalypse de Messos*. Une fois établi que cette cinquième et dernière « Révélation » était attribuée à un personnage nommé Messos, et non Mésos ou Moïse, toutes les hypothèses bâties sur cette lecture ou sur cette correction sont sans fondement.

* * *

Telles sont les données qui nous permettaient d'éclairer plus ou moins le texte de la notice de Porphyre (*Vit. Plot.*, 16) et du neuvième traité de la II^e *Ennéade* avant la trouvaille de Nag Hamâdi. Quel supplément d'information sommes-nous aujourd'hui en mesure de recueillir ou d'attendre des nouveaux documents ainsi mis au jour ?

Je ne retracerai pas ici l'histoire de cette très importante découverte, ni ne donnerai, une fois de plus, une description détaillée de son abondant contenu. Cette histoire demeure, d'ailleurs, encore trop incertaine sur bien des points, et, bien que la découverte elle-même remonte à 1945, nous ne savons presque rien de la plupart des ouvrages qu'elle nous restitue. Qu'il suffise de rappeler que les treize volumes ou débris de volumes retrouvés renferment quelque quarante-neuf écrits, tous rédigés en copte, et représentent vraisemblablement la bibliothèque, formée du III^e ou du IV^e siècle au V^e siècle, par une communauté gnostique de Haute-Égypte, séthienne probablement. Je crois également nécessaire de signaler que quelques-uns des écrits découverts paraissent être d'origine valentinienne. C'est, notamment, le cas, semble-

t-il, de ceux que réunit le « Codex Jung » (Codex II de ma classification). Mais je n'insisterai que sur les textes qui ont, pour notre sujet, un intérêt direct et capital.

Le Codex VI (*Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, pp. 105-106; *Encyclopédie Française*, t. XIX, fasc. 19.42-9 - 19.42-10) réunit trois écrits, dont le deuxième a pour titre *Allogenès Hypsistos* et dont le troisième, d'après certaines indications fournies par son contenu, doit être attribué à « Messos » ou avoir un rapport étroit avec un personnage de ce nom. Rien n'est connu de ces deux écrits, sinon ce qu'en dit Jean Doresse (*Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 180). D'après cet auteur, que je ne fais que citer, « nous découvrons dans l'*Allogène suprême* une grande vision de la création du monde supérieur, exaltant, entre autres entités, Barbélô ». « Quant à *Messos*, si l'on en juge par le début et par l'explicit de sa révélation, il rapporte à ses frères, pour qu'ils en usent en le gardant secret, un enseignement qui lui fut dévoilé dans les lieux supérieurs où il a été ravi. Plus précisément, un personnage céleste ou un prophète, dont l'identité transparaît mal, rapporte à *Messos* dans cette vision ce qu'il a lui-même entendu d'une entité encore plus haute, laquelle lui prescrivit de cacher ces révélations sur une montagne. « Et moi — dit le mystérieux révélateur — je fus rempli de joie et j'écrivis ce livre qui m'avait été exposé, ô mon fils *Messos*; et cela, afin que je te le révèle. » Il s'agit ici et là, selon toute vraisemblance, de deux des Apocalypses dont Porphyre fait mention: celle d'Allogène et celle de *Messos*. Les deux ouvrages se suivent dans le recueil, exactement comme leurs titres dans l'énumération de la *Vita Plotini*.

Trois écrits forment de même le Codex IX (*Coptic Studies*, pp. 107-108; *Encyclopédie Française*, fasc. 19.42-10). Le deuxième occupe la majeure partie du volume. Le titre est donné en conclusion: *Zostrianou*, « de Zostrien ». Il y a donc tout lieu d'identifier cet écrit avec l'*Apocalypse de Zostrien*

citée par Porphyre. Sa longueur expliquerait celle de la réfutation « en quarante livres » qu'en avait faite Amélius (*Vit. Plot.*, 16). Tout ce que nous savons à son sujet est qu'il a, lui aussi, une forme dialoguée, ou comprend un dialogue, et qu'il se termine, dans le manuscrit copte, par trois lignes de cryptographie, ainsi déchiffrées et rendues en grec par Jean Doresse (« Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée... », dans *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, pp. 255-263) :

ΛΟΓΟΣ ΑΛΗΘΕΙ[ΑΣ Ζ]ΩΣΤ
ΠΙΑΝΟΥ ΘΕΟΣ ΑΛΗΘΕΙ
ΑΣ ΛΟΓΟΣ ΖΩΡΟΑΣΤΡ[ΟΥ]

Est-on, par là, conduit à estimer, comme y incline Doresse, que nous devons avoir affaire à une seule Apocalypse, à une « Révélation » commune de Zoroastre et de Zostrien ? Une pareille solution se heurte, je crois, au texte du paragraphe 16 de la *Vita Plotini*, qui, dans l'énumération initiale, sépare déjà par un *καὶ* les diverses Apocalypses et qui, surtout, paraît bien faire état, en sa fin, de deux écrits distincts, réfutés l'un (celui de Zostrien) par Amélius, l'autre (celui de Zoroastre) par Porphyre lui-même.

De la sorte, trois, au moins, des cinq Apocalypses possédées et utilisées par les adversaires de Plotin nous sont maintenant rendues. Nous ne saurions que réservier le cas de l'*Apocalypse de Zoroastre*. Espérer retrouver celle de Nicothée paraît encore plus douteux.

Il n'en reste pas moins qu'un grand pas est fait et que, lorsque le contenu des « Révélations » de Zostrien, d'Allogène et de Messos réunies à la collection de Nag Hamâdi sera plus exactement et plus complètement connu, le problème de l'identification des gnostiques combattus par Plotin sera bien près d'être résolu. Dès maintenant, il est permis, semble-t-il, d'avancer plus décidément que les « héré-

tiques » visés par Plotin et par Porphyre sont des Séthiens ou, si l'on veut, des Archontiques. A moins que ces noms ne soient particuliers à l'Égypte du IV^e siècle. Il est, après tout, fort possible que, comme certains indices porteraient à le croire, les sectaires connus à Rome par nos deux auteurs se soient appelés eux-mêmes, tout simplement, « Gnostiques », *Γνωστικοί*, *Gnostici*. De toute façon, une question devra être posée et traitée: quelles étaient les relations de ces « Gnostiques » avec les Valentiniens ? Qu'une influence du valentinisme se soit exercée sur eux n'a rien que de très vraisemblable: Valentin a fait à Rome la majeure partie de sa carrière; il y a laissé ses écrits; les auditeurs de Plotin ont pu fort bien les connaître, et avant même l'arrivée du philosophe dans la ville. Mais il se peut aussi qu'ils aient professé des doctrines qui se trouvaient être, en fait, communes à leur école propre et à celle des Valentiniens.

Le problème est donc à reprendre, de façon toute nouvelle ou, du moins, renouvelée, et c'est moins une ébauche de solution qu'une esquisse de recherches à entreprendre — souhaitons-le — au plus tôt que j'ai entendu proposer ici.

DISCUSSION

M. Dörrie : Ich glaube, ich darf es im Namen aller sagen, dass wir Ihnen ausserordentlich dankbar sind für diesen Bericht mit einem so reichen Inhalt und mit dem Compte-Rendu über die neuen Entdeckungen, da Sie wohl der einzige sind, der sie genau kennt.

M. Puech : Un premier point mériterait, me semble-t-il, d'être discuté: comment traduire et comprendre exactement le début de la notice de Porphyre (*Vita Plot.*, 16) ?

M. Dodds : Taking it simply as a question of a normal interpretation of the Greek words, no one I think could doubt that the *αἱρετικοί* are included under the Christians. Either one must say that Porphyry wrote extremely heretical Greek, or one must say that was misinformed, or one must say that these *αἱρετικοί* really were Christians. Is it possible in Prof. Puech's opinion that they were Christians ?

M. Puech : Je pense qu'il s'agit en effet de gnostiques chrétiens, ou qui se prétendaient tels, et je traduirais moi-même: « d'autres parmi les chrétiens ». Ce qui, aux yeux de Porphyre, distingue ces gnostiques de la masse des chrétiens ordinaires, c'est qu'ils s'inspiraient de la « philosophie antique » et en donnaient une interprétation particulière, singulière même, jugée étrange autant qu'erronée par notre auteur. Ils professent, eu égard à la philosophie hellénique, des opinions spéciales, des *αἱρέσεις*, forment un groupe à part, une *αἱρεσίς*. De même, Plotin (*Enn.* II, 9, 6) parle, à leur propos, *d'ιδία αἱρεσίς*, *d'ιδία φιλοσοφία*. En outre, comme Plotin le leur reproche dans le même passage, ils défigurent et trahissent cette philosophie d'où ils entendent partir ou à laquelle ils empruntent. *Αἱρετικοί* paraît donc avoir, tout ensemble, un sens technique et un sens quelque peu péjoratif.

M. Dodds : « Sectaires », n'est-ce pas ?

M. Puech : C'est cela. J'estime cependant que *αἱρετικοί* n'a rien à voir ici avec le langage chrétien. Il ne serait pas interdit

de le supposer, Porphyre étant bon connaisseur du christianisme de son temps. Mais pareille interprétation resterait peu probable. Je ne crois pas non plus que $\kappa\alpha\lambda\ \delta\lambda\lambda\omega\iota$ puisse être entièrement détaché de $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omega\eta$. Quel est l'avis du Père Henry, qui m'avait autrefois interrogé là-dessus ?

Père Henry: Je ne sais pas.

M. Dodds: May I ask a further question ? Assuming that M. Puech and I are right in our way (the obvious way) of translating the opening words of chap. 16, must we then believe that non only are those persons Christians who « possess very many writings » of Alexander the Libyan and others, but also those who « produce revelations » of Zoroaster, Zostrianus, etc. ? Or is it possible that despite the implications of the syntax Porphyry has here slipped over into describing a different group of Gnostics ?

M. Puech: Il n'y a pas là difficulté, à mon avis. Les Apocalypses de Zostrien, de Messos, d'Allogène, mentionnées par Porphyre font partie de la collection d'ouvrages retrouvée près de Nag Hamâdi, c'est-à-dire figurent dans une bibliothèque probablement constituée par des « Gnostiques » — séthiens ou archontiques — qui, à tort ou à raison, se présentaient comme des chrétiens, faisaient place au Christ dans leur système, et passent pour des hérétiques aux yeux des écrivains ecclésiastiques. Un écrit de la même bibliothèque, l'*Apokryphon de Jean* (version longue) renvoie, en passant, à un « Livre de Zoroastre ». D'après Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, C. XV, 69,6), les disciples de Prodicus se vantaient de posséder des « livres secrets » de Zoroastre. Certaines traditions, tel ou tel écrit d'origine nettement chrétienne n'hésitent pas, d'ailleurs, à mettre Zoroastre en relation avec Seth et Jésus. Il n'est pas non plus interdit de supposer que des gnostiques chrétiens, ou se prétendant tels, pouvaient fort bien adjoindre des Révélations païennes au corps de leurs Écritures et en faire usage: une preuve, parmi d'autres, est fournie par la bibliothèque de Nag Hamâdi elle-même, dont l'un des volumes réunit, côté à côté, des apocryphes apparemment chré-

tiens et des traités hermétiques. La question de savoir si les gnostiques de Rome combattus par Plotin étaient chrétiens ou païens pourrait cependant être posée à propos d'Aquilinus, à condition d'identifier celui-ci avec l'auteur du *Mémoire* ou du *Commentaire sur les Nombres* que cite Jean Lydus. Mais, sur ce point, les opinions sont partagées, et Carl Schmidt a varié.

M. Dodds : The Aquilinus who was a fellow-student of Porphyry and the Aquilinus of Johannes Lydus will go quite well together, will they not ? A fellow-student in the school of Plotinos could very well produce this allegory about intelligible matter.

M. Puech : C'est, en effet, possible.

M. Dodds : These two hang together, but there do not hang together with chap. 16.

M. Puech : Oui. A la rigueur, le morceau cité par Jean Lydus pourrait être un exercice d'école, une exégèse scolaire. Il renferme beaucoup d'expressions, de termes platoniciens. Au reste, Aquilinus est-il un nom si rare ?

M. Schwyzér : A propos de l'orthographe du nom de l'auteur de la cinquième des « Apocalypses » mentionnées par Porphyre, je remarquerais que deux manuscrits de la *Vita Plotini* ont μέσου.

Père Henry : Sans doute, mais les meilleurs ont μέσου.

M. Puech : Méσου doit avoir été corrigé en μέσου par un copiste à qui, sous la forme où il le lisait, le mot a paru choquant et incompréhensible. Μέσος, « médian », « moyen », « intermédiaire », lui était infiniment plus familier.

Père Henry : Vous vous rappelez que je vous avais communiqué les épreuves de notre édition des *Ennéades*. Nous avions déjà écrit, M. Schwyzér et moi, Méσου avant de connaître les documents de Nag Hamâdi.

M. Puech : Certainement, et j'ai eu à cœur de consigner le fait dans mon article des *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, p. 106, n. 1. J'ajoute que la correction Μέσος était d'autant plus tentante que μέσος pouvait être pris — et a été pris par certains critiques modernes — comme un terme

appartenant au vocabulaire technique de la gnose. On a μέσος, Μεσότης, dans les textes valentiniens, en particulier, et, aujourd'hui, mēte, dans l'*Évangile de Vérité*. Il pourrait ainsi s'agir d'un « psychique » ou du Lieu du Démurge et des psychiques, peut-être encore, comme le suggérait R. P. Casey, d'un éon ou d'un espace céleste (la « Région du Milieu »), ou — que sais-je ? — d'un « Médiateur ». Mais les témoignages conjoints des meilleurs manuscrits de la *Vita Plotini* et du Codex VI de Nag Hamâdi rendent maintenant indubitable que la *lectio difficilior* est la bonne et que le nom de l'auteur ou du héros de la Révélation mentionnée au chapitre 16 s'orthographie *Messos*.

M. Dodds: I should like to ask an historical question about Valentinus. Mr. Puech has told us that the doctrine which Plotinus attacks in II 9 appears to be Valentinian. Now, Mr. Puech has also, I think, noticed (and I have myself noticed) that there are considerable points of contact between the doctrine of Numenius and that of Valentinus. Am I right in thinking that Valentinus came to Rome somewhere about 136 to 140 ? If so, and if Numenius, as was suggested the other day, also taught at Rome (since Lydus calls him ὁ Πωμαῖος), Numenius could have heard Valentinus preach in Rome, or if not Valentinus then it is his immediate disciple. Is this chronologically possible ?

M. Puech: Il est très possible qu'il y ait eu des rapports entre Numénius et Valentin ou, en tout cas, entre la doctrine de l'un et celle de l'autre. Très possible, aussi, que, dans l'*Ennéade* II, 9, Numénius soit visé à côté ou à propos des gnostiques.

Père Henry: Mais est-il exact que Valentin soit arrivé à Rome vers 136 ?

M. Puech: Oui, si l'on se fie à la tradition qui le fait vivre d'abord à Alexandrie sous Hadrien (117-138), puis à Rome, où il aurait séjourné jusqu'au temps du pontificat d'Anicet (158-166). Valentin a dû rompre avec l'Église catholique entre 140 et 145.

M. Dodds: Cette rupture s'est-elle faite à Rome ?

M. Puech: A Rome. On rapporte même que Valentin aurait voulu être évêque et que, sa candidature ayant échoué, il aurait

rompu par dépit. Des histoires de ce genre se rencontrent trop souvent chez les hérésiologues pour n'y faire pas figure de cliché. Toutefois, Tertullien fournit à ce propos, au chapitre 4 de son *Adversus Valentinianos*, une notice intéressante, dont le style imagé rend malheureusement l'interprétation un peu douteuse: Valentin, qui avait auparavant vécu en accord avec la communauté romaine, aurait eu contact avec des gnostiques (des Ophites, probablement); sous leur influence, il se serait petit à petit éloigné de l'orthodoxie. L'*Évangile de Vérité*, récemment retrouvé et publié, pourrait être un ouvrage composé par Valentin à la veille ou au lendemain même de cette rupture. L'écrit — sans doute, une homélie — renferme très peu de traits proprement gnostiques. Il laisse l'impression que son auteur s'oriente vers le gnosticisme, mais reste encore imprégné de la doctrine de l'Église dont il a fait partie jusque-là. Si l'on admet la thèse de M. W.-C. van Unnik, dont certains arguments sont, à vrai dire, contestables, c'est à Rome que l'*Évangile de Vérité* aurait été rédigé. Il convient cependant d'ajouter que le caractère valentinien de l'écrit a été mis en doute et même nié.

L'épithète traditionnelle de Valentin est *Platonicus*. C'est assez juste, me semble-t-il: il y a du platonisme chez Valentin. Il ne doit pas s'agir là d'une invention hérésiologique. Ce gnostique est un homme cultivé, plus philosophe que théurge; mystique, toutefois, et, peut-être, visionnaire.

M. Dodds: I take it as possible that his disciples were still teaching in Rome when Plotinus settled there in the third century?

M. Puech: La secte valentinienne s'est ramifiée en deux branches: une école « occidentale » et une école « orientale ». Le valentinisme a eu, au moins jusqu'au début du III^e siècle, des représentants à Rome. La présence de Valentiniens dans la ville en 230, et plus tard, n'a rien que de vraisemblable. De toute façon, le valentinisme ne paraît pas avoir disparu avant le V^e siècle.

Il est possible que, dans les « Apocalypses » découvertes près de Nag Hamâdi dont Porphyre donnait déjà le titre, nous rencontrions un système où Sophia joue un rôle, et que tous les

traits — ou beaucoup de traits — que nous prenions pour des marques caractéristiques de valentinisme s'y retrouvent. De fait, le personnage de Sophia intervient dans les mythes de quelques-uns des ouvrages de la collection déjà publiés ou plus ou moins bien connus: ainsi, dans l'*Apokryphon de Jean* ou dans la *Sophia de Jésus-Christ*. Sophia déchue n'est pas une Entité propre au système valentinien. On incline aujourd'hui, de plus en plus, à admettre que Valentin a emprunté le personnage et son mythe à une gnose antérieure, plus archaïque. Quoi qu'il en soit, Sophia est une figure commune à diverses écoles gnostiques. Les aspects apparemment « valentiniens » de la doctrine combattue dans l'*Ennéade II, 9* seront à revoir de plus près. Il faut bien se rendre compte que la documentation relative au gnosticisme était jusqu'à présent très pauvre, et, d'autre part, que, si l'on a surtout parlé du valentinisme et fait appel à lui à tout bout de champ, c'est que, de tous les systèmes gnostiques, il était, naguère encore, grâce à saint Irénée, le mieux connu. Peut-être a-t-il joui ainsi d'un prestige abusif et est-ce là une erreur d'optique. Par la force des choses, comme on le constate encore avec le livre classique d'Eugène de Faye, l'étude des doctrines de Valentin et des « grands gnostiques » l'a emporté, et de beaucoup, sur d'autres, sans doute aussi importantes, voire plus anciennes, mais qui n'étaient guère saisissables qu'à travers quelques sèches et brèves notices d'hérésiologues. Il y avait peu de possibilité pour une confrontation, un examen comparatif.

M. Dodds: But there is, I think, no direct reference in II 9 to any Christian doctrine. Do you agree ?

M. Puech: Directes, non. Il y a des traits qui peuvent, par ricochet, atteindre le christianisme, les gnostiques n'étant pas sans avoir avec celui-ci des thèses ou des attitudes communes. Mais je ne vois pas d'attaques directes.

M. Harder: Aber ἀδελφοί ?

M. Puech: Les adversaires de Plotin s'appellent « frères » ? Oui, mais les initiés des cultes païens de mystère se donnaient, eux aussi, ce nom. Il en était de même dans les conventicules

gnostiques. Ce n'est pas là un usage spécifiquement chrétien. En revanche, lorsque Plotin attaque la thèse gnostique de la supériorité de l'homme aux corps célestes, le trait atteint — ou peut atteindre — également le christianisme. La vision que se faisait du monde la théologie chrétienne des premiers siècles aboutissait, elle aussi, comme le dit le P. H. de Lubac, à une « humiliation des astres ».

M. Dodds : Mais cela va aussi contre tout gnosticisme.

M. Puech : Certes, et ce qu'il y a d'admirable dans le traité II, 9 et, tout ensemble, de fâcheux pour le pauvre historien qui essaie d'identifier les gnostiques combattus par ce traité, c'est que Plotin se place d'emblée au cœur du problème, en découvre immédiatement le fond, va droit à l'essentiel: il vise la Gnose en tant que telle, dans son essence. Il a négligé les détails particuliers, contingents, qui pouvaient distinguer un système d'un autre, pour ne s'attacher qu'aux thèses fondamentales et à leur principe commun. Il résume, avec une perspicacité, une sûreté parfaite, ce qu'est en soi la Gnose, l'attitude typique, générale, de tout gnostique. Mais, par là, il accroît la difficulté de discerner la physionomie précise du système singulier, spécial, de gnose qu'il avait en vue.

M. Dodds : Il y a pourtant ce petit détail intéressant des ἀντίτυποι que vous avez remarqué.

M. Puech : C'est, en effet, une des rares concessions à la polémique concrète.

Père Henry : Pourriez-vous éventuellement nous donner le sens d'*ἀντίτυπος* à l'intérieur d'un système gnostique ?

M. Puech : Un *ἀντίτυπος* est une « empreinte », par rapport à un *τύπος* ayant valeur de *παράδειγμα*; c'est, en quelque sorte, une « réplique ». L'emploi de ces deux mots est assez incohérent. *'Αντίτυπος* peut être le modèle et *τύπος* le reflet, l'empreinte, l'image, ou inversement. Dans une lettre dogmatique, d'origine valentinienne, que cite Épiphane (*Pan.* XXXI, 5), *ἀντίτυπος* est employé dans le second sens, dans le sens de « reflet », de « réplique ». De même, chez les Basilidiens, qui, d'après saint Irénée

(*adv. haer.*, I, 24, 3), font des cieux inférieurs les *antitypi* de « ceux qui sont au-dessus d'eux ». Le passage du papyrus de Bruce auquel j'ai fait allusion contient la description d'un lieu céleste, transcendant ou métaphysique : les ἀντίτυποι (*Gegenbilder*, traduit Carl Schmidt) y pourraient être, si l'on accepte l'interprétation de Charlotte A. Baynes, « les représentations des éons qui appartiennent aux espaces de l'Αύτογενής ».

M. Hadot : Y a-t-il eu dans la vie de Plotin une période pendant laquelle la pensée du philosophe pouvait être confondue avec celle des gnostiques, et Plotin s'est-il rendu compte du risque entraîné par une pareille confusion ?

M. Puech : Je serais porté à le croire. Si l'on étudie à cet égard les traités des *Ennéades* en suivant leur ordre chronologique, il apparaît, me semble-t-il, que les rapports entre Plotin et ses auditeurs gnostiques n'ont, tout d'abord et pendant un certain temps, donné lieu à aucun heurt ou, en tout cas, à aucun conflit déclaré. L'impression est qu'on s'entend de côté et d'autre ; disons : qu'il semble alors possible de s'entendre, de faire bon ménage. Plotin (II, 9, 10) traite les gnostiques d'« amis », les range parmi ses « amis » (*τινας τῶν φίλων, ήμιν φίλοι*). *Φίλοι*, si l'on explique le terme d'après l'usage qu'en faisaient les Pythagoriciens (G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, Göttingen, 1916, p. 63, n. 2), paraît indiquer qu'il les considère comme appartenant au même groupe que lui et ses disciples, à la communauté des sectateurs des « mystères de Platon ». Il les inclut, en les désignant ainsi, dans le cercle, la confrérie quasi religieuse des Platoniciens. Les expressions dont se sert Atticus discutant tel passage obscur du *Timée* sont en ce sens remarquables (J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, Paris, 1931, p. 14 et p. 15) : *τοὺς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας, ... πρὸς μὲν τοὺς ἔνδον ήμιν ὑποφθεγγομένους, ἄτε φίλους δόντας, φίλως τε καὶ μεθ' ήσυχίας πραέσιν ἐλέγχοις διακριθεῖμεν*. Ces « amis », cependant, étaient déjà convertis à la gnose avant l'arrivée de Plotin à Rome. Ils devaient former auparavant, et n'ont pas dû cesser de former un groupe distinct. Sans doute même avaient-ils leur lieu propre de réunion, qu'il

serait hardi, mais tentant, d'identifier avec l'hypogée des Aurelii mis au jour en 1919 à Rome, près du Viale Manzoni. Le monument a été, en effet, construit vers 240, selon F. Wirth, ou, d'après J. Carcopino, entre 215 et 235 environ, et les thèmes, le symbolisme des peintures qui décorent ses trois salles paraissent s'interpréter, au mieux à la lumière des doctrines des Naassènes et, ajoute M. Carcopino, des Valentiniens. Mieux encore: la fresque du mur Est du *cubiculum C* représente le retour d'Ulysse à sa « chère patrie», une scène, un épisode dont Plotin donne, de son côté, une interprétation allégorique, une exégèse spirituelle.

Il est sûr, en tout cas, que, quand, en 244, Plotin vient à Rome et commence d'y faire ses leçons, il trouve parmi ses auditeurs — qui étaient aussi des interlocuteurs — un certain nombre de gens déjà acquis aux théories gnostiques. Il a toléré pendant longtemps leur présence, sans doute aussi leurs interventions au cours des débats qui suivaient ses conférences ou en constituaient l'essentiel. Il les a laissé exposer leurs vues, leur interprétation particulière de Platon et, singulièrement, du *Timée*, peut-être parce que, de part et d'autre, on avait l'illusion — en dépit, ou plutôt, en raison de tant d'ambiguïtés — de s'entendre ou de parvenir à s'entendre. Porphyre dit bien que son maître avait souvent réfuté les gnostiques dans ses cours. Le fait est, néanmoins, que l'hostilité décidée de Plotin ne s'est manifestée qu'assez tard. La crise, avant d'éclater, a mis longtemps à mûrir. Ce n'est que petit à petit que se font jour, dans les traités antérieurs à 263 ou rédigés peu après (IV, 8, 4 et 8; III, 9, 6; IV, 4, 10 et 12), quelques pointes dirigées, peut-il sembler, contre certaines thèses ou exégèses gnostiques. La réfutation n'est systématique, la rupture complète, qu'avec la série des quatre traités III, 8, V, 8, V, 5 et II, 9, qui, comme l'a solidement établi M. Richard Harder, forment un tout continu. Après, et à l'exception de VI, 7, très proche par sa date de II, 9, ne se rencontrent plus guère que quelques allusions éparses, des échos de plus en plus lointains du conflit (II, 1, 4; III, 7, 6 et 13; III, 2, 1-3, 7 et 12; V, 3, 12; I, 8; II, 3, 16). Les gnostiques ont dû désertер l'école.

Seulement, avant de prendre aussi nettement position, Plotin avait formulé, dans des traités composés antérieurement à II, 9, des théories qui, par leur dualisme accentué, pouvaient fort bien ressembler à celles des gnostiques et leur être plus ou moins assimilées: conception du corps comme mauvais et de la mort comme libération; condamnation du corps, des choses matérielles; un certain pessimisme, etc. Il serait, d'ailleurs, curieux et fructueux, non point d'aller jusqu'à confondre, comme le fait H. Jonas, la philosophie de Plotin avec une gnose, mais de tenter de la prendre et de la comprendre, en poussant l'interprétation à l'extrême, à la manière d'un système gnostique: on découvrirait de ce biais, je pense, à côté de différences essentielles et irréductibles, nombre d'analogies assez frappantes, des aspirations, des questions, des positions apparentées ou communes. Après tout, le problème initial de Plotin est le même que celui des gnostiques et de son époque: le salut de l'âme ou du « moi », qu'il convient de retrouver dans sa vérité, de ressaisir dans son intégrité, et de libérer du « monde ». Il est plus significatif encore que la crise marquée par la rédaction du traité II, 9 ait conduit, semble-t-il, Plotin à modifier l'expression de certaines de ses thèses antérieures, de celles qui, précisément, pouvaient prêter à confusion et paraître le rendre solidaire des gnostiques. Il y a, si je puis dire, changement d'éclairage: atténuation du dualisme, transposition dans un sens plus « moniste » en même temps que plus « optimiste ». A cet égard, l'évolution de la pensée et du langage de Plotin en ce qui concerne la matière, le passage de la matière conçue comme une sorte de substance mauvaise à la matière imaginée comme un miroir, serait à étudier de plus près.

Père Henry: Avez-vous pu établir qu'avant la rupture avec les gnostiques, la matière pouvait être considérée comme mauvaise, et qu'après, elle n'est plus qu'un reflet-miroir ? Ce serait le troisième cas très net d'une évolution chez Plotin, au moins dans le vocabulaire.

M. Puech: Le point a été établi par d'autres que moi, et je ne fais ici que rappeler une opinion déjà émise. Si je me fie au sou-

venir d'anciennes recherches personnelles, menées il y a près de trente ans, j'incline à partager une pareille vue. Que Plotin ait dans la suite, sinon abandonné, du moins estompé et réformé cette sorte de dualisme pessimiste qu'il professait en ses premiers écrits, me paraît probable, et je tendrais volontiers à voir dans ce changement un effet de sa polémique avec les gnostiques. Plotin a pris de plus en plus conscience de ce qui l'opposait à ceux-ci. Il a voulu dissiper les équivoques, écarter les confusions possibles. Sans doute aussi le gnosticisme lui est-il apparu comme une caricature de certains aspects de sa pensée. De toute façon, il a perçu le danger que faisait courir à la philosophie hellénique et à la sienne propre un tel rapprochement avec la Gnose.

M. Harder: Ich möchte gern unterstreichen, was Herr Puech zuletzt sagte: Er sprach von der Gefahr, welche die Gnosis für Plotin darstellt. Sie war eine Gefahr, nicht nur weil sie bei seinen Schülern Anklang fand; sie muss auch sein eigenes Wesen angerührt haben. Plotin bekämpft die Gnosis mit einer Leidenschaftlichkeit, die ohne Parallel ist. Und wenn so erbittert gekämpft wird, dann liegt nach aller geschichtlichen Erfahrung eine Verwandtschaft zu Grunde; das ist ganz ähnlich bei der Bekämpfung des Kelsos durch Origenes. Nun glaube ich nicht, dass Plotin in seinem Wesen gnostisch gesinnt sei — keineswegs! Aber ich habe den Eindruck, dass es in der ersten Epoche seiner Schriftstellerei eine Reihe von Anspielungen gibt, die nicht sehr tief greifen, aber noch nicht anders bezeichnet werden können als gnostisch. Das hört aber auf nach der Schrift II, 9 (33). Das bedürfte gewiss näherer Prüfung — aber eine solche Prüfung würde wohl bestätigen, dass Plotin sich allmählich von diesen Einsprengseln gnostischer Art gereinigt war — mögen sie auch mehr stilistischer Natur sein. Das mag ein Ergebnis des offenen und erbitterten Kampfes gegen die Gnosis sein.

M. Dodds: If this is true, and I think it is very possibly true, then his liberation from Gnosticism and his liberation from Numenius probably go hand in hand. I Think we agree that Numenius was very Gnostic.

Père Cilento: Se è difficile, per via dottrinale, identificare gli gnostici di Plotino — sia quelli di II 9, sia coloro nella cui bocca Plotino pone il λόγος τολμηρός di VI 8 — e riconoscerli in una setta precisa, non si potrebbe tentare tale identificazione per via pratica, attraverso testimonianze storiche su la Roma del III secolo, intorno a sette i cui adepti non solo erano ciarlatani ma vivevano altresì une vita moralmente scorretta ? Plotino parla chiaro; e mai la sua voce, così serena di solito, è così aspra come quando osserva che costoro « disprezzano solo a parole la bellezza terrena e farebbero meglio se disprezzassero di fatto quella che si ritrova nei fanciulli e nelle donne, sì da non succombere a libidine » (II 9, 17, 27-29). Libidinosi, dunque; e ipocriti santoni (οὐκ ἀν σεμνύοντο, II, 9, 17, 29-30; cfr. II 9, 15, 34-38); e ancora ciarlatani (II, 9, 14, 1-36) che menan vanto di guarire gli ossessi esorcizzando i demoni. E' tutta materia, questa, che può servire alla indagine.

M. Puech: Il y a, au départ, une difficulté. Lors même qu'il ne s'agit pas de sectes franchement « libertines », dont les membres se livrent à des actes effectivement immoraux, tout gnosticisme est toujours plus ou moins, en son fond et en théorie, un « amoralisme ». Le gnostique, qui est un « élu », un « spirituel », un πνευματικός, sauvé par nature et par la connaissance seule, ne méprise pas seulement la morale commune, les règles de vie et les commandements propres au vulgaire, les « bonnes œuvres » dont la pratique est laissée aux ψυχικοί, aux simples croyants; se sachant étranger et supérieur au monde, au corps, à la chair, il éprouve à l'égard de ceux-ci une indifférence ou une hostilité qu'il peut manifester de deux façons: ou bien, il s'en détache radicalement par l'ascèse, en les tenant à distance et en gardant ses distances, en s'abstenant — autant que faire se peut — des choses mondaines, matérielles, charnelles; il marque ainsi son mépris à leur endroit — un mépris qui ne va pas sans une certaine crainte; ou bien, par révolte ou par licence, au nom de cette liberté inaliénable dont il a, par droit de naissance, le privilège, il use et abuse, sans limite ni scrupule, de la chair, du corps, de

tout ce qui appartient au monde matériel, se plongeant même, pour tout épuiser, tout bafouer, tout nier, dans l'abject et l'immonde, qui ne sauraient ni le souiller ni l'asservir. Fondé sur une même indifférence au monde, l'amoralisme gnostique est donc ambivalent: il aboutit tout aussi bien à un rigorisme ascétique qu'au libertinage. Le même principe amène les diverses écoles de gnose à adopter soit l'une, soit l'autre de ces attitudes. Bien plus: il arrive qu'une même secte — ainsi, celle des Basiliens — passe de l'une à l'autre. Le point important est, en conséquence, de déterminer non pas si les gnostiques considérés ont ou non une éthique, une doctrine morale, mais si leur conduite était ou non immorale en fait. Eugène de Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, 2^e éd., Paris, 1925, p. 490) estimait que les adversaires de Plotin étaient « des ascètes » et que, par là, ils ne pouvaient être assimilés aux sectateurs de Prodicus, possesseurs, eux aussi, d'une « Apocalypse de Zoroastre », mais francs libertins. « Plotin, écrivait-il à la suite de Carl Schmidt, n'aurait jamais toléré dans son école des gens qui auraient érigé le libertinage en principe ». Vous avez cependant tout à fait raison, Père Cilento, d'attirer l'attention sur *Enn.* II, 9, 17. Le sens du passage est clair: Plotin n'accuse pas seulement les gnostiques de ne pas avoir de doctrine touchant la vertu, mais de se livrer à l'immoralité. Peut-être serait-il permis d'ajouter un autre argument. Porphyre, dans son *De abstinentia*, I, 42, rapporte les propos de gens qui prétendent n'être pas plus souillés par les aliments que la mer par les immondices qui s'y déversent. Une petite quantité d'eau, si quelque impureté s'y mêle, peut être souillée et troublée; l'abîme ($\beta\upsilon\theta\delta\varsigma$) ne l'est pas. En raison de sa propre grandeur, la mer reçoit tout, ne repousse rien de ce qui vient à elle. Ainsi d'eux-mêmes. Ils sont maîtres de tous les aliments ($\chi\nu\rho\iota\epsilon\nu\mu\epsilon\nu\gamma\alpha\rho\beta\rho\omega\tau\omega\nu\alpha\pi\alpha\eta\tau\omega\nu$); peut-être faut-il lire et comprendre: « de toutes choses ». S'ils les refusaient ou prenaient à leur égard quelque précaution, ils se feraient esclaves d'une passion, de la crainte. Tout, au contraire, doit leur être soumis ($\delta\epsilon\iota\delta\epsilon\pi\alpha\eta\theta'\eta\mu\iota\nu\dot{\eta}\pi\omega\tau\epsilon\alpha\chi\theta\alpha\iota$). Ils sont « un abîme de pouvoir » ($\beta\upsilon\theta\delta\varsigma\dot{\epsilon}\xi\omega\sigma\iota\alpha\varsigma$), « un abîme de liberté »

(βυθὸς ἐλευθερίας), un gouffre qui reçoit tout et n'est souillé par rien (πάντα δέχονται καὶ ὅπ' οὐδενὸς μιαίνονται). S'agit-il ici de cyniques, comme le pense Jacques Dupont (*Gnosis*, Louvain-Paris, 1949, pp. 295-298) ? Je ne le crois pas, pour ma part, et je me rangerais à l'opinion d'E. Zeller, de J. Weiss, de R. Reitzenstein: nous avons affaire à des gnostiques ou, à la rigueur, à une théorie commune à certains gnostiques et à des philosophes cyniques. Les parallèles, étroits et nombreux, que l'on peut établir entre le passage de Porphyre et plusieurs textes hésiologiques dénonçant chez les gnostiques l'existence de la même thèse et l'emploi d'expressions analogues, voire identiques (p. ex. saint Irénée, *adv. haer.*, I, 6, 2-3; I, 13, 6; I, 24, 5; pour κυριεύειν, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, c. XIII, 89), paraissent des plus convaincants. Le rapprochement est, en particulier, frappant avec deux témoignages de Clément d'Alexandrie (*Strom.* III, c. I, 3 et, surtout, III, c. IV, 30), qui concernent, précisément, les adeptes de Prodicus. Il y a donc lieu de se demander si les gnostiques visés dans le *De abstinentia* ne seraient pas identiques à ceux que Porphyre a connus à Rome, à l'école de Plotin. En ce cas, nous aurions une nouvelle preuve de leur « libertinage » théorique et, sans doute aussi, pratique. Quant à l'usage des incantations et autres procédés magiques, il est, de même, très souvent reproché ailleurs à diverses sectes gnostiques, et l'accusation est liée à celle d'amoralité (cf., entre autres, saint Irénée, *adv. haer.*, I, 24, 5).

M. Theiler: Im 17. Kapitel heisst es: die Gnostiker rühmen sich, dass sie die Schönheit hier verachten und sie tun recht so, wenn sie die Schönheit von Knaben und Frauen verachten, um nicht der Zuchtlosigkeit zu unterliegen. Doch muss man wissen, dass sie sich nicht rühmten, etwas Schimpfliches zu verachten, würden sie es nicht verachten nachdem sie vorher gesagt haben, es ist etwas Schönes. Damals, als sie κακῶς διατιθέντες in einer schlechten moralischen Verfassung waren. Plotin gibt also durchaus zu erkennen, dass sie jetzt nicht mehr libertinisch gesinnt sind. Sie waren es einmal, obzwar man fragen muss, ob sie sich damals schon Gnostiker nannten. Sie rühmen sich gerade

ihrer sittlichen Erhabenheit, weil sie früher einmal diesem Schimpflichen unterlagen; das ist sehr hübsch psychologisch ausgedrückt. Da sie aber jetzt nicht mehr libertinisch sind, so kann man, auch nicht im Sinne Plotins, der ganzen Sekte einen Vorwurf machen.

M. Puech: J'ajoute qu'au cours d'un développement où Prodicus est nommé à côté de Marcion et de bien d'autres, Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, c. XVI, 103, t. III, p. 72, 32 Staehlin) reproche aux gnostiques de prétendre atteindre la perfection « sans faire effort » (ou πονήσαντες). De même, Plotin (*Enn.* II, 9, 9) critique la présomption de ses adversaires, qui se vantent d'être supérieurs même au ciel « sans aucun effort » (οὐδὲν πονήσας).

Père Henry: On a parlé de « terre nouvelle ». Mais il y a aussi l'expression « terre étrangère », au chapitre 11. Est-ce illustré par d'autres textes ?

M. Puech: Καινός, dans le langage des gnostiques, est toujours plus ou moins synonyme de ξένος (ou δἀλλότριος). Ainsi, le « Dieu inconnu » de Marcion, qui est à la fois « étranger » (au monde) et « nouveau ». Nouveau, et, par là, quelque peu « étrange ». La καινὴ γῆ peut donc être fort bien identique à la γῆ ξένη. Elle doit se situer dans un monde transcendant qui n'a rien à faire avec le κόσμος.

Père Cilento: Possiamo richiamare, a proposito della καινὴ γῆ, l'espressione neotestamentaria « *Erunt caeli novi et terra nova* » ? Possiamo ancora collegare la μετάνοια al μετανοεῖτε evangelico ?

M. Puech: C'est possible. Il n'en reste pas moins que les gnostiques interprétaient ces expressions ou ces notions à leur manière, c'est-à-dire d'une manière très spéciale. *Nouvelle terre* est, dans l'écrit anonyme de Bruce, le nom — un des noms — d'un *monde* (κόσμος), d'un *éon* (αἰών), d'une *ville* (πόλις) appelée aussi *Incorrutibilité* (ἀφθαρσία) et *Jérusalem*. *Μετάνοια* est souvent pris par les gnostiques dans le sens, non de *repentance*, mais de *conversion*, d'*ἐπιστροφή*, de *retour à soi* par récupération de son propre *voūς*. Il est très difficile de préciser ce que signifient et ce

que représentent, dans l'écrit de Bruce, *μετάνοια* et *παροίκησις*. *Μετάνοια*, est-ce un lieu de repentir ou, plutôt, le lieu du retour ? *Παροίκησις*, est-ce l'exil, un lieu d'exil, ou, au contraire, la région où l'on revient après avoir été exilé sur cette terre ?

Père Henry : Vous feriez de *παροίκησις* et de *μετάνοια* deux synonymes signifiant le retour au lieu primitif, le voûc ?

M. Puech : Je ne saurais vous répondre décidément. Le passage est des plus obscur ; les termes employés sont assez bizarres, ou pris ici en dehors de leur sens ordinaire. C'est là ce qui, à supposer qu'il ait eu ce texte sous les yeux, a dû choquer Plotin lui-même. Un langage aussi singulier, une pensée aussi confuse, lui ont paru, ainsi qu'à nous, inintelligibles ou peu compréhensibles.

M. Dörrie : Meine Herren, wir dürfen dankbar sagen, dass wir einen ausserordentlich bereichernden Nachmittag verbracht haben. Unser Dank gilt vor allem Herrn Puech; ebenso herzlich möchte ich aber allen Herren für ihre Beiträge zur Diskussion danken. Was uns geboten wurde war so reich und vielfältig, dass gar nicht daran zu denken ist, ein Résumé zu geben. In mehreren Punkten haben sich, oft zu unserem Erstaunen, wertvolle Bestätigungen ergeben: Nun darf es als gesichert gelten, dass Plotin mit deutlichem Bezug auf singuläre Formulierungen anspielt, welche so nur von jener Gruppe von Gnostikern in Rom vertreten wurden; nun ist gesichert, dass zunächst eine echte Auseinandersetzung Plotins mit der Gnosis stattfand, dass dann die Schrift II 9 (33) einen Bruch mit der Gnosis und ihren Vertretern bezeichnet; hernach hat Plotin nie wieder an Gnostisches angeknüpft. Diese wesentliche Beobachtung wird als wichtiger Baustein dienen, wenn es sich darum handelt, die philosophische Entwicklung Plotins zu rekonstruieren; Plotin ist sich, als er die Schrift II 9 (33) abfasste, bewusst geworden, dass seine, die philosophische Folgerichtigkeit ihn zu Ergebnissen gerade im theologischen Bereich führte, die mit den Folgerungen der Gnostiker unvereinbar waren. Hier liegt offenbar ein Wendepunkt — und wir sind Herrn Puech und Herrn Harder sehr dankbar, dass sie dies Ergebnis festgehalten haben.

V

HEINRICH DÖRRIE

Die Frage nach dem Transzendenten
im Mittelplatonismus

DIE FRAGE NACH DEM TRANSZENDENTEN IM MITTELPLATONISMUS

I. Unter den Fragestellungen Plotins ist zweifellos die Frage nach dem Transzendenten die allgemeinste und zugleich die für sein philosophisches Forschen am meisten bezeichnende; wenn je eine Philosophie Transzental-Philosophie war, so war es die Plotins; in ihr ist das Innerweltliche, mit den Sinnen Aufgenommene verblasst zu einer schwachen, ja verzerrten Abspiegelung des Eigentlichen, jede Erfahrung und Erkenntnis Übersteigenden.

So darf man hoffen, zur Erforschung der Quellen Plotins ein wenig beizutragen, wenn es gelingt darzustellen, aus welcher Situation heraus und mit welcher Zielsetzung die Frage nach dem Transzendenten in der Epoche vor Plotin gestellt wurde. Freilich darf man nicht erwarten, dass Plotin philosophische Autoren, die vor ihm lebten, in dem Sinne ausgebeutet hätte, wie man gemeinhin in der Antike Quellenschriften ausbeutete; ein schematisches Verfahren der Quellen-Analyse hat auf Plotin nie angewendet werden können.

Indes, so sehr sich Plotin bewusst war, Neues, ja Unerhörtes zu bringen, so war er doch bestrebt, den Anschluss an die bisherige Überlieferung der platonischen Schule nicht zu verlieren¹; an das bisher Erreichte war anzuknüpfen; unter Wahrung anerkannter Formulierungen war das Neue zu verkünden; erlaubt war, dem alten Lehrgut neue Seiten abzugewinnen; verpönt war revolutionäres Neuern. Plotin liess es sich daher angelegen sein², in seinem Unterricht die Schriften aristotelischer und stoischer, vor allem aber

¹ Plotin, *Enn.* VI 2 Anf. ² Porphyrios, *Vita Plot.* 14, zählt die von Plotin im Unterricht behandelten Platoniker auf: Severos Kronios Numenios (der wie Kronios mehr Pythagoreer war) Gaios und Attikos; daneben stellt er die Peripatetiker Aspasios, Alexander und Adrastos.

platonischer Schriftsteller erklärend durchzugehen, um daran die ihm wichtige Betrachtungsweise ($\tauὸν Ἀμμωνίου$ νοῦν) zu erhärten und zu bestätigen.

Was fand nun Plotin in diesen Schriften seiner Vorgänger vor? Bis zu welchem Grade war darin Plotins Haltung in der Frage nach dem Transzendenten vorgeformt? Indem sich diese Untersuchung das Ziel steckt, hierauf zu antworten, soll sie sich in den Rahmen einordnen, der den diesjährigen «entretiens» gezogen ist.

II. Nun ist vor allem über die Haltung zu sprechen, aus der heraus seit der Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus im platonischen Sinne philosophiert wurde. Bequemerweise wird alle platonisierende Philosophie bis zur Zeit Plotins hin unter der Vokabel «Mittelplatonismus» zusammengefasst — das ist allerdings eine beinahe allzu bequeme Vokabel; denn es gibt kaum eine andere Zeit, in der so Verschiedenartiges auf den Namen eines einzigen Philosophen bezogen und aus ihm hergeleitet worden wäre.

Es ist daher ganz unerlässlich, das Detail der überlieferten (oft stark variierenden) Lehrmeinungen in einem synoptisch-kritischen Verfahren zu untersuchen; doch wird eine solche Doxographie leicht steril, wenn man nicht zuvor die gemeinsamen Voraussetzungen dieser Geistesrichtung, speziell das, was ich ihren Denkstil nennen möchte, klarlegt.

Nun nimmt der Mittelplatonismus eine eigenartige Stellung ein in der Mitte zwischen Schulphilosophie und religiösem Bekenntnis. In mancher Hinsicht ging man geradezu philologisch vor; man trieb sehr fleissig Platon-Lektüre und entwickelte eine Methode der Platon-Auslegung, die man nicht abschätzigen bewerten soll. Man gelangte zu einer aufs Metaphysische bezogenen Platon-Konkordanz, die es erlaubte, zu bestimmten Formulierungen Platons ähnliche Aussagen in anderen Dialogen aufzufinden: Bestimmte Zitate erscheinen oft mit sachlich gleichartigen gekoppelt;

sie treten also in Nestern auf; es ist das ein nicht zu übersehendes Zeugnis für den geschulten Fleiss, mit dem man Platon las, und für das Bestreben, Platon aus sich selbst zu erklären.

Schon früh wurde das Axiom ausgesprochen: Πλάτων πολύφωνος μὲν ἀλλ’ οὐ πολύδοξος — so hat es, wohl aus einem Referat des Areios Didymos, Stobaios Ecl. II 49/50 W. erhalten. Das heist: Die vielfältig variierende Ausdrucksweise Platons, die *πολυφωνία*, ist doch immer nur Ausfluss einer δόξα, einer Lehrmeinung, die man nun durch Nebeneinanderhalten des Einschlägigen ermitteln möchte — eine durchaus gesunde Methode also.

Hier liegt der Grund, warum bei den mittelplatonischen Autoren, und auch noch bei Plotin (ich darf hier an den Eingang von Herren Theilers Referat erinnern) die meisten Platonzitate sich einem recht begrenzten, ja wohl schon herkömmlichen Rahmen einfügen. Selbstverständlich konnte jeder — und das gilt vor allem für Plotin — aus eigener Lektüre Verweise auf Platon hinzutragen. Aber das ändert nichts daran, dass man gemeinhin aus einem wohl abgegrenzten Fundus schöpft, der freilich von Jahrhundert zu Jahrhundert erkennbar wuchs. Er enthielt aus dem Timaios jenes besonders wichtige Stück 27A — 52B — fast genau in dem Umfang, wie es Cicero übersetzte, ferner Kernsätze aus Symposium, Phaidros und Phaidon, endlich das Sonnengleichnis und je einen, den wichtigsten, Satz aus Theaitet (176AB) und aus Brief 2, 6 und 7.

Mit diesem Apparat glaubte man offenbar das Wichtigste beisammen zu haben, um, wenn nicht einen *Plato dimidiatus*, so doch einen Plato in nuce zu besitzen. Die immer wieder zitierten Sätze aus Platon zeigen deutlich, wohin das Interesse an ihm tendierte. Denn trotz seines gelehrten Grundzuges hatte der Platonismus keineswegs das Ziel, Platons Lehre historisch-kritisch zu rekonstruieren. Es geht dem Platonismus nicht um den Menschen Platon,

sondern es geht darum, dass Platon Verkünder eines Wissens vom Göttlichen war, dessen man teilhaft zu werden wünschte. Der Platonismus ist seinem eigentlichen Wesen nach *Teil* jener zur Gotterkenntnis drängenden Strömung, aus der Mysterienkulte und Gnosis, Pythagoreertum und Hermetismus genährt wurden und die nicht zuletzt das Christentum nachhaltig befruchtet hat.

Zwischen den genannten Gruppen gibt es mancherlei Verwandtschaft, da sie alle aus dem gleichen religiösen Bedürfnis ihre Impulse empfangen; es gibt Randgebiete, in denen die Unterschiede verschwimmen — hier hat das monumentale Werk des P. Festugiére eine überwältigende Fülle von Querverbindungen aufgeführt. Aber gerade dem gegenüber ist es wichtig, darauf hinzuweisen, was dieser Platonismus an Eigenem, mit keiner anderen Gruppe zu Verwechselndem hat.

Einzig im Platonismus hat man der Uferlosigkeit, welche in den vergleichbaren Gruppen herrscht, zu allen Zeiten vorgebaut. Wohl ist die θεολογία das hauptsächliche Anliegen und der eigentliche Zielpunkt alles Forschens. Aber die θεολογούμενα, zu denen man sich bekannte, mussten durch die Tradition der Schule und durch das schriftliche Zeugnis in den Werken Platons als gültig ausgewiesen sein. Darum eben werden immer wieder diejenigen Belege aus Platon zitiert, die als Zeugnisse für eine solche θεολογία dienen können. Und die eben erwähnte Platon-Konkordanz hat hierin ihre Bestimmung: Sie stellt zusammen, was Platon über das Göttliche aussagt oder andeutet. Mit einbezogen in diese Sammlung der im theologischen Sinne relevanten Belege ist übrigens das 9. Kap. des Λ der Metaphysik.

Kurz, — man suchte wohl nach θεολογούμενα — aber nur nach solchen in gültiger Überlieferung. In dieser Hinsicht konnte die Stoa nichts, das Pythagoreertum nichts Gesichertes bieten — denn dort ging ja alle Überlieferung nur von nachträglicher Fixierung aus.

Vor allem in Bezug auf die Stoa muss vom Mittelplatonismus gesagt werden, was hernach auch von Plotin gilt: Wohl hat man auf dem Gebiet von Ethik und Physik viele Termini, Bilder, Vorstellungen, ja Gedankenreihen aus der Stoa in den Platonismus herübergenommen. Aber in den Bereich der Transzental-Philosophie ist das übernommenen Gut gemeinhin nicht eingedrungen; nur wenige Formulierungen konnten hier im übertragenen Sinne, συμβολικῶς, verwendet werden. In dem Bereich, der heute untersucht werden soll, herrscht (literarisch gesehen) der Einfluss Platons und Aristoteles' vor. Wie weit daneben, durch literarische Vergleichung meist nicht zu fassen, eine (sagen wir) gnostisch beeinflusste Betrachtungsweise vermutet werden darf, soll nachher geprüft werden.

So sehr der Platonismus zur esoterischen Wissenschaft wird: Nie war es seine Absicht, eine Geheimwissenschaft zu entwickeln oder Platons Lehre zur Offenbarung zu stempeln. Der schärfste Protest gegen die Prophetieen des Alten wie des Neuen Testamente kam aus den Reihen der Platoniker — er kam von Kelsos und von Porphyrios. Dem gegenüber muss betont werden: Der Platonismus sucht nach Erkenntniswegen, die logisch-dialektisch nachprüfbar sind; Überrationales lehnt er entschieden ab. Aber er sucht die Erkenntnis in ihrer ältesten erreichbaren Formulierung. Insofern ist der Platonismus ein Stück Klassizismus, ja, genauer ein Stück Archaismus. Hinter dem Postulat *veteres sequi* verbirgt sich die Überzeugung, dass in der Gegenwart niemand mehr eine solche Fülle der Erkenntnis besitzen könne. Die Menschen waren einst (dies eine wohl bekannte poseidonische Konzeption) dem Welt-Logos um vieles näher, und ihnen hat sich der Welt-Logos in einer in der Gegenwart nicht mehr möglichen Unmittelbarkeit mitgeteilt. Die zeitlich früheste Formulierung der Erkenntnis hat mithin einen besonders hohen Wahrheitsgehalt, und es gilt die Spuren des Richtigen, die sich bei den Jüngeren

(in diesem Falle den Stoikern) finden, damit in Einklang zu bringen.

In dieser Vortellung lag auch der innere Grund, warum man sich aufmachte, die $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\varsigma \sigma\omega\rho\varsigma$ aufzuspüren: Alte Priesterweisheit in Ägypten, Babylonien und Indien musste ja in noch viel frühere Zeiten zurückführen, und wenn Plotin zu den Magiern und Brachmanen reisen wollte, so sicher nicht, um die neueste Wendung orientalischer Religiosität kennen zu lernen, sondern um recht altes Gut zu sammeln.

Wenn man solche Forderungen stellte, dann musste man freilich Platon als Archegeten wählen. Denn er war der zeitlich frühste Philosoph und der einzige Theologe, dessen Schriften man im Wortlaut besass. Diese archaistische Tendenz, die in Platon den $\pi\rho\omega\tau\varsigma \epsilon\nu\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ ehrte, ist nicht zu übersehen; sie führte im 2. Jahrh. zu Versuchen, Platon durch die noch viel früheren Orphika in den Schatten zu stellen, oder Homer als Quelle philosophischer Weisheit hinzustellen. Kelsos, der sich keine der frühen und darum besonders beweiskräftigen Zeugnisse für die vorchristliche $\sigma\omega\rho\varsigma$ entgehen lassen möchte, nennt daher ganz folgerichtig Platon als einen in der langen Reihe der Weisen (VII 58 Ende u.ö.). Es ist das Ergebnis eines längeren Prozesses, dass man alles, was man von den «Alten» wusste oder zu wissen glaubte, mit Platon harmonisierte und von ihm aus verstand: Am Anfang steht die Tatsache, dass er als der einzige Künster einer durch Überlieferung verbürgten $\theta\omega\lambda\o\gamma\varsigma$ erschien.

Damit bot der Platonismus etwas, das die Stoa trotz aller Perfektion der physikalischen und ethischen Lehren nicht zu bieten vermochte. Hier muss der Grund dafür liegen, warum der Timaios Platons zu einer so gefeierten Renaissance kam; der Timaios ist die einzige Prosaschrift aus klassischer Zeit, deren Lektüre man bis ins 3. Jahrh. n. Ch. bei jedem Gebildeten voraussetzen darf; und bei

seinem Wieder-Aufstauchen um 65 v.Chr. war der Widerhall so erheblich, dass sogar Poseidonios auf dies Buch erklärend einging.

III. Nun muss aber zur Einschränkung des Bisherigen gesagt werden, dass dieser religiöse Aspekt des Platonismus keineswegs offen zu Tage liegt. Dass von hier alle wichtigen Impulse ausgehen, scheint auf den ersten Blick eine gewagte Behauptung. Denn von diesem zentralen Anliegen wird in den erhaltenen Zeugnissen besonders wenig gesprochen. Vielmehr herrschte unter den Platonikern eine ganz ausgeprägte Scheu, das Wesen des Göttlichen diskursiv zu erörtern. Denn vor aller Erörterung stand das Wissen, dass das Göttliche $\delta\pi\eta\tau\alpha$ ist.

Das widerspricht dem zuvor Gesagten im Grunde nicht; vielmehr liegt eine Bestätigung darin. Gerade weil diese Dinge Herzenssache waren, mied man die Diskussion und die dogmatische Fixierung.

Hier liegt der Grund, warum wir für die Theologie der Mittelplatoniker fast nur die Zeugnisse von Aussenseitern haben: Da ist die ganz ungenügende Definition des Göttlichen bei Aetios I 7,31 = Doxogr. 304 a 1 b 23. Da ist ein vieldeutiges Versteckspiel in der *Apologia* des Apuleius, und endlich die 17. Rede des platonisierenden Rhetors Maximos von Tyros. Das — freilich einschlägige — 10. Kapitel im Didaskalikos des Albinos gibt sich so, als solle darin das dritte der drei die Welt begründenden Prinzipien behandelt werden; allerdings führt dies Kapitel dann viel weiter.

Hier gilt es dem Missverständnis vorzubauen, als habe man im Platonismus aus dem zentralen Gegenstand eine Geheimlehre gemacht — das war bezeichnend für das Wesen der Pythagoreer; und das Wissen vom Göttlichen ist wohl nur unter pythagoreischem Einfluss als ein *arcانum* behandelt worden. Andererseits liest man bei Platonikern nicht selten die Versicherung, es sei nutzlos, das Wissen

vom Höchsten in breiter Öffentlichkeit vorzutragen (so Kelsos VI 3, VII 36 u.42, an ersterer Stelle mit Zitat von Platon, 7. Brief 341 CD), denn nur intensive Schulung und Vorbereitung führen zur Erkenntnis des Höchsten, wozu Albinos in seinem *πρόλογος* eingehende Vorschriften erlässt. In diesem Sinne wird das Philosophie-Studium oft mit Initiation und seine Erfüllung mit dem Mysterium verglichen; in dieser Richtung war der Unterricht wohl esoterisch, aber nicht geheim.

Aber die Dinge, von denen man nicht sprach, lagen doch im Bewusstsein irgendwie bereit. Auf Schritt und Tritt ist zu beobachten, dass scheinbar nicht-theologische Ausführungen — namentlich solche zur Physik, speziell zur Kosmologie — durchaus nicht nur in sich selbst ruhen. Sondern solche Ausführungen sind mit steter Blickrichtung auf das im Hintergrund ruhende theologische Problem verfasst; die vordergründigen Beweisführungen empfangen Sinn und Berechtigung sehr oft nur von der Gottes-Vorstellung aus, obgleich diese nicht formuliert wird.

So erscheint ein recht grosser Teil der aus dem Mittelplatonismus erhaltenen Zeugnisse dem heutigen Leser als zweischichtig: Denn es wird sowohl das vordergründige Problem gefördert als auch die Funktion des Hintergründigen irgendwie präzisiert. — Vielleicht liegt es nur an der modernen Perspektive, dass dieser Stil des Schreibens und des Denkens als zweischichtig erscheint — damals muss gerade dies als selbstverständlich gegolten haben, und die Adephen des Mittelplatonismus wurden geradezu schulmässig daran gewöhnt, ihren Platon mit jener doppelten Blickrichtung zu lesen. Bis zu einem gewissen Grade entspricht das sogar Platons eigenen Anweisungen¹; freilich

¹ Vor allem wurde Tim. 29 BC als eine solche Anweisung zu doppeltem Verständnis angesehen; nach Proklos, In Tim. III 234, 17 zogen Gaios und Albinos weitreichende systematische Folgerungen daraus.

war dann rasch der Punkt erreicht, wo man zu recht gewalt-samen Auslegungen abglitt. Immerhin hat sich der Mittel-platonismus auch auf diesem Gebiet nicht in die Uferlosigkeit verloren, in die man später die Platon-Erklärung hinein-manövrierte.

Sind wir nun berechtigt, die erhaltenen Äusserungen der Mittelplatoniker mit jener doppelten Blickrichtung zu lesen, mit der sie selbst Platon lasen? Ich glaube, ja! Vielleicht erscheint es bedenklich, von der hundertfach bewährten philologischen Gewohnheit abzuweichen, die nur vom über-lieferten Text ausgeht und sich hütet, etwas hineinzulegen, was nicht da steht. Nun wird man aber, wenn man das Erhaltene nur vordergründig betrachtet, gerade an der Frage nach dem Transzendenten fast völlig vorbeigeführt. Versucht man dagegen, die erhaltenen Texte mit jener dop-pelten Blickrichtung zu lesen, so wird das nicht selten für das Verständnis fruchtbar. Man muss ein wenig die Kunst zu erlernen versuchen, nicht nur zu lesen, was dasteht, sondern darüber hinaus ein wenig mit jenen Philosophen mit-zu-philosophieren — und das geht eben doch nur, wenn man ihre Haltung einzunehmen versucht.

Für den Mittelplatoniker steht am Wesen des höchsten Göttlichen das Merkmal vornean, dass es diese Welt, und damit auch die Möglichkeit der Aussage transzendierte¹. Denn es steht zunächst einmal zu allem Innerweltlichen im Gegensatz, also auch zur Benennung. So ist das Transzen-dente das Ungenannte.

Wohl manifestiert es sich in der Welt durch seine Wirkungen, aber es muss zugleich aufgefasst werden als das der Welt völlig Entgegengesetzte, wie es ja zugleich Verneinung alles Aussagbaren ist. Es gilt also, eine Brücke zu schlagen: Alle Erkenntnis bedingt ein *δμοιοῦσθαι*, ein Gleichartig-Werden des Erkennenden mit dem Erkannten.

¹ Kelsos VI 35.

Wer Gott erkennt, hört auf, im absoluten Gegensatz zu ihm zu stehen, — *deum colit qui novit.*

Hiermit ist angedeutet, welchen Tribut der Mittelplatonismus den religiösen Strömungen seiner Zeit zollte. Es war nicht mehr möglich, jenem Weg zu folgen, der einst Platon in die Problematik des Transzendenten geführt hatte: Es war das der Weg über Dialektik und Ideenlehre gewesen. So seltsam es ist: gerade in diesem für Platon zentralen Punkte ging der Mittelplatonismus mit Entschiedenheit eigene Wege. Nie ist ihm die Ideenwelt als *das* Objekt des Erkennens erschienen, dem nun aller philosophische Eifer dienen müsse; nie ist ihm die Ideenwelt in solcher Weise zum schlechthin gültigen, die Welt transzendierenden Gegenpol geworden, wie sie es für Platon war; sondern dies Element des Transzendenten ist einer viel wichtigeren Frage untergeordnet: Der Frage nach der Erkennbarkeit und der ontologischen Einordnung des Göttlichen.

Es konnte nur knapp — gewiss viel zu knapp — gestreift werden, welches der religionspsychologische Grund für diese so stark von Platon abweichende Haltung war. Nur als einen Mitgrund möchte ich die Entwicklung gelten lassen, welche die Ideenlehre seit Xenokrates nahm — wäre nicht jener Hauptgrund wirksam gewesen, so hätte es an Möglichkeiten nicht gefehlt, der Ideenlehre ihre alte Bedeutung zurückzugeben. Der springende Punkt aber war dieser: Für den Mittelplatonismus handelt es sich durchaus nicht um die Transzendenz der Erkenntnis und ihrer Gegenstände, sondern es handelt sich ausschliesslich und vordringlich um die Transzendenz des Göttlichen.

IV. In ihrer Weise hatten die Mittelplatoniker recht, wenn sie alle das transzendenten Göttliche betreffenden Aussagen über das Göttliche zusammenordneten, — und wir brauchen ihnen ja nur zu folgen, um einen Überblick zu gewinnen, bis zu welchem Grade Platon die Transzendenz

des Göttlichen vertrat. Diese folgte unabweisbar, wenn das Gute als die höchste Idee gepriesen wurde — so im Sonnengleichnis, oder wenn der überhimmlische Ort gepriesen wurde — so im Phaidros 247B, oder wenn der 6. Brief vom Vater des Grundes spricht. Aber es wäre sehr falsch, ausser Acht zu lassen, dass Platons religiöses Empfinden ganz offenbar diesen Postulaten der Dialektik noch nicht nachgegeben hat. Denn überall da, wo dies Empfinden spricht, ist das Göttliche, wie nur je bei einem Griechen, dem Menschen verwandt, es wohnt der Welt inne, es ist um einen jeden und in einem jeden, und man kann ihm ähnlich werden. Damit ist die transzendenten Spitze des Göttlichen gewiss nicht in Frage gestellt — aber während die Ideen ihrem ganzen Entwurf nach zur diesseitigen Welt in Antithese, ja in Opposition stehen, ist eine solche Opposition des Göttlichen zum Diesseits und zum Menschen für Platon nicht vollziehbar. Ja, ich möchte zur Diskussion stellen, ob überhaupt von einer Theologie bei Platon die Rede sein darf; mir scheint, wir dürften nur von theologischen Aussagen bei Platon sprechen, die auf induktivem Wege von den verschiedenen Ausgangspunkten her erreicht wurden.

Der Mittelplatonismus aber ist im Besitze einer Theologie, die ihm vorgegeben ist. Und von diesem, für ihn schon durch Überlieferung geheiligten Standpunkt aus pflegt man bereits zu deduzieren. Hierin scheint mir der hauptsächliche Unterschied zu Platon zu liegen.

Dieser Unterschied kann, so meine ich, von zwei verschiedenen Punkten aus erklärt werden.

1) Der eine Grund liegt darin, dass der religionspsychologische Habitus sich im späten Hellenismus grundlegend ändert. Die letzten Reste einer im Moralischen anthropomorphen Gottesvorstellung verschwinden — Gott gilt als das Inkommensurabile, Fremde, Ausserweltliche, das völlig Andere. Dies gnostisch zu nennen, wäre zu eng, — es muss nach einer Bezeichnung gesucht werden, die unterstreicht,

was die Erlösungs-Sehnsucht der Mysterien-Religionen mit der der Gnostik und der Hermetik gemeinsam hat. Dieser Faktor hat als innerer Grund gewiss stark im Platonismus gewirkt.

2) Einzig sichtbar machen aber lässt sich ein äusserer Grund: Aristoteles' Aussagen über den νοῦς als das Göttliche fügten sich der Gesamt-Konzeption weit besser ein, und obgleich man immer in platonischer Ausdrucksweise redet, ist tatsächlich Aristoteles für die Ausbildung der mittelplatonischen Transzendenz viel wichtiger geworden als Platon.

Nun war ja der χωρισμός, den Aristoteles forderte, weit radikaler. Während Platon zwischen νοῦς und Welt als Vermittelndes die Seele in ihren vielfachen Verzweigungen einfügte, zieht Aristoteles einen scharfen Trennungsstrich. Ihm ist der theoretische νοῦς zugleich χωριστὸς καὶ ἀπαδής — so de an. Γ 5, 430 a 17, und über eine Verbindung oder Vermittlung dieses transzendenten νοῦς mit den Kräften der Seele ist keine Aussage möglich, — so de an. B 2, 413 b 26. Wenn nachmals dem Mittelplatonismus die Transzendenz des νοῦς als selbstverständliche Praemisse vorgegeben ist, so ist das nicht platonisches, sondern aristotelisches Erbe; vor allem hat Metaph. Α 9 die Vorstellungen vom Transzendenten stets stark geprägt.

Nun kann nicht genug betont werden, wie sehr der Mittelplatonismus an seine Überlieferung gebunden war; und im Verlaufe seiner Geschichte zeigte sich, dass die Bindung an seine Überlieferung stärker war als die Forderungen, die von den religiösen Strömungen der Zeit aus gestellt wurden. Die Starre der Überlieferung war es, die ein Übernehmen etwa einer gnostisierenden Strömung unmöglich machte; es ist eins der wichtigsten Ergebnisse des gestrigen Tages, dass gezeigt werden konnte, wie selbst Plotin von der gnostischen Strömung erfasst wurde, ihr aber widerstand.

Diese so machtvolle Überlieferung ist, was die Fragen nach dem Transzendenten anlangt, aus zwei Komponenten

zusammengesetzt: 1) aus jenem aristotelischen Erbe, dass nämlich ein abstrakter *νοῦς* transzendent ist, und 2) aus dem platonischen, im Timaios niedergelegten Erbe, dass eine Funktion des *νοῦς* — die Weltseele — Sinn und Ordnung vermittelnd die Welt durchwaltet, dass keine ihrer Glieder zum Höchsten in Gegensatz geraten kann; daher ist im Platonismus kein echter Dualismus möglich geworden, vielmehr kommen alle Ansätze zu dualistischer Aufspaltung von aussen. Dafür aber lag der Gedanke, das Göttliche sei gestuft, zum Greifen nahe. Denn dieser Welt und den in ihr schaffenden Gewalten konnte die Göttlichkeit ebenso wenig abgesprochen werden wie dem transzendenten, in ihr sich verwirklichenden Prinzip. Ferner ist festzuhalten, dass damit eine (nicht gegensätzliche) Zwei-Stufigkeit vorgezeichnet war, — und richtig hat dieser Gedanke, besser das Empfinden von einer Doppel-Schichtigkeit des Göttlichen den Platonismus nachhaltig beherrscht; soviel man sieht, ist erst Numenios — und das ganz vorsichtig — zur triadischen Stufung übergegangen.

V. Nun muss freilich zugegeben werden, dass diese zwei Komponenten in der frühesten Phase des Mittelplatonismus kaum sichtbar werden. Zunächst sah es so aus, als solle an die Stelle der Stoa, die ja transzendenter Betrachtungsweise abgeneigt war, eine Philosophie treten, die zwar in physikalischer Hinsicht auf einer neuen Basis beruhte — nämlich dem Timaios — aber die Frage nach dem Transzendenten keineswegs in den Vordergrund rückte. Mit andern Worten: Es gab ein starkes retardierendes Element, das die Entwicklung zur transzendenten Betrachtungsweise für lange Zeit verzögerte: Das war das älteste und wichtigste Lehrstück dieses physikalisch interessierten Platonismus, die Drei-Prinzipien-Lehre.

Schon sehr früh wurde nämlich aus dem Timaios ein Schema herauspräpariert, mit dessen Hilfe man die Ent-

stehung der Welt verständlich machen wollte. Im Gegensatz zur Stoa setzte man dazu drei Prinzipien an: Den Schöpfer (hier ist an den δημιουργός des Timaios gedacht), das ideale Vorbild — παράδειγμα — und den Stoff. Dabei ist stillschweigend vorausgesetzt, dass keine dieser ἀρχαί von den anderen Kausal abhängig, keine andererseits entbehrlich ist; sondern diese drei Prinzipien stehen zu einander im logischen Verhältnis ὅν οὐκ ἄνευ.

Diese Drei-Prinzipien-Lehre beherrscht die Doxographie. Sie tritt — in seltsamer Einkleidung — erstmals bei Varro¹ auf, ist also ganz alter Besitz des Mittelplatonismus. Es scheint ausgeschlossen, dass diese Lehre der xenokratischen Systematik entstammt, — denn deren Wesensmerkmal ist das Über- oder Unterordnen der Begriffe. Hier aber, in der Drei-Prinzipien-Lehre liegt eine merkwürdige Parataxe der drei Prinzipien vor, — eine Parataxe, wie sie weit und breit nur dem Timaios 28 A — C zu entnehmen ist, wenn man dies Textstück wörtlich versteht. So ist die nächstliegende Annahme: In dieser Drei-Prinzipien-Lehre liegt eine erste Lesefrucht aus dem Timaios vor.

Nun war diese Lehre alles andere als ein im philosophischen Sinne glücklicher Wurf; vielmehr war sie ein arges Hindernis, wenn es darum ging, den Schritt zum Transzendenten hin, also aus dieser Welt heraus, zu tun. Denn wenn auch, diesem Schema zu Folge, Schöpfer und Vorbild irgendwie von aussen in diese Welt hineinragen, so realisieren sie sich doch nur in dieser Welt. Es ist gar kein Gedanke daran, dass die eigentliche Realität dieser Prinzipien etwa ausserhalb dieser Welt liege. Kurz, mit Einführung dieser ἀρχαί ist der Schritt von der Physik zur Metaphysik keineswegs getan; wohl sind die materiell verstandenen Ursachen der Stoa nun durch unkörperliche ersetzt, und an Stelle des stoischen Monismus tritt jene

¹ Bei Augustin, *Civ. Dei* 7, 28 (I 341, 10 Dombarth).

Trias — aber weiter führte dieser Ansatz zunächst nicht.

Nun ergibt sich folgender, sehr merkwürdiger Tatbestand: Auf der einen Seite ist die Drei-Prinzipien-Lehre zum allseits anerkannten Gliederungs-Schema im Mittelplatonismus geworden; kein Abriss der Physik ist denkbar, der nicht nach diesem Muster die Welt und ihr Zustandekommen erklärte.

Auf der anderen Seite arbeitete man mit allen Kräften daran, diese Drei-Prinzipien-Lehre aufzuheben, weil die in ihr enthaltene Gleichsetzung der drei $\alpha\omega\kappa\iota$ nicht erträglich schien. Die Gruppe um Attikos drückte die Idee zum $\pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\iota\sigma\omega$ ¹ herab, verminderte also die Zahl auf zwei. An anderer Stelle (schon Seneca berichtet Ep. 58 davon) erweiterte man diese Prinzipienreihe durch Ergänzungen aus dem aristotelischen Arsenal.

Doch soll dies Mehr oder Weniger uns hier nicht beschäftigen. Erheblich ist der Umstand, dass an mehreren Stellen der Versuch gemacht wurde, von der Gleichordnung der $\alpha\omega\kappa\alpha\iota$ zu einer hierarchischen Stufung zu gelangen. Man konnte es nicht dulden, dass das Göttliche zwischen Idee und Stoff nur den Rang des Ausführenden innehatte.

Die Abwandlungen der Drei-Prinzipien-Lehre, von denen nun zu handeln sein wird, sind alle mit dem Ziel vorgenommen worden, dem Göttlichen eine die übrigen $\alpha\pi\chi\alpha\iota$ übertragende Rolle zu geben.

Bei Seneca ist in zwei interessanten Kapiteln (Ep. 58,20 ff und 65,10 ff) von dem Versuch zu lesen, wie man sich das Wesen des Demiurgos anschaulich zu machen versuchte: Man verglich ihn mit einem schöpferischen Menschen. Seneca stellt — mit leiser Polemik — dar, wie ein Schaffender (sei er wer er wolle) mancherlei Voraussetzungen bedarf, ohne die keine Schöpfung zustande kommt — also Dinge

¹ Attikos bei Euseb. P. E. XV 13; 816a Viguier; ähnlich der Mittelplatoniker bei Diog. Laert. III 77.

Ὥν οὐκ ἄνευ. Der Schöpfer ist also keineswegs αὐτάρκης — und darum verlässt Seneca diese Konzeption, um einen wahrhaft einfachen Grund aufzusuchen. Aber das wenige, was Seneca von der damaligen platonischen Prinzipienlehre berichtet, zeigt deutlich, dass bei seinem Gewährsmann die Drei-Prinzipien-Lehre schon aus den Angeln gehoben war: Der menschliche wie der göttliche Schöpfer können gewiss ihr Vorbild als Modell ausserhalb ihrer selbst vor sich haben. Sie können es aber auch als einen Plan in sich tragen; — und dann sind die Ideen Gedanken des Demiurgen und der Demiurg ist dann mehr als Ausführender.

Den Ansatz zu gleicher Konzeption findet man bei Albinos, Did. 9, 163, 12 H., wo die Idee im Bezug auf andere Begriffe definiert wird: Im Bezug auf Gott sei sie sein Denken. Im weiteren Verlauf wird klar, dass Albinos hier nicht daran denkt, den erschaffenden Gott des Timaios durch einen denkenden Gott zu übergipfeln. Sondern ganz wie bei Seneca wird das Planen und das Ausführen einem und demselben τεχνίτης zugewiesen. Hierbei steht einzig fest, dass das Vorbild *vor* der Erschaffung sein müsse; ob das Vorbild ausserhalb des τεχνίτης besteht, ist von geringem Belang¹: Baumeister, die eine « Idee » des künftigen Werkes erzeugen und in sich tragen, verleihen diesem die künftige Gestalt; sie erfüllen mithin zwei gesonderte Funktionen.

Noch Numenios hat diese zwei Funktionen der mittleren seiner drei Stufen zugeschrieben, fg. 25: ὁ δεύτερος αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἐαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. Über die letzten drei Worte brauche ich nicht zu sprechen; sie sind durch die Diskussion des ersten Tages hinreichend geklärt. Umso wichtiger ist es, festzuhalten, dass die Sonderung der beiden oberen Stufen von einander, und die Doppelfunktion der zweiten Stufe (*Erschaffung a*) des

¹ Ja, Albinos lenkt 163, 18 recht entschieden auf den menschlichen, nur ausführenden Künstler zurück — die Bestimmung, die Idee sei νόησις des Künstlers, wird verlassen.

$\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\gamma\mu\alpha$, b) der Welt) genau dem bei Seneca Ausgesagten entspricht: das $\&\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ist vor den Schöpfer gestellt.

Sicher muss jene Doppel-Funktion zu Unschärfen führen; diese Unschärfe ist aber wohl erst von Plotin bekämpft worden¹. Jedenfalls ist seit ihm diese Konzeption verlassen worden; denn der Denkzwang, die einzelnen Aspekte einander *unterzuordnen*,² machte es unmöglich, dass die Konzeption Gottes als des planenden *und* schaffenden Künstlers von Dauer war.

Nach dem Scheitern dieser Konzeption gilt es als ausgemachte Tatsache, dass ein einziges göttliches Wesen nicht mehrere Funktionen in sich vereinen kann; seither herrscht das Axiom, dass den Wirkungsweisen des Göttlichen bestimmte Seins-Stufen entsprechen; es beginnt der Prozess, das Göttliche in seine $\tau\acute{a}\xi\epsilon\varsigma$ zu zerlegen. Zunächst freilich macht man bei einer ausgeprägten Zwei-Stufigkeit Halt.

Erst nach Proklos hat einmal ein kluger Kopf — es war Damaskios — die Frage gestellt, ob diese Einteilungen nicht nur Vorstellungen sind, zu denen die Unvollkommenheit unserer notwendig disjunktiven *ratio* uns nötigt; zuvor aber herrschte ein halbes Jahrtausend hindurch unumstößlich die Überzeugung, dass es möglich und legitim sei, Stufen des Seins zu sondern.

Die Rechtfertigung dafür wurde aus Aristoteles abgeleitet; seine Unterscheidung von $\acute{\epsilon}\nu\acute{e}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und $\delta\acute{u}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ gewann in diesem Zusammenhange metaphysisches Gewicht. Denn es wurde nun hinsichtlich der Basis aller Spekulationen, hinsichtlich des Timaios, folgende Frage gestellt:

Ist ein Demiurgos, der in einer Handlung die Welt

¹ Vgl. hierzu Proklos, *In Tim.* I 305, 5 ff, gegen Attikos. ² Auch Attikos bediente sich des Künstlervergleiches: Bei Euseb, P. E. XV 6, 12, 803b Viguier und bei Proklos, *In Tim.* I 366, 9. Letzter Nachklang bei Simplikios, in Aristot. *Metaph.* 106,4; dort wird Attikos getadelt, er habe alles Ausserweltliche, auch die $\delta\eta\mu\iota\omega\gamma\iota\kappa\alpha\iota\omega\eta\varsigma$, der Weltseele übermacht, die für Attikos die Statthalterin des (dann nicht mehr benötigten) Demiurgen wird.

erschafft, davor und danach eigentlich Demiurgos ? Er wäre ja, stellt man sich sein Handeln zeitlich begrenzt vor, Aionen hindurch nur potentiell der Weltenschöpfer; *actualiter* wäre er es aber nicht; denn das δυνάμει schliesst allemal ein μὴ ὄν ein. Diese Überlegung wird zum durchschlagenden Argument dafür, dass Platon unmöglich die im Timaios erzählte Weltschöpfung wörtlich gemeint haben könne. Das hatte ja schon Xenokrates postuliert, und Aristoteles hatte ihn scharf dafür getadelt¹, dass er überhaupt versuche, den Wortlaut Platons zu retten. Nun aber, im 1. Jahrh. nach Christus, macht man sich gerade das zentrale Argument des Aristoteles gegen den Timaios zu eigen, um diesen (trotz Aristoteles) mit neuem Sinn zu erfüllen. Am ἐνέργεια-Begriff wird das Postulat entwickelt, das Sein und das Wirken sei umso werthafter, je absuluter es sich als ἐνέργεια manifestiere.

Zugleich wird postuliert, Platon habe im Timaios nur die unterste Stufe der nur ausführenden Wirksamkeit am Demiurgen dargestellt. Über diesem muss es höhere Stufen des Seins und Wirkens geben, denn reine ἐνέργεια ist reines in sich zurücklaufendes Denken (Aristoteles, *Metaph.* Λ 9).

Man sah sich berechtigt, über den Demiurgos der Dreiprinzipien-Lehre hinaus nach einer *causa generalis* zu suchen (bald genug fand man dafür die platonischen Ausdrücke «Vater des Grundes» — Brief 6, 323 D, oder «König» — Brief 2, 312 E). Hiermit waren transzendierende Instanzen gemeint, die weit über dem innerweltlichen Demiurgos liegen. Wie man vorging, um den überweltlichen Grund sich als reine, keiner anderen Voraussetzung bedürfende ἐνέργεια vorstellen zu können, lehrt der Eingang des 10. Kapitels von Albinos' *Didaskalikos*.

VI. Um einen weiteren Schritt voran zu tun, gilt es, noch einmal zu Seneca, ep. 65, 10, zurückzukehren. Dort

¹ Aristot. *De caelo* A 10, 279b 32.

wird der Schöpfer, mit starker Betonung des grammatischen Geschlechtes, *bonus* genannt; der entsprechende Satz des Timaios (31 DE ἀγαθὸς ἦν...) wird in lateinischer Übersetzung zitiert. Hieran wird entwickelt: Der Demiurg, als «der Gute» muss ein noch Allgemeineres, Begründendes vor sich haben: «das Gute». Zur gleichen Stelle bezeugt Proklos, In Tim I, 305, 5, mit aller Klarheit, dass man jene Stelle als Bestätigung für die These benutzte, der (als Person bestimmte) Schöpfer habe ein Unpersönliches, nämlich die Idee seiner hauptsächlichen Eigenschaft, vor sich: *das* Gute.

Das ist für den Neuplatoniker nicht weiter erstaunlich. Aber dass dies Übergipfeln des mit persönlichen Eigenschaften ausgestatteten Schöpfers durch ein unpersönliches, stets wirkendes Gutes schon bei dem von Seneca benutzten Platoniker stand — das verdient einige Beachtung. Seneca lässt keinen Zweifel darüber, woher diese Bereicherung stammt: Die platonische Dreiprinzipien-Lehre ist mit der peripatetischen Vier-Prinzipien-Lehre konfrontiert und aus ihr ergänzt worden. So ist der ursprünglichen Konzeption als wichtigste *ἀρχή* das *τέλος* hinzugefügt worden. Dass dies nicht einfach eine Erweiterung, sondern einen tiefgreifenden Umbau der Prinzipien-Reihe bedeutete, ist gewiss klar geworden: Hier zum ersten Mal tritt über den Demiurgos (der ja das Paradeigma denken und verwirklichen soll) ein höchster Begriff, der nur unpersönlich und nur vom Demiurgos getrennt sein kann.

Wie verfährt Albinos mit dieser Erbschaft, die ihm aus der Frühzeit des Mittelplatonismus zukommt?

Vor kurzem hat J. H. Loenen¹ überzeugend darauf hingewiesen, dass man bisher darin viel zu weit ging, in Albinos einen Vorläufer der neuplatonischen Stufungslehre zu sehen; tatsächlich kann nur eine einzige Äusserung des

¹ Mnemosyne 1956, Heft 6.

Albinos dafür in Anspruch genommen werden¹. Im Übrigen ist Albinos darauf bedacht, den überweltlichen Gott (den er sich als den ἐνεργείᾳ denkenden und wirkenden vorstellt) als *ein* in sich nicht weiter gestuftes Phänomen zu begreifen und dieses allem Innerweltlichen gegenüberzustellen. Unter den zahlreichen Prädikaten, die er diesem Göttlichen im Did. 10, 164, 30 f. beilegt, erscheint auch das Prädikat « gut »; Albinos sagt indes in diesem Zusammenhang ausdrücklich, dass durch alle diese Ausdrücke der (unvollkommenen) Sprache ein einziges Phänomen benannt werden soll. Es wird « das Gute » also nicht über den Gesamtbereich herausgehoben. Immerhin steht (das sagt Albinos kurz zuvor) der höhere Grund so vor dem δυνάμει wirkenden wie der Zweck vor dem Bemühen² — jene von Seneca referierte Bestimmung ist also aufgenommen und verarbeitet: Sie ist als Beispiel und Vergleich eingefügt, hat aber eine weitere Stufung nicht angeregt — zumindest nicht bei Albinos.

Die beiden Stufen, die er diskursiv scheidet, sind ihrem Werte nach verschieden; das Wort ἀμείνων (vgl. unten Anm. 1) ist nicht zu überhören. Trotz der Zweiteilung liegt es Albinos fern, in einen Dualismus abzugleiten; die sinnvolle Verbindung zwischen den beiden Stufen des Göttlichen wird betont:

Einerseits transzendiert das höchste Göttliche nicht nur, sondern es hat zugleich (so Albinos Did. 10, 164/5) kraft seines Willens das All mit sich selbst angefüllt; es hat ja (in Erfüllung der schöpferischen Funktionen) die Weltseele erweckt und ist Urheber ihres νοῦς.

¹ Dieser wichtige Satz lautet, Did. 10, 164, 19 ἐπει δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει δ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἀμα καὶ ἀει, τούτου δὲ καλλίων δ αἰτιος τούτου καὶ ὅπερ' ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν. Insofern eine Stufungslehre bereits angelegt war, ist die Reihe der Stufen nach oben hin noch nicht abgegrenzt. ² Der Satz lautet, Did. 10, 164, 20 ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος... ὡς τὸ δρεκτὸν κινεῖ τὴν ὅρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχων.

Andererseits zeigt Albinos Wege, um das Höchste zu erkennen. Da Albinos an keiner Stelle an den Glauben seiner Leser appelliert, ist er ihnen keine *Gottesbeweise* schuldig; er lehrt aber drei Wege, wie man den Abstand zwischen Gott und Mensch überwinden und den Menschen trotz der Schwäche seiner Erkenntnisfähigkeit¹ zur Erkenntnis des Göttlichen führen kann.

Was Albinos nun gibt, ist gewiss nicht sein Eigentum, sondern längst geprägtes Lehrgut; in paralleler Bezeugung liegt es bei Kelsos VII 42, bei Plotin VI 7, 36, 8 und bei Maximos von Tyros, Diss. 17 vor². Es begegnen hier die *via negationis*, die *via analogiae* und die *via eminentiae*. Die beiden letzteren haben im Mittelplatonismus eine mehr hilfsweise Bedeutung; sie allein würden nicht zur Erkenntnis des Göttlichen führen; einzig die *via negationis* gilt ohne jede Voraussetzung. Sie wird aus sich selbst heraus entwickelt (Did. 10, 165, 25 f); die beiden anderen werden dadurch empfohlen, dass Platon sie ging: In der Diotima-Rede (von Symp. 210 A an) ist die *via eminentiae* vorbereitet; das Sonnengleichnis (Staat 508 D ff) wird zum Muster für die *via analogiae*. Einzig die *via negationis* stellt eine selbständige logische Operation dar: Zum Göttlichen gelangt man durch möglichst vollkommene Abstraktion: ἀφελε πάντα.

VII. Albinos lässt damit drei Wege der Erkenntnis zu; unter ihnen hat der am meisten rationale zweifellos den Vorzug; die zwei durch die Platon-Lektüre empfohlenen werden immerhin gebilligt. Albinos möchte damit eine Kontroverse darüber abschneiden, ob es nicht etwa einen weiteren Weg zum Höchsten gebe, die *via imitationis*.

¹ Hier stimmen überein: Albinos, Did. 10, 164, 10, Kelsos VII 42 Ende und Porphyrios wider Boethos, bei Euseb P. E. XI 28, 3; 553d Viguer. ² Wichtig hierzu: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos* (1956) 293, und A. J. FESTUGIÈRE, Révél. IV 113-120.

Bei Stobaios ist eine Epitome von Areios Didymos' philosophie-vergleichendem Werk über die Ethik erhalten, und da wird berichtet (Ecl. II, 49 f W.), wie Platoniker und Pythagoreer (also sicher die zu Alexandreia) aus dem Theaitet 176 AB eine τέλος-Formel herauslösten: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Diese Formel wurde alsdann durch vier weitere Belege aus Platon¹ für alle Gebiete der Philosophie bestätigt. Dies ist das wichtigste Lehrstück der mittel- und neuplatonischen Ethik geworden; der Fleiss K. Praechters hat 42 Bezeugungen dafür gesammelt².

Nun steht in jener ältesten Bezeugung bei Areios Didymos das wichtige Sätzchen (Stob. Ecl. eth. II 49, 17), jene Telos-Formel, wie auch das ihr gleichgesetzte pythagoreische ἔπου θεῷ beziehe sich ganz offenbar *nicht* auf den sichtbaren Gott, welcher nach dem Phaidros 247 B die Fahrt der Seelen über das Himmelsrund anführt, sondern es wird festgestellt, der Mensch könne dem νοητὸς θεός gleich werden. Denn so wie das Göttliche die Welt erschafft und lenkt, so gestaltet und formt der Weise sein Leben³. Die Platoniker zu Alexandreia — also wohl Eudoros und seine Umgebung — hatten also bereits jene Sonderung des innerweltlichen Göttlichen von dem erschaffenden und lenkenden Prinzip vorgenommen; sie hatten die enge Bindung an den Wortlaut des Timaios (der nur vom Demiurgos spricht) schon hinter sich gelassen; sie scheiden den innerweltlichen, sichtbaren Gott von der transzendenten, intelligiblen Gottheit. Freilich entkleideten sie diesen der persönlichen Eigenschaften nicht so weit, dass er nicht zumindest Vorbild — παράδειγμα — aller ἀρετῶν sein kann.

¹ Auch diese Beleg-Sammlung wurde zum verbreiteten Lehrstück; vgl. Hermes 1944, 25 ff. ² *GGA* 1907 und *ebda.* 1909. ³ Der stoische und der pythagoreische Weise sind dem Gott vergleichbar, ja, stehen fast auf einer Stufe mit ihm. Der Platonismus hat das nie postuliert — darum ist dieser Beleg auffällig.

Nun ist die zitierte Stelle dadurch merkwürdig geworden, dass Albinos knappe zwei Jahrhunderte später mit ungewöhnlicher Schärfe gegen diese — nur hier vertretene! — Lehre polemisiert. Die τέλος-Formel δμοίωσις θεῷ leitet Albinos aus genau den gleichen Belegen bei Platon ab wie seine Kollegen in Alexandreia; hierin besteht völlige Einheitlichkeit der Überlieferung. Aber Albinos (Did. 28) verwahrt sich gegen die Folgerung, die Angleichung an Gott könne sich etwa auf den überhimmlischen Gott beziehen¹. Sie kann nur dem ἐπουράνιος θεός gelten, — demjenigen also, der nach dem zuvor angezogenen Beleg aus dem Phaidros 248 A den Seelen als « sichtbarer Gott » voranfährt. Zur Begründung sagt Albinos vom überhimmlischen Gott, er habe keine ἀρεταῖ, sondern sei über diese erhaben. Hier lesen wir wieder jenes ἀμείνων, das die ontologische Überlegenheit eines Wesens über ein anderes ausdrückt. Der überhimmlische Gott ist hier mithin als derart transzendent verstanden, dass er alle ethische Wertung übersteigt. Er ist bereits derart höchster Zweck, dass er nicht einmal mehr die Ideen der ἀρεταῖ in sich enthält; er kann also nicht mehr als κόσμος νοητός verstanden werden.

Indes zeigt die polemische Wendung des Albinos, dass die entgegengesetzte These noch vertreten wurde. Ganz offenbar klingt in den herausgehobenen Sätzen etwas von der Katheder-Polemik wider, die zwischen Alexandreia und Pergamon ausgetragen wurde. Übrigens ging die Polemik weiter; auch Plotin stellt sich Enn. I 2 die Frage, welchem Gott denn die δμοίωσις gelte, und er wendet I 2, 1, 30 gegen den von Albinos vertretenen Standpunkt ein, sehr wohl könne der Mensch kraft der ihm eigenen ἀρεταῖ einem Wesen gleich werden, das über ἀρεταῖ jeder Art erhaben ist.

¹ Die Stelle lautet, Did. 28, 181, 36: τῆς ὠφελείας ἀρχὴ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ' ἐκ θεοῦ εἰρηται. Ἀκόλουθον οὖν τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος εἴη ἀν τὸ ἔξομοιωθῆναι θεῷ — θεῷ δηλονότι τῷ ἐπουρανίῳ, μὴ τῷ μὰ Δίᾳ ὑπερουρανίῳ, δικαίῳ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης.

Das wird Plotin freilich dadurch erleichtert, dass er die ἀρεταῖ in erster Linie als καθάρσεις versteht, und das ὅμοιοῦσθαι rückt ihm in die Nähe des ἐνοῦσθαι. Aber davon abgesehen scheint Plotin ein Argument zu wiederholen, das die Schule von Alexandreia gebrauchte, um die in Pergamon vorgetragenen Einwände zu entkräften; in dieser Einzelfrage führt eine gerade Linie von Areios Didymos zu Plotin.

Die Stellung, die Plotin bezog, macht deutlich, welche Folgerungen drohten, wenn man eine solche *via imitationis* zuliesse. Die drei von Albinos gebilligten Wege zur Gott-Erkenntnis sind durchaus rationale Wege. Der vierte, in Alexandreia offenbar empfohlene Weg ist aber der Weg der Askese, und es ist kein Zufall, dass Areios Didymos ihn im Zusammenhang nicht nur mit Platons, sondern auch Pythagoras' Namen nennt. Es ist ausserordentlich bezeichnend, dass Albinos diese Möglichkeit schroff von der Hand weist; es sieht aus, als solle ein Damm errichtet werden gegen die mehr und mehr anschwellende Bereitschaft, das Ergebnis, zu dem die Philosophie führen soll, auf ausserphilosophischem Wege zu erreichen.

VIII. Meine sehr verehrten Herren! Eine Reihe von Einzelfragen wurde bisher gestreift — an ihnen wurde etwas von der ungemeinen Variabilität des Mittelplatonismus sichtbar; wohl ist die Tradition des Lehrgutes verbindlich, aber die Entscheidung des einzelnen Philosophen war offenbar in viel weiterem Masse frei als etwa in der Stoa. — Nun soll aber die erstaunlich grosse Zahl (denken wir nur an den kümmerlichen Überlieferungszustand!) von kontrovers diskutierten Punkten den Blick auf die Zusammenhänge im Ganzen nicht trüben.

Kann nach den vorliegenden Bezeugungen von einer einheitlichen Stellungnahme zu Fragen der Transzendenz gesprochen werden? Nein — insofern die Ergebnisse oft im diametralen Gegensatz zu einander stehen. Ja — insofern

alle Positionen wohl erkennbar auf ein recht einheitliches Fundament gebaut sind.

Freilich gab es nicht ganz wenige, für die sich die Frage der Transzendenz garnicht stellte. Cicero z.B. ist weder durch sein Studium an der Akademie Philons und Antiochos', noch durch seine Lektüre des Timaios auf die Frage nach dem Transzendenten hingeführt worden; wahrscheinlich existierte sie für seine beiden Lehrer noch nicht (oder man müsste Cicero ein ganz schlechtes Zeugnis ausstellen). Ein solches Zeugnis verdient freilich Gellius, der keine der Überlegungen seines Lehrers Tauros zur Frage nach dem transzenderenden Grund der Weltschöpfung¹ der Aufzeichnung würdigte. Oder ist es denkbar, dass man junge Römer zum Zentralen nicht zuliess? Bei Attikos sieht man es deutlich, und bei Plutarch ist es zu vermuten, dass alle Wesenheiten, die etwa ausserhalb der Welt postuliert werden konnten, in die Welt mit einbezogen wurden; bewusst wurde hier die Transzendenz in die Immamenz überführt. Was Plutarch anlangt, so ist es denkbar, dass dies eine Ausformung seiner frommen Zurückhaltung war; vielleicht liess er absichtlich seinen Logos nicht in Sphären schweifen, die diesem inkommensurabel waren. Er schweigt darüber.

Aber da, wo nur Zeugnisse gesammelt werden können, bezeugen diese einhellig folgende drei Merkmale für die Haltung der mittelplatonischen Philosophen:

- 1) klare Ablehnung des Ausser-Rationalen und des Über-rationalen, d.h. besonders von Offenbarung und Magie;
- 2) feste Bindung an die Überlieferung: Der in ihr sich äussernde Logos muss (da er sich einmal geäussert hat) unveränderlich wahr und gültig sein;
- 3) die alte Forderung, das Mass zu wahren, wird auch in den Formen des Philosophierens beibehalten; bei grösster

¹ Erhalten bei Johannes Philoponus, *De aet. mundi* II 19 u. ö.

Freiheit der Entscheidung hält man sich von extremen Formulierungen fern; es ist noch ein sehr weiter Schritt zum neuplatonischen Dogmatismus.

Was nun die aus solcher Haltung fliessende Lehre anlangt, so dürfen die Gemeinsamkeiten auch wieder in drei Punkte zusammengefasst werden, deren beide erste aber einen doppelten Aspekt haben:

- 1a) Der Schritt in die Transzendenz pflegt vor allem aus religiösem Bedürfnis heraus zu geschehen: Das Diesseits kann nicht mehr (wie für die Stoa) als *αὐταρκες* gelten; in erster Linie ist es das religiöse Empfinden, das den göttlichen, in jenseitiger Ferne liegenden Grund postuliert;
- 1b) in gleiche Richtung weist die von Xenokrates ausgehende und die aus Platon-Lektüre gewonnene Überlieferung. Dem sich in Sichtbarkeit manifestierenden Gott (*δρατὸς θεός* = der Welt, Tim. 31 B) steht der im Denken und Denkbar-Sein sich manifestierende Gott (*νοητὸς θεός*) gegenüber. Diese Zweistufigkeit des Göttlichen ist wohl die allgemeinste Grundlage des Mittelplatonismus; die symbolischen Ausdrücke Vater und Sohn bieten sich an;
- 2a) die Fragestellung ist in erster Linie auf die Kosmologie gerichtet; über den Timaios hinaus betreibt man transzendierende Physik = Metaphysik;
- 2b) der kausale Gesichtspunkt herrscht daher durchaus vor; der finale Gesichtspunkt kündigt sich erst von ferne an;
- 3) das Göttliche in seiner Zwei-Stufigkeit klafft nicht zum Dualismus auseinander — das wird vor allem vermieden, weil ja niemals das Göttliche als Ganzes zur Welt in Opposition tritt. Wohl ist es schwer, doch ist es nicht unmöglich, die Verbindung zwischen jenen beiden Ordnungen des Seins herzustellen.

Weiter reichen aber die Gemeinsamkeiten nicht. Ja, man muss sagen, über alles Weitere wurde, oft mit Heftigkeit, gestritten. Der Mittelplatonismus gleicht einem Schlachtfeld, von dem nachmals die Neuplatoniker die Waffen aufsammelten.

Eine Vorbereitung des Neuplatonismus in geradliniger Entwicklung gab es offenbar nicht; seine Vorbereitung liegt in der ausgebreiteten Diskussion metaphysischer Fragen in der Epoche des Mittelplatonismus.

Im Verlaufe dieser Diskussion fielen eine ganze Reihe von Stichworten, die im Neuplatonismus zentrale Bedeutung erhielten; so wichtig sie werden sollten, — zu tragender Bedeutung kamen sie im Mittelplatonismus nicht:

- a) Der Platoniker bei Seneca, Ep. 65, 10 stellt « das Gute » als ἀρχή und als τέλος über jenen Gott, der die Ideen denkt;
- b) dem Albinos liegt ersichtlich daran, die Zweizahl der Seins-Stufen nicht zu überschreiten — und doch gibt er die Möglichkeit, noch Höheres bestünde, zu;
- c) Kelsos VI 64/5 äussert, Gott habe an nichts teil, auch am Sein nicht; hier kündigt das neuplatonische ὑπερούσιον sich an. Dass diese Formulierung nicht von Origenes dem Kelsos insinuiert ist, sondern Kelsos' Meinung ausdrückt, lehrt der Vergleich mit VII 45 ;
- d) Plutarch, De gen. Socr. 22, 591d reproduziert ein recht kompliziertes System von ἀρχαῖ und σύνδεσμοι, in dem φύσις und νοῦς (dem Attikos entsprechend, doch der übrigen Tradition zuwiderlaufend) in die Diesseitigkeit transponiert sind; doch entsprechen sie ganz offenbar der bisher gültigen Zweistufigkeit. Diese nun wird übergipfelt durch « das Eine ». Schon längst war « das Eine » von den Pythagoreern zum Symbol der Aufhebung aller Gegensätze gemacht worden; hier aber begegnet « das Eine » als eine Ordnung oberhalb des νοῦς.

Keine dieser Formulierungen — und ihre Reihe liesse sich verlängern — ist im Mittelplatonismus zum Tragen gekommen; es sind dies Bausteine, die den ihnen zukommenden Platz zunächst nicht erhielten. Auf der anderen Seite gab es Dogmata im Mittelplatonismus, die hinderlich und widerspruchsvoll waren: Es sei an die Drei-Prinzipien-Lehre erinnert; nicht anders stand es mit der Lehre, die Seele sei ein Mittelwesen zwischen Transzendenz und Diesseits. Beides war mit der anerkannten Zweistufigkeit des Göttlichen nicht zu vereinen.

Nun war aber der Mittelplatonismus zu sehr an die Überlieferung gebunden, als dass er sich aus seinen Widersprüchen hätte befreien können. So reich sein Gedankengut an Ansätzen und Versuchen war — zu einer formenden und ordnenden Zusammenfassung ist keiner jener Gelehrten gekommen; den meisten wäre ein Systematisieren auf diesem Felde als unfromm erschienen. Das Wesen der höheren Seinsordnungen hätte logisch-diskursiv definiert werden müssen, und von der bisherigen Überlieferung hätten grosse Teile als widersprüchlich weggeschnitten werden müssen.

In diesem jahrhundertelangen Beharren bei denselben Fragen, und in der Unfähigkeit, sie zu lösen, scheinen jene mittelplatonischen Gelehrten ein tüchtiges Mass schulmeisterlicher Ängstlichkeit an den Tag zu legen, und sie sind oft genug als unfruchtbar, ideenarm, weltfremd und introvertiert gescholten worden. Dagegen ist nur das eine einzubinden: Von der Haltung aus, die ich zu charakterisieren versuchte, konnte garnicht anders philosophiert werden; eine Wendung konnte nur erfolgen, wenn jemand von einem neuen Standpunkt aus die Fülle des mittelplatonischen Lehrgebutes ein- und umschmolz.

Diese Wendung führte Plotin herbei. Von ihm ist sicher bezeugt, dass er in seiner Jugend von der offiziellen Philosophie tief enttäuscht war, und dass er unter den Fachgenossen als Aussenseiter galt — ein Vorurteil, das er

bekämpfte. Nichtsdestoweniger wurzelt er durchaus im Material des Mittelplatonismus; ja, er zog dies Material immer heran, um seine eigene Lehre daran zu bestätigen; er wollte keinen Bruch mit der Tradition, aber es gelang ihm, und endgültig nach ihm dem Porphyrios, die Tradition in seinem Sinne zu beeinflussen. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Plotin verfügt über das Arsenal des Mittelplatonismus — viele seiner Philosopheme lassen sich in seinen Quellen nachweisen. Aber sein philosophisches $\xi\thetao\varsigma$ ist neu und ungewohnt. Es kommt ein pythagoreischer Zug hinein: Das Kathartische gewinnt bei Plotin eine Bedeutung, die es zuvor im Platonismus nicht hatte; die Zweistufigkeit wird überwunden, da der $\nu o\varsigma$ durch das Eine übergipfelt, andererseits die Seele unter die Transzentalia erhoben wird. Die Idee verliert ihren legitimen Platz als $\alpha\rho\xi\eta$ — der Verzicht ist nicht mehr schwer, denn der aufs Kausale gerichteten Betrachtungsweise wird immer entschiedener die aufs Finale bezogene als gleich wichtig beigeordnet, — kurz ein konservativer Beobachter wie der Mittelplatoniker Longin mochte über viele kühne Neuerungen erstaunen.

Vor allem ging Plotin daran, das mittelplatonische Lehr-
gut zu einem einzigen Punkt in Beziehung zu setzen und ihm
alles unterzuordnen; nichts konnte anerkannt werden, das
die vom Einen, vom $\nu o\varsigma$ und von der transzendierenden
Seele ausgehenden Kraftlinien nicht erfassste. Zu einer
solchen Ausschliesslichkeit ist der Mittelplatonismus nie
gelangt — er liess gelten, was überliefert war; durch eine
Kritik an der Überlieferung hätte er sich selbst aufgehoben.

IX. Wahrscheinlich hat jene ängstlich bewahrende, alles
Neue abschirmende Haltung des Mittelplatonismus bewirkt,
dass er seine grosse Stunde verpasste. Im 1. Jahrh. nach
Christus war die Frage «Was ist Gott?» zu einer bedrohlichen,
beängstigenden Frage geworden; die Schriften der Gnosis
zeigen es, wie diese Frage mit der Drohung von Verdammnis

und Vernichtung gekoppelt ist. Es muss ein Gefühl von Gottferne und Verloren-Sein gewesen sein, das die Menschen jenes Jahrhunderts dazu trieb, im Mysterium die beseligende Einung zu suchen. Aber ebenso stark muss der Trieb gewesen sein, durch Erkenntnis zu jenem einzigen Wert in dieser unwerten Welt in Beziehung zu treten. Vielleicht ist nur darum in jenen Jahrhunderten die Begründung einer Theologie gelungen, weil nun erst Gott das völlig Fremde zu sein schien, von dem aber Kunde zu haben dem Menschen zu seinem Heil not tut. Es sind das ja Aspekte, die der Gottesverehrung in klassischer und hellenistischer Zeit völlig fremd waren.

Einiges davon ist auch im Mittelplatonismus gehört worden, und jenes drängende Interesse der Zeit hat — wenn auch sehr gemässigt — die mittelplatonische Theologie mit beeinflusst: Dass auf diesem Gebiete so anhaltend gesucht wurde, ist aus diesem Interesse zu verstehen. Im Ganzen aber blieb der Mittelplatonismus auf die Frage, die ihm gestellt wurde, die Antwort schuldig. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, die lebendig gestellte Frage aus der Überlieferung zu beantworten; einzig Plotin vermochte das überlieferte Material der Frage zu unterstellen und es der Frage gemäss auszuwerten. Gerade im Vergleich zu dem, was um jene Platoniker herum in Athen und Pergamon, vor allem in Alexandria brandete, wird deutlich, wie stark die Kräfte der Beharrung waren; jenem Unvermögen, zu konsequenter Durchformung des Lehrgutes zu kommen, war gewiss oft absichtsvolle Bewahrung des Überkommenen gepaart. Am Beispiel des Albinos wurde deutlich, dass man etwas von den Konsequenzen spürte, wenn etwa der ausserrationale, kathartische Weg zur Vollendung zugelassen würde. Es mögen oft etwas verschrobene, oft etwas verknöcherte Gelehrte gewesen sein, die auf den hohen Schulen jener Zeit den Buchstaben einer sehr alten Überlieferung verteidigten. Jener Zähigkeit aber, mit der sie ihren Grund-

satz verteidigten, weder Offenbarung noch mystische Einung, sondern einzig der regelrecht voranschreitende Logos könne den Weg ins Transzendentale öffnen, — dieser Zähigkeit, die sich aus Verantwortung vor der überkommenen Überzeugung den lauten Forderungen des Tages verschloss, darf unsere Zeit, so glaube ich, ihre Hochachtung bezeugen.

DISCUSSION

P. Cilento: Il problema della trascendenza è un problema essenziale poichè, come dice splendidamente il Dörrie, « wenn je eine Philosophie Transzental-Philosophie war, so war es die Plotins. » Grande merito del Relatore è stato quello di sceverare della ganga confusa del variabilissimo medio platonismo — termine comodo ma vago — quel che Plotino, cosciente del nuovo, ma rispettoso dell'antico potè trovare in questo campo; poichè è sempre vero che nella vita dello spirito domina la legge leibniziana della continuità e non l'improvvisa frattura. Ebbene, noi abbiamo visto scorrere, nella rassegna, un platonismo filosofico in cerca della Platon-Konkordanz (*Plato sui interpres*), un platonismo arcaizzante (*veteres sequi*), ma, soprattutto, un platonismo religioso e teologico. Qui il medio platonismo espresse il suo accento più vero e più proprio: non essendo più possibile seguire solo la via platonica della dialettica, si operò lentamente, nella problematica del trascendente, la fusione tra platonismo e aristotelismo. Punto centrale m'è sembrata l'analisi della dottrina dei tre principi del *Timeo* e dell'immenso lavoro che fu compiuto su di essi. Di pensiero in pensiero, essi si trasformarono. Poiché, così com'erano, costituivano un ostacolo nel cammino verso la trascendenza.

M. Armstrong: I would like to raise a small question about Herr Dörrie's interesting observation on Albinos's denial of ἀρετή to the highest God, his restriction of ἀρετή to ἐπουράνιος θεός. It does seem to me possible, I will not put it higher than that, that Albinos had in mind at that point the discussion in Aristotle's *Nicomachean Ethics* X 8, 1178b, where Aristotle denies moral πράξεις to the gods, insisting that their activities must be « contemplative » and cannot be « practical ». It seems to me just possible that Albinos is implicitly attacking Aristotle's view there, accepting it up to a point, but insisting that we must go further; perhaps he denies all virtue in general to the highest

divinity. Perhaps there is an implication that only the ἐπουράνιος θεός can be even θεωρητικός. In any case it seems to me very interesting that Plotinos begins his treatise I 2 [19] Περὶ ἀρετῶν with a discussion of this very question which clearly refers to Albinos. For he says, (I 2 [19] 1, 5-9) εἰ οὖν ἀρετῇ ὅμοιούμεθα (if we are made like God by virtue), ἄρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ἄρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγούμενῷ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει; is it then to the soul of the world and the ἡγούμενον that is the νοῦς in the soul of the world, that we are made like? Now surely, he is considering the view of Albinos there and, also interestingly, the first point he raises against the view, he has just stated interrogatively is, it seems to me, clearly based on Aristotle, when he says: ἢ πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι: does the ἐπουράνιος θεός, the κόσμου ψυχή, after all have all virtues? Then follows a list of the cardinal virtues and the denial that any of them can apply even to the world-soul which is, I find, very reminiscent of *Nicomachean Ethics X*. So it looks as if Plotinos at any rate was using Aristotle to criticize Albinos, whether Albinos had Aristotle in mind or not as I suspect he had.

M. Dörrie: Ich hatte geglaubt, jenen ὑπερουράνιος θεός allein schon aus *Metaphysik A 9* erklären und ihn so mit Aristoteles in Verbindung bringen zu können; aber Ihr Hinweis auf die *Nikomachische Ethik 10; 1178b 20* rundet das gut ab und ist wahrscheinlich der richtigere Beziehungspunkt.

Dagegen würde ich vorsichtigerweise nicht sagen: Plotin antwortet auf Albinos. Wir wissen ja nicht, ob die für uns bei Albinos bezeugte Meinung nicht anderweitig verbreitet war. Man kann nur sagen: er hat gegen den von Albinos vertretenen Standpunkt polemisiert. Im Übrigen besteht volle Übereinstimmung zwischen dem, was Sie sagten, und dem, was ich meine.

M. Gigan: Eine ähnliche Diskussion über die Frage « Gottheit und ἀρετή » finden wir in einem theologischen Abschnitt des Sextus (*adv. math. IX 152-177*), wo den Göttern die ἀρετή gänz-

lich abgesprochen wird. Mit Recht haben Sie hervorgehoben, wie sehr Aristoteles an der allmählichen Theologisierung des Platonismus mitgewirkt hat. Hier erhebt sich die Frage, wieviel vom Mittel-Platonismus auf den uns verlorenen Aristoteles zurückgeführt werden könnte. Es gibt ja gewiss *Theologica* des Aristoteles, die über das Λ der *Metaphysik* und die πραγματεῖαι hinausgehen. Die *via eminentiae* finden wir in einem der berühmtesten Stücke von Περὶ φιλοσοφίας, nämlich Fragment 16.

M. Dörrie: Da bin ich ganz mit Ihnen einer Meinung; nur habe ich es mir versagen müssen, im jetzigen Zusammenhang darauf einzugehen, wie lange die uns verlorenen Schriften des Aristoteles nachgewirkt haben, weil sie als Texte noch greifbar waren. Dem nachzugehen, hätte meine Darstellung wohl doch überlastet; hier schien mir der Nachweis zu genügen, dass aristotelische Gedanken zur Theologie, so wie sie in der zitierten kanonischen Ausformung vorliegen, tiefgreifend nachgewirkt haben. Gewiss haben parallele Gedankengänge aus Aristoteles' Dialogen in dieselbe Richtung hin mitgewirkt. Freilich wird sich das kaum voneinander sondern lassen.

Nun noch ein Wort zur *via eminentiae*: Es erscheint doch sehr beachtlich, dass — wo auch die *via eminentiae* genannt oder begründet wird — sie eng mit dem platonischen Vorbild verhaftet ist. Die Autoren, von denen hier die Rede ist, Albinos vor allem und Kelsos, wollen Platon zitieren; dahinter tritt die etwaige Nachwirkung von Aristoteles' Περὶ φιλοσοφίας fr. 16 ganz in den Hintergrund.

M. Gigan: Das zweite nachchristliche Jahrhundert mit Alexander von Aphrodisias an der Spitze dürfte die letzte Zeit gewesen sein, in der die aristotelischen Dialoge noch gelesen wurden. Nachher verliert sich ihre Spur. Dass sie den Neuplatonikern noch vorlagen, ist unwahrscheinlich.

M. Dörrie: Im Mittelplatonismus ist vielmehr die Schwierigkeit, dass man eine Lesefrucht aus dem frühen Aristoteles gewiss gleich in platonisierende Sprache umgekleidet hätte, so dass wir heute nicht mehr in der Lage sind, eine xenokratische Nachwir-

kung von einer des frühen Aristoteles zu unterscheiden. Es fehlen dann die Kriterien, das Gewebe ist bereits so eng gewebt, dass wir die einzelnen Fäden nicht mehr verfolgen können.

M. Dodds: It is perhaps worth adding that there is some reason here (though we are on very doubtful and disputed ground, I know) to think that in the Old Academy this question of God having virtues was discussed. On the one hand there stand, of course, the famous text of the *Timaios* so often quoted, ἀγαθὸς θεός (29E), which implies that God has virtues; on the other side there is the obscure doctrine of Speusippos who places the One at the beginning, and far down in the series τὸ ἀγαθόν, which I think makes sense only if τὸ ἀγαθόν means for Speusippos moral virtue and if he implies that the highest God is in some sense above moral virtue. I know that this has been variously interpreted, but I think that the fragment of Speusippos in Jamblichos Περὶ ψυχῆς is probably a genuine fragment (so far I have been convinced by Philip Merlan), and that this is not a doctrine of historical evolution as some have thought, but the sequence is metaphysical and not temporal. If this is so, the root of this problem may lie far back in the Old Academy.

M. Dörrie: Ja und nein. Die Nachwirkung des Speusippos, der unter seinen Fachgenossen und Schülern nicht beliebt war, erlosch sehr rasch. Der Hauptstrang der Überlieferung führt über Xenokrates und Polemon; für die Epoche des Mittelplatonismus wird man als Faustregel formulieren dürfen: Platonisches Gut (vor allem Definitionen grundlegender Begriffe), das man nicht aus der Platon-Lektüre entnahm, ist durch Xenokrates vermittelt und durch ihn in die Überlieferung eingegangen.

Erst die Neuplatoniker mehrten dies Überlieferungsgut beträchtlich; einerseits trat der *Parmenides* wieder hinzu, andererseits hat Iamblich — als eine fast philologische Entdeckung — den Speusipp wieder hervorgezogen. Dabei hatte er das Glück, dass Speusipp die mehr pythagoreische Betrachtungsweise, wie Iamblich sie liebte, zu unterstreichen und zu rechtfertigen schien.

Dagegen wird man eine Einwirkung des Speusipp auf Mittelplatoniker kaum vermuten dürfen; auch eine indirekte Einwirkung, vermittelt durch Xenokrates, ist unwahrscheinlich. Denn Xenokrates war entschiedener Gegner aller « Neuerungen » seines Vorgängers; er sah den Weg, den Speusipp eingeschlagen hatte, als einen Irrweg an und kehrte — der erste Orthodoxe im Platonismus — zu Platon zurück. So war in dem, was Xenokrates hinterliess, kein Raum für Speusipp's Theoreme. Seither sind die Überlieferungen des Platonismus von Grund auf xenokratisch gefärbt.

M. Schwyzer: Herr Dörrie hat uns eine Übersicht über die im Mittelplatonismus gewöhnlich benutzten platonischen Dialoge gegeben und dabei festgestellt, dass auch aus diesen stets nur ganz bestimmte Stellen herangezogen werden, sodass man von Zitatennestern sprechen kann, die in der Tradition weitergegeben werden. Er hat uns dann die verschiedenen Wege geschildert, die *via eminentiae*, die besonders an die Diotima-Rede im *Symposion* anschliesst, die *via analogiae*, die auf den *Staat* Bezug nimmt, die *via negationis* und schliesslich die *via imitationis*, für welche die Hauptstelle *Theaet.* 176b ist. Es ist mir hier aufgefallen, dass Herr Dörrie bei der *via negationis* den platonischen *Parmenides*, wenn ich mich nicht täusche, nicht genannt hat. Dass Plotin seine negative Theologie ganz aus dem *Parmenides* heraus entwickelt, wissen wir alle seit Dodds' berühmtem Aufsatz (*Class. Quart.* 22, 1928, 129-142). Die Frage, die ich aber hier stellen möchte, ist diese: ist die Benutzung des *Parmenides* eine plotinische Neuerung ? Oder ist auch schon für den Mittelplatonismus eine Verwendung des *Parmenides* im Sinne einer negativen Theologie nachweisbar ? Für Moderatos jedenfalls hat Dodds damals (p. 136) eine solche Interpretation aus Simplikios gewonnen.

M. Dörrie: Aller Wahrscheinlichkeit nach muss diese Frage verneint werden. Freilich führt es nicht zu einem sicheren Ergebnis, wenn man gleichsam abzählen wollte, wie oft der Dialog *Parmenides* genannt wird; — genannt wird er natürlich überall da, wo die Werke Platons aufgezählt werden. Vielleicht

wurde er auch gelesen — aber genutzt, fruchtbar gemacht wurde er ganz zweifellos nicht — das zeigt die Abwesenheit von Reminiszenzen, wie sie aus dem *Staat*, dem *Phaidros*, dem *Symposion* so gern herbeigetragen werden. Dass Albinos dem platonischen *Parmenides* die 10-Kategorien-Lehre zuschreibt (*Did.* 6; 159, 35), bestätigt eigentlich das eben Gesagte.

Auf der anderen Seite muss man sich ständig vor Augen halten, dass im Mittelplatonismus vielerlei latent vorhanden war, das dann erst später zur Wirksamkeit gelangte. Ein solcher Schluss « Da wir es nicht lesen, hat es das nicht gegeben » ist bei einer Materie wie dem Mittelplatonismus unzulässig; wir sehen nur soviel: irgendwelche Früchte hat die *Parmenides*-Lektüre in der Epoche des eigentlichen, des professoralen Mittelplatonismus nicht getragen. Insofern muss man Plotin das volle, uneingeschränkte Verdienst daran gutschreiben, dass er dem übrigen platonischen Fundus den *Parmenides* hinzugefügt hat; dies Verdienst kommt ihm zu, selbst wenn er aus irgend einer Richtung auf den *Parmenides* hingewiesen worden sein sollte.

Diese Richtung könnte der Pythagoreismus gewesen sein. Der Hinweis, den Sie zitieren, ist vollkommen richtig; wir danken es Herrn Dodds, dass wir die Bemühungen des Moderatos von Gades um die Eins-Lehre einigermassen abgrenzen können. Aber Moderatos ist kein Platoniker gewesen; sondern in viel ausgeprägterer Weise, als das von Numenios gesagt werden kann, war er Pythagoreer. Und man muss durchaus damit rechnen, dass ausserhalb des Platonismus gerade die Pythagoreer neuartige Kenntnisse formulierten, die in den Schulplatonismus erst Jahrhunderte später Eingang fanden; die pythagoreischen Bemühungen um die Einslehre, von denen schon Eudoros berichtete, gehören dazu (vgl. Simplikios, *In phys.* CAG 9, 181, 10 ff Diels; dazu *Hermes* 1944, 33).

Das, was ich eben vom latenten Vorhandensein bestimmter künftiger Lehren sagte, möchte ich durch eine Einzelheit illustrieren. Selbstverständlich kannte jeder Platoniker das Sonnen-Gleichnis in Platons *Staat* VI 509 ff — es wird gewiss ein Dutzend

mal zitiert. Trotzdem hat kein Mittelplatoniker den Finger auf jenes οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος gelegt — man hat dies wichtige ἐπέκεινα unbeachtet und unkommentiert gelassen; keiner hat den Schluss gezogen, dass demnach eine τάξις τοῦ ὄντος noch über den νοῦς herausgehoben werden müsste. Albinos setzt das Eine und Gute dem νοῦς gleich; Numenios verbietet geradezu, das Gute an sich vom νοῦς zu trennen, weil es σύμφυτον τῷ ἀγαθῷ sei. Auch in diesem Fall kam der Anstoss, das Eine über das Sein zu stellen, ganz offenbar aus pythagoreischer Richtung. Und nun stellten sich mit einem Male die oft zitierten Platon-Stellen *Staat* VI 509 B; *Brief* 2, 312 E; *Brief* 6, 323 D als Belege ein.

M. Puech: Evidemment, on remonte toujours au *Parménide* à propos de la *via negationis* et aux interprétations qui considèrent que c'est un dialogue dogmatique et que la première hypothèse, le $\exists v \mu \eta \delta v$, « l'Un qui n'est pas », est un Un qui est au-dessus de l'autre; par conséquent il y a une première hypostase qui est l' $\exists v$, la seconde hypostase étant $\exists v \delta v$ sur le plan de l'Un déjà mêlé à l'intelligible ou à l'être. Je crois que l'on n'utilise pas assez, quand on parle ou du platonisme moyen ou de Plotin, les documents historiques que nous avons chez les néoplatoniciens postérieurs, notamment chez Proclus. Proclus distingue deux catégories d'interprétations du *Parménide*: celle des « modernes » — interprétations données par les néoplatoniciens, à partir du II-III^e siècle — et celle des « anciens »; nous avons là une série d'interprétations dialectiques, et d'autre part, une série d'interprétations dogmatiques qui va déjà dans le sens de la distinction d'hypostases. Malheureusement, avec cette coquetterie propre à l'époque, il ne donne pas de nom concret.

Vous traitez Damascius de « kluger Mann », moi, je le traite-rais d'homme génial. Son idée fondamentale est de développer le néoplatonisme jusqu'en toutes ses conséquences, mais en même temps — c'est très hégélien —, ce développement du néoplatonisme fait voler en éclats le néoplatonisme. La critique géniale de Damascius, c'est la critique de la notion de Principe, c'est-à-dire

finalement la critique de la notion d'hypostase au sens plotinien du mot. Son idée, c'est que le Principe implique toujours relativité: on est principe relativement à quelque chose. Le Principe ne peut donc pas être quelque chose d'Absolu. On ne peut pas faire une hiérarchie de principes, ni les distinguer. Damascius arrive ainsi à une doctrine tout à fait relativiste: méthode d'effacement des limites, méthode très moderne.

M. Dörrie: Den Damaskios habe ich erwähnt, um an ihm zu zeigen, aus welch eng umrissemem Denkzwang die ganze Stufungslehre entwachsen ist. Wenn nun einmal ein kluger Kopf diesen Anfang, dies πρῶτον ψεῦδος, in Frage stellte, dann wurde das ganze so fein detaillierte System aus den Angeln gehoben — Damaskios bewirkte ja fast eine Explosion.

Dann möchte ich sehr für Ihren Beitrag danken, — für den Hinweis auf die leider anonymen Parmenides-Kommentatoren, die Proklos erwähnt. Es mag sein, dass sich Mittelplatonisches dabei ergäbe; freilich würde es nach dem jetzigen Stand unserer Kenntnis am nächsten liegen, dass man ein positives Ergebnis in der Nähe des Moderatos von Gades ansetzt — von diesem ist ja bezeugt (Porphyrios, *Vita Pyth.* 49), dass er sich in einem bestimmten Sinn mit der Eins-Lehre befasste. Aber da Proklos a.O. keine Namen nennt, wird keine nähere Bestimmung möglich sein; hier ist das Gewebe zerrissen, und wir wissen nicht, wieviel Querfäden hin und her gingen. Ich glaube aber, ihre Zahl war gering.

M. Theiler: Wenn ich nur eine kleine Bemerkung anfügen darf: es ist vom Referenten in einem ausgezeichnet klaren Exposé unter anderem auf das Zögernde des Mittelplatonismus gegenüber dem Neuen hingewiesen worden, auf das dauernde Sichstützen auf bestimmte Belege. Pater Cilento hat das auch einmal hervorgehoben. Man kann Ähnliches nicht nur im Platonismus, sondern auch in der Stoia nachweisen. Das berühmte Wort von Seneca, *Ep.* 108,23, das eine genaue Parallelie bei Epiktet *Ench.* 49 hat, ist dafür ein Beleg: *quod philosophia fuit, facta philologia est.* Das war offenbar ein Kennzeichen der damaligen Zeit und für

Plotin und Porphyrios usw. ein bequemes Ruhekissen; sie wussten, das ist gestützt, und brauchten die philologische Untersuchung nicht immer wieder eigens zu vollziehen. Sehr wichtig ist der Hinweis von Herrn Armstrong; die Parallele des Anfangs von I 2 mit Albinus hat mich auch immer frappiert. Ich bin weniger skeptisch als Herr Dörrie, eine direkte Beziehung zwischen Plotin, und zwar nicht Albinus, aber seinem Meister Gaius anzunehmen. Wir wissen dass Albinus die Vorlesungen des Gaius herausgegeben hat. Und Plotin in der Schrift V 9 ist durch längere Stücke hindurch so mit den Kapiteln des Albinus verbunden, dass kein Zweifel an der Benutzung des Gaius sein kann. Und aus Porphyrios wissen wir, dass Schriften gerade dieser Schule Plotins Vorlesungen zugrunde gelegt worden sind. Etwas zweifelhaft finde ich, ob Herr Dörrie wirklich die Stelle aus dem Seneca-Brief über das Gute als *propositum* benutzen durfte, um nachzuweisen, dass schon dort die Tendenz herrscht, über dem Schöpfergott noch eine höhere Instanz anzusetzen. Jene Fünferreihe im 65. Brief, die Platonisches und Aristotelisches mischt, ist mehr ein Hinweis auf die Parataxe, eine verlängerte Parataxe gegenüber der Dreierreihe. Hingegen das genannte Varro-Zeugnis ist in gewisser Beziehung nicht ein Zeugnis für die Parataxe, sondern für die Hypotaxe; denn Minerva ist Vertreterin des Logos, weil sie aus dem Geiste des Juppiter entsprungen ist.

Noch zu der Frage über die Texte, die nicht mehr zugänglich waren. Da sind wir verhältnismässig gut durch neuplatonische Kommentare unterrichtet. Nicht nur haben sie z. B. uns verschollene Mittelplatoniker gekannt und konnten sie zu anonymen Äusserungen des Plotin zitieren, sondern sie haben manches auch aus der alten Zeit besessen. Simplicius kann die Vorsokratiker noch aus erster Hand zitieren, und allerdings einmal bemerken, das und jenes Werk hat zwar Alexander noch gekannt, aber ich selber habe es nicht mehr gefunden. So ist auch Περὶ φιλοσοφίας noch längere Zeit gelesen worden; ich glaube auch Spuren bei Plotin dafür aufweisen zu können. Noch ein Letztes: Herr Dörrie

hat mit Recht betont, dass die Stoa die transzendentale Ebene nicht erreicht, das, was man im eigentlichen Sinne Theologie zu nennen geneigt ist. Aber jenes theologische Wort aus dem 95. Seneca-Brief: *deum colit qui novit*, das ist doch ein kleiner Einbruch der Stoa in den Platonismus, und wieder ist es ein Wort des Poseidonius.

M. Dörrie: Diese Beiträge zur Berichtigung nehme ich mit herzlichem Dank an! Nur zu einem Punkt möchte ich Stellung nehmen; das ist die Frage der Zitationen bei ältern und jüngeren Platonikern. Zunächst einmal darf man als Faustregel formulieren: es gab zwei Original-Zitatoren (die also, wenn sie zitieren, aus Originalen schöpfen, die sie selbst gelesen haben); das sind Porphyrios und Simplikios. Den anderen traue ich nicht viel zu; ich bin sogar sicher, dass die sehr wertvollen Zitationen bei Proklos im Timaios-Kommentar zum überwiegenden Teil auf Porphyrios zurückgehen. Den übrigen Platonikern galt es leider als legitim, Zitate aus dem Werk eines Vorgängers zu übernehmen, ohne die Zwischenquelle zu nennen, — was Porphyrios ja öfters mit grosser Exaktheit tut, z. B. wo er den Moderatos oder aus der Mittelquelle Derkyllides den Hermodoros zitiert. Später verliess man diese Genauigkeit; und wenn man bei Priskian, Olympiodor oder Hermeias namentliche Nennungen Früherer findet, so gehen sie fast immer auf Porphyrios oder Simplikios zurück. Daneben ist übrigens die Gewohnheit im lateinischen Westen zu halten, Plotin zu nennen, wo man Porphyrios zitiert.

M. Theiler: Es ist auch meine Überzeugung, dass Proklos sein gelehrtes Material fast gänzlich von Porphyrios übernahm.

P. Henry: Plotin ne devrait son inspiration religieuse, du côté grec, à aucun de ses prédecesseurs moyen-platoniciens, mais peut-être à d'autres influences, éventuellement le néo-pythagorisme. Je serais tout à fait de cet avis, mais je voudrais tout de même faire une exception pour Atticus, que nous savons avoir été lu par Plotin (*Vita*, 14, 12). Je vois en Atticus d'une part un platonicien « fondamentaliste », quelqu'un qui s'accroche à la lettre de Platon, mais d'autre part, je trouve chez lui un sentiment

religieux et moral extrêmement puissant; le retour fréquent, par exemple, du mot *πίστις* est tout à fait remarquable. Par là il s'oppose complètement à son contemporain, le représentant d'une autre école, peut-être plus classique, d'interprétation platonicienne, Albinus, le rationaliste pur. Vous avez, chez Atticus même, le mot *ἐλπίς* qui apparaît par exemple au fragment cité par Eusèbe, *Praep. Ev.* XV 5. Aussi je me demande si, dans la ligne platonicienne même, il n'y a pas à tenir compte d'un Atticus presque mystique et en tout cas religieux, même si ce mysticisme ne porte pas directement sur l'assimilation à l'Un.

M. Dörrie: Ganz gewiss! Den «caractère fondamental religieux» des Attikos wird Ihnen jeder gern zugeben; den «caractère mystique» möchte man dagegen in Zweifel ziehen. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir eine Bezeugung des Attikos in Händen haben, welche ein Vergleichen sehr erschwert. Die erhaltene Schrift ist eine recht leidenschaftliche Invektive gegen Aristoteles, oder genauer, gegen Philosophie-Professoren, die jenen aristotelisierten Platon lehrten. Kurz, diese Invektive richtet sich gegen die Gaios-Schule und verwandte Richtungen.

Nun ist dies auffällig: die nachmals stark abfällige Wertung des Attikos in der neuplatonischen Schule ist auf bestimmten dogmatischen Aussagen des Attikos begründet, die in der erhaltenen Schrift kaum hervortreten. Es ist also mit Attikos' Lehren das gleiche vorgenommen worden wie mit denen der Gnostiker: seine Aussagen sind sozusagen skelettiert worden, und bestimmte Bekenntnisse zum Grundsätzlichen und Systematischen wurden die Basis für jene durchweg ungünstige Kritik; man nahm alles unter die Lupe, was der plotinisch-porphyrischen Konzeption widersprach. Und so wird sich die Schlussfolgerung kaum umgehen lassen: es war Porphyrios, der ihm die schlechte Zensur erteilte; er ist für alles verantwortlich, was die Späteren, namentlich Proklos, über ihn schreiben.

Die zweite Frage ist, ob Porphyrios' Urteil daneben traf: ein Aussenseiter war Attikos gewiss; er griff die herrschende, aristotelisierende Tradition bissig an. Zudem ging er offenbar an

der sehr dringenden Frage nach dem Transzendenten vorbei; da, wo er von Kosmologie und Theologie sprach, hatte er offenbar nur das Diesseits im Auge; auch die Ideen scheint er in die Weltseele verlegt zu haben. Kein Wunder, dass Porphyrios eine solche Philosophie für unvereinbar mit derjenigen hielt, die er vertrat; gewiss, diese Ablehnung soll uns wenig kümmern; aber Porphyrios hat gewiss immer da ins Schwarze getroffen, wo er die dogmatisch relevanten Differenzpunkte hervorhob; hier darf man sich, glaube ich, seiner Führung anvertrauen.

Jedenfalls, wenn man die Schrift des Attikos liest und das Gelesene zugleich mit der porphyrischen Grundsatzkritik zusammenhält, so ergeben sich tatsächlich keine Widersprüche. Porphyrios hat den Attikos richtig gesehen! Die Emphase des Vortrages darf über den dogmatischen Gehalt dessen, was Attikos vertrat, nicht hinwegtäuschen.

Als kennzeichnende Kleinigkeit möchte ich Attikos' Stellungnahme zu den Ideen hervorheben. In der erhaltenen Schrift erweckt er den Anschein, als wolle er den Ideen den ihnen von Aristoteles geraubten Rang wiedergeben, und nicht selten ist von modernen Bearbeitern sein Vorstoss so aufgefasst worden, als habe Attikos eine Wiederbelebung, ja eine Renaissance der Ideenlehre einleiten wollen. Ein einziges Wörtchen stellt das richtig: Attikos erkannte den Ideen gar nicht den Rang eines Prinzips zu, sondern (bei Euseb P.E. XV 13; 816a) heissen sie nur *παραίτια*. Wohl wird ihnen ebda 815c zugestanden, sie seien *ἀρχικώταται φύσεις* und gehörten zu den *ὄντα* — aber ihre klare Einreichung unter die drei Prinzipien meidet Attikos. Denn tatsächlich vertrat er einen innerweltlichen Dualismus Schöpfer/Welt und einen ethischen Dualismus Gute/Böse Weltseele. Jene emphatische Verteidigung der Ideenlehre hat den Zweck, Aristoteles ins Unrecht zu setzen; ein konstruktives Element waren die Ideen für Attikos' Philosophie offenbar gar nicht.

Dies einer der Punkte, in denen Porphyrios klarer sah als mancher moderne Leser, der sich durch den emotionalen Überschwang in Attikos' Schrift täuschen lässt. Tatsächlich verdanken

wir dem Porphyrios ein gewiss knappes und skelettierendes, aber im Dogmatischen exaktes Exposé über Attikos' Philosophie; — damit nehme ich alles das zusammen, was sich vor allem bei Proklos niedergeschlagen hat. Auf diesem Wege können wir mehr und Genaueres über Attikos lernen als aus seiner Schrift.

Ist diese Schlussfolgerung berechtigt, dann wird man wohl doch der Versuchung widerstehen müssen, bei Attikos in transzendenten, metaphysischen, ja mystischen Hintergründen hineinschauen zu wollen; im Gegenteil: was wir von ihm sehen, ist sehr einschichtig-vordergründig !

P. Henry: Vous avez très bien relevé le complément que l'aristotélisme a apporté aux trois principes moyens-platoniciens, et vous avez fait remarquer les contributions originales de Plotin, comme aussi ses hésitations. Il y a un point où l'originalité platonienne par rapport à ses sources me paraît tout à fait centrale, dans cette théorie des trois principes. Je vois, pour ma part, dans le développement du moyen-platonisme, en le prenant du côté purement grec, un souci de ramener tout à l'unité, unité logique et ontologique qui s'obtient en faisant dériver un des principes de l'autre, ou en incluant un principe dans l'autre. Là, je crois que nous serons d'accord. Mais le grand pas, le passage à la limite, c'est de faire dériver la matière des principes supérieurs. C'est, je crois, ce que Plotin a été le premier à tenter, peut-être sous l'influence d'un néopythagorisme teinté de platonisme. Il est très difficile de savoir si, pour Plotin, la matière est, disons, « créée» par l'âme. L'opposition entre Plutarque et Atticus d'un côté, les autres platoniciens de l'autre côté, au sujet de la temporalité de la création du monde, est bien connue; mais, des deux côtés, la matière était toujours éternelle, et toujours non créée. Chez Plotin, le texte central, est celui de IV 8, [6] 6, sur la descente des âmes. Plotin envisage deux hypothèses pour affirmer que quelle que soit la conception qu'on ait de la matière, elle participe de quelque façon, autant qu'elle le peut, à l'Un. Le texte est difficile, parce qu'il lie cette question à celle de la temporalité de la création du monde. Je lis la traduction de Bréhier: « Si la nature de la

matière est éternelle ($\alpha\epsilon\iota\lambda\eta\varsigma \eta\tau\eta\varsigma \phi\upsilon\sigma\iota\zeta$), il est impossible qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose autant qu'elle est capable de le recevoir». Si la matière est éternelle, elle peut participer au Bien. Voici l'autre hypothèse: « Si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elles » ($\varepsilon\iota\tau\eta\lambda\kappa\omega\lambda\eta\theta\eta\sigma\eta\ldots \eta\gamma\eta\eta\sigma\iota\zeta \alpha\lambda\tau\eta\varsigma \tau\eta\iota\zeta \pi\eta\eta\alpha\lambda\tau\eta\varsigma \alpha\lambda\tau\iota\iota\iota\zeta$). Je pense que cette $\gamma\eta\eta\sigma\iota\zeta$ fait allusion à une production de la matière. Remarquons que, dans la pensée même de Plotin, la « genèse » n'empêche pas l'éternité ($\alpha\epsilon\iota\lambda\eta\varsigma$) de la matière, de sorte que le texte n'est pas construit logiquement. La matière est donc considérée comme *procréée*, comme provenant des causes qui l'ont précédée. Je crois que, de cette idée, nous n'avons aucun témoignage antérieur dans le moyen-platonisme. Et par ceci Plotin a réalisé, dans le contexte dynamique du $\pi\rho\delta\alpha\delta\varsigma$ et de l' $\varepsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\phi\eta\eta$, ce que j'appellerais l'unité intégrale du réel y compris le monde matériel. Ce développement me paraît, jusqu'à preuve du contraire, indépendant de toute influence judéo-chrétienne ou orientale; il me paraît dû à une exigence de logique interne dans l'histoire du développement du platonisme, qui atteint, avec Plotin, son point ultime. Je ne sais pas si sur ce point là vous êtes de mon avis.

M. Dörrie: Ich muss unterstreichen, dass diese Gedankenreihe im Mittelplatonismus keine Vorläufer hat; ist sie also von Gnosis und anderen Strömungen unabhängig, so ist sie es vom Mittelplatonismus genau so. Ob wir ein stringentes neu-pythagoreisches Vorbild nachweisen können, ist mir im Grunde auch zweifelhaft. Hier ist der Punkt, wo die Originalität Plotins anerkannt werden muss. Hier sind wir einer Meinung.

P. Henry: Il y a un autre point noté par nous, que je voudrais simplement souligner. C'est le concept de révélation-tradition. Vous avez très bien dit que les moyens-platoniciens rejettent l'idée de révélation et je crois que cela est vrai aussi d'Atticus. Mais par contre le concept de *Tradition*, de tradition platonicienne a été fortement souligné. Carl Andresen, dans son livre sur *Nomos und Logos bei Kelsos*, a montré que les prédécesseurs immé-

diats de Plotin, notamment Celse, ont érigé la tradition platonicienne en principe d'autorité ayant en philosophie égale valeur, ou presque, que celle du *Logos*, de la Raison pure. Ce développement est assez remarquable. Je me demande s'il n'y en a pas quelque reste dans Plotin quand on voit le soin avec lequel il se réfère à une tradition, une autorité antérieure. Il y a deux grandes doxographies plotiniennes en IV 8, 6 et en V 1, 10 où, manifestement, il essaie d'appuyer ses doctrines à une « constante » de la philosophie grecque, par delà les divergences d'école, à une sorte de *philosophia perennis*. Il est intéressant de voir que cette idée, si bien mise en relief par Andresen, a pu avoir une influence sur Plotin.

Un dernier point qui m'a beaucoup intéressé, que je trouve extrêmement brillant, presque trop, c'est l'idée que vous avez développée dans le premier tiers de votre exposé, où vous nous montriez un Dieu, une divinité platonicienne très liée au monde, alors que les idées sont absolument *χωρισταί*, et, d'autre part, un Dieu d'Aristote absolument *χωριστός* avec des *εἰδη* absolument *ἀχώρισται*. De sorte que l'on pourrait presque dire que la transcendance du Dieu de Plotin serait due, voici le grand paradoxe, à l'influence aristotélicienne plutôt qu'à l'influence platonicienne. Je ne sais pas si je force votre pensée. C'est un peu comme cela qu'elle m'est apparue.

M. Dörrie: Ja! Das bejahe ich, wenn es auch sehr extrem formuliert ist.

P. Henry: Je me demande alors s'il ne faut pas se rappeler ce qu'on a déjà dit de Platon, de l'amorce chez lui de la « théologie négative » dans ce sentiment d'impuissance qu'il éprouve, plus d'une fois, à parler correctement soit du Bien, soit même du Démurge *ἀγαθός*. Je crois quand même que Platon, et non seulement Platon, mais tous les platoniciens qui l'ont suivi, se rendaient compte d'une transcendance, d'un Suprême divin qui, pour des raisons que je ne développerais pas, mais qui me semblent de plus en plus claires, n'est pas appelé *θεός*, ce terme recouvrant un éventail de réalités que nous n'appelons plus

« Dieu » aujourd’hui, dans quelque vocabulaire que ce soit, ni religieux ni même philosophique.

M. Dörrie: Vielleicht habe ich, um die Dinge zu vereinfachen, ein wenig Botokuden-Philologie getrieben, und habe ich nur dem Rechnung getragen, was im *Timaios* drinsteht und dem, was in der *Metaphysik* sich als theologischer Grundgehalt des Aristoteles herauskristallisiert hat. Im ganzen ist klar, dass die eigentliche Wurzel der Überlieferung des Platonismus der späte Platon beziehungsweise der frühe Aristoteles ist, d. h. jene theologische Grundanschauung in der platonischen Schule fünfzehn Jahre vor Platons Tod bis zu seinem Ende. Fortgesetzt wurde dies durch Xenokrates und ständig diskutiert mit Aristoteles, der sich mehr und mehr davon distanzierte. Dies wollen wir als die latente Wurzel dieser transzendenten Überlieferungen ansehen, Dinge, die sich freilich für uns nicht mehr in Texten realisieren; sondern was in jenem letzten Dezennium in Platons Schule gelehrt worden ist, müssen wir zu einem guten Teil aus seinen Nachklängen rekonstruieren. Vielleicht habe ich mich vorhin mit einer unerlaubten Abkürzung ausgedrückt; ich muss aber im ganzen sagen, soweit wir uns auf erhaltene Texte beziehen können, steht tatsächlich die Transzendenz des Aristoteles dem künftigen Mittelplatonismus-, und dem Neuplatonismus näher als das, was wir den platonischen Dialogen entnehmen. Aber ich muss betonen, die platonischen Dialoge sind ja nicht der ganze Platon!

M. Hadot: J’admettrais personnellement volontiers que le Dieu d’Aristote soit un des modèles de l’Un plotinien, parce que je crois qu’au fond, le Dieu d’Aristote est l’objet d’un désir général de la nature qui ne peut jamais atteindre Dieu. Il est absolument tourné vers lui-même. Il ne connaît pas le monde. A ce point de vue, ce serait l’ancêtre le plus caractéristique de la transcendance de l’Un.

M. Puech: Oui, mais le « Premier Moteur » d’Aristote est νόησις νοήσεως, il est conscient de lui-même. Il est lié au monde en fonction d’un système astronomique, en fonction d’un mouve-

ment. Ce qui dans la doctrine aristotélicienne, me paraît plutôt avoir rapport avec le plotinisme ou avec des philosophies de ce type, c'est la thèse qu'entre le Premier Moteur et les réalités inférieures, la relation est unilatérale: il peut y avoir remontée de l'inférieur au supérieur, il ne peut y avoir descente du supérieur dans l'inférieur.

P. Henry: La transcendance de Dieu chez Aristote est telle qu'elle n'est pas créatrice. La transcendance du Dieu plotinien est telle qu'elle est activement « émanatrice ». Et l'idée que de la réalité première tout émane, Plotin, à tort ou à raison, croit l'avoir lue dans Platon. Il faudrait voir aussi le texte d'Eudore cité par Simplicius, *In Phys.* p. 181,7, sqq. éd. Diels, sur la sortie de la Dyade à partir de l'Un, texte que Festugière a traduit et commenté dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, 1954, p. 24 sqq.

M. Dörrie: C'est seulement un témoignage d'Eudore sur une opinion pythagoricienne.

M. Puech: Le problème est celui d'*éros* et d'*agapè*. Le Dieu d'Aristote est le type du Dieu vers qui l'amour peut monter, mais qui ne s'abaisse pas par amour jusqu'au monde et aux hommes.

M. Dodds: May I return for a moment to Middle-platonism ? It occurs to me that in support of Father Henry's view that there was after all a strong religious strain in Platonism, there is another witness who might be quoted, namely Justin Martyr. You remember the beginning of the *Dialogue*, where he says that he had been first to the Stoics, then to the Peripatos, then to a Pythagorean, until at last he came to a Platonist, whose teaching for the first time gave him hope that one day he should see God. For that, he says, is the *téλος* of the philosophy of Plato. This was the impression that a Christian of this period could form of a Platonic school, and perhaps we should remember this side by side with the rather dry, rather rationalist, outlook of Albinus.

M. Puech: Surtout que, pour confirmer ce que dit M. Dodds à propos du passage du *Dialogue avec Tryphon*, où Justin raconte sa conversion à la philosophie — au platonisme, puis au christianisme —, on peut remarquer que tous les auteurs chrétiens

des premiers siècles ne font pas cas d'Aristote comme philosophe religieux. Ils le tiennent même, à cet égard, en suspicion. Il en va tout autrement de Platon, dont, seule, la doctrine leur paraît pouvoir se concilier avec le christianisme.

P. Cilento: Mi piace desumere che, in definitiva, anche nel confronto del medio platonismo, specie in questo arduo problema della Trascendenza, Plotino è ancora originale. Pur dopo questa utilissima «recherche des sources», io resto, credo con tutti voi, convinto della assoluta originalità di Plotino. La discussione ha messo in luce ancora altri elementi che qui vorrei semplicemente enumerare: il rapporto, in Albino e Plotino, tra divinità e virtù nel richiamo all'etica nicomachea (Armstrong-Gigon), la lenta teologizzazione del platonismo ad opera dell'aristotelismo col richiamo al dialogo perduto Περὶ φιλοσοφίας e alla testimonianza di Alessandro d'Afrodisia che ne fu, forse, l'ultimo lettore (Gigon); la interpretazione delle nuove strade verso il divino — *via negativa*, *via analogiae*, *via eminentiae*, *via imitationis* — negli antichi e nei moderni quali Proclo, Damasco (Puech); la πίστις o, perfino, la ἐλπίς in Attico e la sua *coloratio* etico-religiosa in contrasto col razionalismo di Plutarco e di Albino; l'ansia unitaria del medio platonismo, onde i principi derivano l'uno dall'altro, che raggiungerà la sua vetta in Plotino, nel quale finanche la materia, in certo modo, non sfugge a questa unità cosmica; la conclusione quasi paradossale per cui la trascendenza del Dio di Plotino sarebbe dovuta più ad Aristotele, laico, che al religioso Platone (Henry); il dio «desiderato» di Aristotele, «generoso» secondo l'espressione del Ravaissón (Hadot). E, in conclusione, mi sia lecito richiamarmi alla felice citazione che Theiler ha dato di un testo di Seneca: «*quae philosophia fuit facta est philologia*» (*Ep. ad Luc.*, 108, 23) per accostare un testo di un filosofo della mia terra natale, G. B. Vico, *Philosophia et philologia geminae ortae*. La discussione, infatti, ha provato ancora una volta la fecondità di un metodo in cui s'intreciano parola e pensiero, indissolubilmente, perché filosofia e filologia sono gemelle, nate a un solo parto.

VI

V. CILENTO

Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino

MITO E POESIA NELLE ENNEADI DI PLOTINO

Gratius ex ipso fonte bibuntur aquae
Ov. *Ex Pont.*, III, 5, 18

Studio su le fonti

PARTE PRIMA: MITO

LA filosofia è sempre un cominciamento assoluto e non ha altra fonte che il pensiero, vivo e presente, di colui che è « predestinato ad esser filosofo » (I 3, 1, 8). Ma il filosofo è preceduto nella sua stessa persona storica « da un musicista e da un amante » (I 3, 1, 8-9), perché « noi uomini siamo moltitudine » (I 1, 9, 7; IV 4, 17, 20-35; VI 6, 1, 3). È legittimo, quindi, cercare la preistoria, musicale e amorosa, mitica e poetica, della filosofia enneadica tanto più che Plotino non fu insensibile alla Grazia e alla Musa (V 8, 1, 10). Mito e poesia, quali fonti delle Enneadi valgono, per noi, come *παρασκευή* e paideia soltanto, e non di più. È stato detto che il mito è sempre l'araldo del pensiero; e il pensiero, si sa, si alimenta di poesia come questa si alimenta di vita.

Del resto, l'uomo è la sua storia, la storia di quella sua moltitudine dinamica, alimentata dal sorgere di mille fontane; egli è il suo passato e il passato dell'umanità perché la sua piccola fonte è derivata da un'altra, e questa, alla sua volta, da un'altra ancora, in un ritmo di affluenze e di confluenze, in cui consiste la tradizione. Ma se l'uomo è storia, cioè umanità universale, è pure sostanza individuale e anima, anzi solo la sua anima — come vuole Plotino —: il che significa ch'egli è eternità e libertà. Non bisogna dare troppa importanza alla fonte, cioè alla moltitudine ch'è dietro di noi; ma non bisogna neppure dargliene troppo poca.

Comunque, in questa presentazione delle fonti mitiche e poetiche, è da notare, anzitutto, che la nostra lettura delle

Enneadi è una lettura filosofica e non semplicemente letteraria. Proprio all'inverso di Longino φιλόλογος μέν, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (*Vita* 14, 19-20) — Plotino è filosofo e non filologo, nel senso stretto dei termini, e, per giunta, filosofo « personalissimo e nuovo anche alla visione delle idee altrui », ἕδιος ήν καὶ ἐξηλλαγμένος (*Vita* 14, 15). Sappiamo come tutta la scuola insorse a difesa dell'originalità di Plotino, il quale non solo non plagia da Numenio, ma anche quando sembra ripetere Platone e allontana da sé, come uno scandalo, la novità creatrice (*V* 1, 8, 12), proprio allora trasforma e rinnova profondamente, con innocente candore, tanta è la virtù e la linfa creatrice del suo spirito, riluttante all'imitazione.

Non ci sembra, inoltre, che Plotino fosse un divoratore di libri. Certo non rileggeva se stesso « perché la vista non reggeva alla lettura » (*Vita* 8, 3-4); ma era aiutato dalla potente memoria e dalla possente forza di concentrazione. Era troppo ricco di sé per attingere a fonti estranee; e Longino, nella polemica tra le due scuole, riconobbe a gran voce l'originalità di Plotino, « l'impronta del suo stile » (*Vita* 19, 37-38).

Un'opera di filosofia è tale se ha una nota propria, se è una parola nuova *indictaque prius*. Studiarla, pertanto, nelle sue fonti, nei precedenti, nella materia di cui è composta, vale, dunque, andarla a cercare dove essa non è. Studiare un pensiero nelle sue fonti è una vera e propria contraddizione in termini. « Quando l'opera c'è, non si risolve nelle fonti, e quando si risolve nelle fonti, vuol dire che non c'è »¹.

In questa considerazione trova il suo limite la nostra ricerca del mito. Se vi è del mito in Plotino, Plotino non è nel mito.

Certo, la mitologia era un fondo inesaurito per gli antichi: non c'è antico, poeta o filosofo, che non vi attinga. E Plotino,

¹ CROCE, *Problemi di estetica*^a, Bari, 1923, p. 491.

ch'è un antico, si piega dolcemente alla tradizione. D'altra parte, come avrebbe potuto non favoleggiare un figlio di Platone? Non c'è greco — e Plotino è un greco, non un orientale — che non discenda da una delle sette città di Omero.

E Plotino favoleggia. Ma non come Platone, non come Omero. Anzitutto, non crea il mito e non ne sente né il bri-vido religioso, né il fascino poetico. Se crea, crea piuttosto immagini di poesia, ma non ha la fantasia mitopoietica di un Platone. Per lo più, mutua il mito da Platone. È un mito di accatto. Tuttavia noi troveremo, o proveremo, che il mito platonico si trasfigura in bocca a Plotino come il logos gli si tramuta nella mente.

Già due secoli prima, un altro figlio di Platone esprime, per bocca di uno degli interlocutori del *De defectu oraculorum*, la sazietà ingenerata negli animi, per l'uso dei miti. L'espressione plutarchea « μύθων γάρ ἄλις » (423 A) segna già la vecchiezza del mito. Erano invecchiati anche gli dèi, del resto. Il loro inestinguibile riso si andava spegnendo. Gli oracoli ammutolivano.

Non si tratta mai, perciò, di miti viventi, ancora caldi di fede. Al primo schiudersi dell'Ellenismo, gli dèi erano soppiantati dalla Tyche. A Roma, dopo la *Constitutio Antoniniana*, le frontiere dell'impero si apersero ai culti soteriologici, senza mito e senza poesia. Unico, il mito del Sole, ispirò, forse, Plotino. Il quale non poté trarre dell'ambiente della Roma del III secolo, pur fastosa nel suo bimillenario, miti sottili e pensosi, ma solo dalla cultura, dalla sua paideia alessandrina, dalla tradizione, dalla classicità, da Omero, da Platone. Sono miti morti.

È naturale, quindi, che l'Olimpo delle Enneadi sfumi in una interpretazione tutta spirituale e filosofica e non abbia il rilievo omerico ed esioideo e il colore e la lucentezza platonica.

Stabilite queste premesse, occorre chiedere dove Plotino attingesse la conoscenza, sia pur grezza, del mito. Per quanto

invecchiato, il mito del III secolo si attestava ancora, pietrificato nei templi, cristallizzato nei riti. Ma Plotino non era «fervido sacrificante» come Amelio e non trovava la sua patria religiosa nell'Iseion. Cessiamo di parlare di Plotino egiziano. È tanto poco egiziano quanto poco romano. È greco, in senso categoriale più che in senso etnico.

Comunque, non ci sembra ch'egli conoscesse libri sacri, sibillini, oracolari; e neppure mitografie vere e proprie. Del resto, è così sobrio e obbedisce alla legge dei miti ($\vartheta\mu\epsilon\iota\alpha\mu\vartheta\omega\nu$) di seminare, cioè, a piene mani non a pieno sacco. Le fonti plotiniane del mito erano limitate ai filosofi e ai poeti. Ai grandi e agli antichi. Plotino, insistiamo, è un antico. Non aderisce per nulla al suo mondo; o ne vagheggia uno, nuovissimo, che non è nato ancora e forse non potrà nascere mai. Sembra che sia fuori della storia, librato nell'aria immobile della metafisica. Polibio e Plutarco erano rimasti soggiogati da Roma. E quest'ultimo, ingenuo, brucia persino un granello d'incenso delfico dinanzi a Nerone. Plotino è indifferente a Roma, com'è indifferente al mondo, com'è indifferente persino agli dèi di Amelio, al bimillenario dell'Urbe, alla stesura delle lezioni, alla prodigiosa cultura che fermeva nella Sinusia¹. Gli dèi della mitologia non erano comunque il suo Trascendente; né egli ha cura mai di col-

¹ Ma intorno a Plotino fermeva l'erudizione più varia che certo riempiva i conversari della Sinusia ed era fonte della «fabulation plotinienne». C'era, anzitutto, Porfirio, appassionato di tutto. Ha grande importanza il fatto che Porfirio fu scolaro di Longino perché non dovettero mancare l'influenza e l'ispirazione del grande maestro nella compilazione degli *'Ομηρικά ζητήματα*, derivati senza dubbio dal grande interesse che Longino aveva posto ad Omero in opere quali *'Απορήματα* *'Ομηρικά*, *Εἰ φιλόσοφος "Ομῆρος, Προβλήματα* *'Ομήρου καὶ λύσεις*. Il mitografo Apollodoro, fiorito verso la metà del sec. II. a. C., era ben noto a Porfirio che lo nomina nella *Vita di Plotino* quale editore e commentatore di Epicarmo. Orbene, noi sappiamo che ad Apollodoro era altresì dovuta un'opera mitologica, *Περὶ θεῶν*, di vasto respiro, in ben 24 libri, un estratto della quale, dovuto a Sopatru, sarà analizzato da Fozio nella sua *Biblioteca* (Frammenti in C. MÜLLER,

locarli in una visione evemeristica o naturalistica o storica, quali furono già in odio a Plutarco (*De Is. et Os.* c. 23; 360 B). Ci sarà sempre un po' d'enigma ma giammai empietà nelle gravi e altere parole: « Spetta agli dèi venire a me, non a me andare da loro » (*Vita X*, 35-36).

Egli non va al mito; ma il mito viene a lui, come verrà al Vico, quale un'*inopia*, cioè un problema di verità trattato fantasticamente.

Il mito è necessario all'uomo, come il gioco ai bimbi. A questo gioco Platone prende diletto; ma Plotino vi ricorre con un po' di fastidio.

Platone mira a « transposer » (secondo la felice espressione del Diès) tutte le attività del tempo in cui visse e di cui nulla gli fu estraneo; egli ha caricato la vecchia leggenda delle sue emozioni più profonde, intraducibili razionalmente, e ne ha fatto una figura di ciò che è incomprensibile e misterioso; egli non vuole che vada perduto l'incantamento orfico e pitagorico che vale ad assopire il fanciullino di Cebete. Insomma, Platone ama il mito e se ne avvolge come nel mantello del suo Cebete. Plotino non l'ama. Se fosse in lui, lo distruggerebbe, come distruggerebbe persino la parola

F. H. G. I, 428-469). Questo immenso repertorio — die erste griechische Religionsgeschichte — poté essere utilizzato nella sinusia plotiniana, perché in esso tutte le tradizioni tramandate da poeti e da storici, tutte le opinioni su gli dèi erano raccolte, classificate, interpretate allegoricamente. Era una *Summa* mitologica redatta da uno spirito affine a quello di Porfirio poiché adunava gli interessi più vari, grammaticali, critici, filologici, storici, mitologici. Non c'è materia che non sia trattata da Apollodoro e da Porfirio. Secondo il Christ, anzi, l'opera fu assorbita negli scritti porfiriani Περὶ θεῶν ὀνομάτων e Περὶ ἀγαλμάτων come, del resto, è pur utilizzata da Filodemo, Cornuto, Eraclito², Posidonio, Giamblico. Essa giunge finanche agli apologeti cristiani. Come possiamo dimenticare che Plotino, così essenziale e unitario, aveva intorno a sé dei veri mostri di erudizione, Amelio, Porfirio, Zotico, Eustochio, della più diversa origine, di paese e di scuola? C'erano giovinetti poeti e donne ansiose di cultura. Taluno era oggetto di riso per mal digerita erudizione: Paolino, a cui era stato appioppato il nomignolo di Miccalo, era la tipica « spugna » delle scuole.

ch'è, pur essa, un mito. « Silenzio — dice — e andiamocene ».

Ma il mito, in quella infinita gradazione demonica ch'è la filosofia, è necessario. Esso esprime in termini concreti ragionamenti astratti inaccessibili al volgo; esso traduce quanto ne può esser trasposto in immagini sensibili, indica un orientamento, suggerisce uno stato d'animo.

Questo vale particolarmente per i miti religiosi.

Noi qui distinguiamo tre sorta di miti¹: miti della mitologia olimpica, miti della escatologia orfica, miti filosofici, creati dagli stessi filosofi, Platone o Plotino; perché, anche in seno al mito, v'è una gradazione, una daimonia.

L'unica traccia della mitologia olimpica è, nelle Enneadi, la rapida visione dello Zeus fidiaco: « In definitiva, Fidia creò il suo Zeus senza mirare a un modello sensibile; egli lo colse e lo intui quale si sarebbe presentato ove mai lo stesso Zeus avesse consentito a rivelarsi alle nostre pupille mortali » (V 8, 1, 40; cfr. Hom. *Il.* I, 528). *A tout seigneur, tout honneur.* È famoso il testo di Dione Crisostomo (*Orat.* 74, p. 412, Overbeck, *Schriftquellen* n. 712) su l'espressione dolce e pacifica dello Zeus di Fidia; e l'altro di Tito Livio, su l'emozione di Paolo Emilio quando a Olimpia poté contemplare il volto del dio² (XLV, 28). Plotino comprende Zeus ed Apollo, ma non comprende Dioniso; cui toglie il tirso e il tiaso per dargli lo specchio orfico.

Un'altra volta Zeus « che ha un'anima di re e uno spirito di re » (IV 4, 9, 2; *Phil.* 30 d) è già fuori del leggendario mitologico dal momento che noi — confessa Plotino — parlando di Zeus, ci riferiamo a volte al Creatore a volte al « principio reggente di questo universo » (IV 4, 10, 4). Ma l'ambivalenza giunge fino all'ambiguità, anzi al sovertimento di tutto l'ordine tradizionale della teogonia esiodea:

¹ Cfr. A. WESTERMANN, *Muθογράφοι*, *Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunswick, 1843. ² Cfr. Seneca, *Contr.* V, 36, 387: Non vidit Phidias Jovem... dignus tamen illa arte animus et concepit et exhibuit.

Zeus — dice Plotino — è il più vecchio tra gli altri dèi, ond'egli apre il corteo per condurli alla visione della bellezza (V 8, 10, 4). Quindi è che lo Spirito della Bellezza, che è poi, *sic et simpliciter*, lo Spirito, è più in alto della divinità mitica dell'Olimpo; finché Zeus stesso via via si traspone, s'impregna, come di novella ambrosia, dell'alta temperie metafisica, sale in compagnia di Afrodite — oscillante, anche questa, oltre la dualità platonica di Urania e Pandemia — sino a categoria filosofica. Ma Plotino è restio a precisare e non sembra preoccupato di contraddirsi, mentre discorre nella selva dei miti. Non ha nessuna preoccupazione di ortodossia. Prende a caso, dove gli piace. Talora, c'è persino un'ombra di linguaggio cristiano e trinitario di vaga derivazione evangelica, arieggiante al Περὶ ἀρχῶν di Origene là dov'è detto che l'Uno «si compiace del suo nato» ed «esulta per la sua discendenza»; che il Figlio «grida di non essere disceso invano dal Padre» che il Padre «cedette al figlio la signoria di questo universo» (V 8, 12, 5. 12; 13, 2).

Plotino non trapassa mai dalla filosofia al mito per trovarvi conferma. Il suo argomentare non si tramuta in favoleggiare; né il logos si fa mythos. Al contrario di quel che accade, per esempio, nel Fedone, Plotino trapassa dal mito al logos e dalla rivelazione misterica alla consapevolezza filosofica. Non c'è nelle Enneadi una *speranza* come quella di Simmia tebano (*Phaedo*, 85 d). Non ormeggia la sua nave a due ancore (Arr. *Epict. Fragm.* 30). Perciò assume con uguale indifferenza il mito olimpico, il rito orfico, il mistero eleusino, la liturgia isiaca. Se ne serve liberamente. Quanto di esperienza personale ci sia, non sapremo mai dire.

E non diciamo neppure che la sua conoscenza di tali cose sia precisa, coerente, storica. Come nella sua visione della poesia e del teatro egli fu un classico risalente a Omero e ai grandi tragici e parve sdegnoso del presente, arido di grandezza poetica e artistica, così, in mitologia, egli non attinge

ai compilatori come Palefato (insigne per la interpretazione del mito di Linceo) o all'africano stoicizzante Lucio Anneo Cornuto, ma risale direttamente all'epos mitologico di Esiodo. Gratius ex ipso fonte bibuntur aquae (Ov. *Ex Pont.* III 5, 18). Plotino presenta più spesso e con maggiore ampiezza la genealogia dei tre grandi dèi della teogonia esioidea — la trilogia dei Cronidi — allo scopo di adombrare, in quella triade antichissima, le sue tre ipostasi primordiali. Ecco il testo che rientra, sì, in quella che chiamiamo mitologia olimpica, ma che prova altresì la trasposizione filosofica plotiniana, in una specie di analogia con la formula « *mythus quaerens philosophiam* »: « Ma pregno com'è degli esseri che generò e ingoiatili poi di nuovo, per così dire, allo scopo di tenerli presso di sé e non farli precipitare nella materia né allevare presso Rea — così i misteri e i miti degli dèi fanno intendere velatamente, narrando che Cronos... prima che Zeus nascesse, serrava di nuovo in sé la sua genitura — per tutto questo, dico, lo Spirito è colmo, è Spirito sazio... » (V 1, 7, 30-35).

Ebbene, Uranos, Cronos, Zeus sono i corrispondenti mitici dell'Uno, dello Spirito, dell'Anima. La prima analogia, la più delicata, è la meno sviluppata (V 5, 3; V 8, 13). Plotino vorrebbe scoronare Zeus del titolo di « *Re dei re* » e « *Padre degli dèi* » in favore dell'avo, Uranos (ivi). Uranos mutilato è la trascendenza. Cronos incatenato significa la limitazione cosmica dell'Intelligibile. Si può qui riconoscere una specie di trasposizione cosmica delle allegorie fisiche degli Stoici. Cornuto dichiara che la mutilazione di Uranos perpetrata da Cronos significa la separazione del Cielo dalla terra alla quale Uranos era dapprima unito (*Theol. gr. comp.*, ed. Lang, 7, 7). Invece, nel superamento plotiniano dello stoicismo, la mutilazione, abbiamo detto, simboleggia la trascendenza dell'Uno in rapporto allo Spirito; l'Uno, mutilato e infecondo, ha ceduto così allo Spirito la funzione generatrice e la fecondità spirituale. Cronos incatenato da

Zeus è lo Spirito limitato dall'Anima del mondo: ancorato com'è al suo dominio intelligibile non può e non vuole cadere nel mondo (V 8, 13). In tutta questa allegoria plotiniana, diversa da quella di Filone, c'è persino, secondo Bréhier (*Notice a V 8*, vol. V, p. 150), qualcosa del linguaggio messianico: l'annunzio del Figlio, la manifestazione del Padre, la rivelazione del mondo superno fatta dal Figlio. Naturalmente, anche questo « mito nel mito » enuncia, come successive, verità simultanee. A tacere dell'abisso che separa la Trinità cristiana dalla Triade plotiniana, anche questa eternità della teologia plotiniana la distacca dalla concezione storica della Rivelazione cristiana.

La corrispondenza tra Spirito e Cronos è più accentuata. Vorrei dire che qui la fonte non è tanto quel po' di teologia che si poteva ricavare dalla tradizione mitologica, quanto, piuttosto, lo spirito religioso e la pietas di Plotino che, indulgente alle devozioni di Amelio, vuol esemplificare sulle moribonde divinità dell'Olimpo, in questa malinconica *Gotterdämmerung*, il suo più alto pensiero: la nascita, cioè, dello Spirito e del Reale. Plotino redime il mito crudele e torbido di Cronos infanticida (*Hes., Theog.* 126-210; 453-506; 617-753). È lo Spirito che si dualizza e si moltiplica senza perdere gli oggetti del suo dualizzarsi e del suo moltiplicarsi. Come Cronos, lo Spirito serra in sé la sua genitura per impedire che cada nella materia (Rea). Il Cronos mitico suggerisce a Plotino questo tratto stupendo: « Incinto di una creatura bella, Egli ha senz'altro generato in se stesso il Tutto e serra in sé senza dolore la sua pregnanza. Egli si compiace del suo nato ed esulta per la sua discendenza che trattiene presso di sé tutta quanta nella festante lieteza del suo e del loro splendore » (V 8, 12, 5-7). La gelosia snaturata e infanticida del Cronos esiodeo « s'adoucit — nota Pepin — en un besoin assez noble de complétude et de satiéte »¹.

¹ PEPIN, *Plotin et les Mythes* in « Revue philosophique de Louvain » 53, 1955, p. 22. Lo stesso studioso nota che l'identificazione plotiniana,

Eccoci a Zeus che chiude la triade olimpica. La teogonia narra che questo ultimo nato fu sottratto alla ingordigia paterna dallo stratagemma della madre Rea (vv. 468-491). Filosoficamente, è λόγος anch'esso, come gli altri rimasti in seno al Padre, cioè nel regno dello Spirito. Sono questi i λόγοι ἐνδιάθετοι. Zeus è l'unico λόγος προφορικός: « Uno solo — dice Plotino, che accoglie l'esegesi stoica del mito — Zeus figlio, s'affacciò al di fuori » (V 8, 12, 8-9). Imago Patris. Rappresenta l'Anima universale, il Demiurgo, la Vita. Zeus = ζωή. Plotino gli attribuisce la paternità delle anime individuali e la pietà per i loro legami e i loro errori.

Più delle altre divinità olimpiche, Eros piacque ai filosofi, a Platone come a Plotino, proprio per via della sua instabile natura demonica; « fuggitivo » come nell'idillio di Mosco e nelle pitture pompeiane, si trasforma e si traspone perennemente nei concetti della filosofia, sfuggendo ad ogni ferma categoria.

Su Eros gravita molta parte del platonismo ch'è una « filosofia dell'amore », come ben vide Robin. Vi si fermò anche la pietà delfica di Plutarco. La forma omerica della leggenda si ammorbidi via via e si raggentill sino al delizioso racconto di « Amore e Psiche », che Apuleio tinse di magia (*Met.* IV 28-35; V 1-31; VI 1-24). Al complesso dei miti intorno ad Eros, Plotino volse più volte la sua attenzione, all'inizio della sua attività di scrittore (il IX trattato dell'ordine cronologico, corrispondente al VI 9, ultimo della tavola enneadica), nel momento culminante del suo insegnamento

Cronos = Spirito, è fondata su una strana etimologia stoica, attestata da Cicerone: « *Saturnus autem est appellatus quod saturetur* » (*De nat. deor.* II, 25, 64). In latino suona più chiara che in greco: Satur + Nus = Saturnus. Κόρος + νοῦς = Κρόνος (Cfr. Plat. *Crat.* 396 b). S. Agostino operò addirittura una *contaminatio*, scrivendo Satur νοῦς (*De consensu Evangelistarum* I, 23-35, ed. Weihrich CSEL 43, p. 33, 12-17). Su tutto questo cfr. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 79-82 e COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, pp. 161-3.

(XXVI = III 6, uno dei più ricchi di virtù speculativa), e infine, nella tarda vecchiezza (L = III 5) in quel trattato che è apparso al Bréhier elementare e scolastico.

Plotino afferma la sua varia esperienza di Eros καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Come Platone e come tutti i greci rispetta il grande démone. In omaggio al processo cronologico qui seguito, notiamo che la prima forma gli si presenta proprio nella fresca favola di Amore e Psiche. Ma Psiche è identificata con Afrodite cioè con la divina bellezza perché essa è ἀβρός cioè incantevole (cfr. *Phil.* 30 d; *Phaedr.* 246 e). Insensibile all'elemento romanzesco e ostile all'elemento magico, Plotino riduce il mito alla sua semplicità nativa. L'anima è una « vergine di nobile padre » (VI 9, 9, 35) come Nausicaa, ed è essa stessa, una Afrodite, cui è « nunzialmente unito » Eros. Non un Eros, uno degli Eroti, ma proprio lui, Eros, « le désir de Dieu » traduce P. Arnou. Eros che sdegna « gli amori di creature, mortali e funesti amori di fantasmi » (ivi).

Questo Eros, dio e démone, non è essere ipostatico ma attività inesauribile, è l'oggettivazione mitica del moto perenne dell'uomo e della storia, è il più alto « io », nella gradazione della vita spirituale.

Il grado inferiore della daimonia è la nemica materia, odiata dai Numi, la mendicante, madre, non per diritta via, di un Amore scalzo e irrequieto che è il corpo del mondo, anch'esso démone (II 3, 9, 45-47). La triade Eros Poros Penia, corrispondente alla egizia Osiris Isis Horos, risaliva alla interpretazione sincretistica di Plutarco (*De Is. et Os.*). Ma qui Plotino traspone le varie allegorie fisiche del mito su un piano metafisico e morale; e somiglia piuttosto a Filone¹.

Eros segna il passaggio tra il mito olimpico e la liturgia orfica. Di colorito orfico è l'ἐράσμιον di VI 8, 15, 1, che fa

¹ Cfr. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950, p. 120.

ricordare l'INNO ORFICO LVIII, 57: κικλήσκω μέγαν, ἀγνόν,
ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα.

Le fonti e i miti orfici.

Una caratteristica costante di Plotino è quella di rifarsi all'antico, all'antico vero e proprio, non all'arcaizzante e al callimacheo, ma all'antico e al classico. Il suo è un *animus antiquus*. Ecco perché ricorre ognora agli 'antichi, beati filosofi'. Ai più antichi, anzi. Πάνυ παλαιοί (VI 1, 1, 2); ὡς παλαιοτέρων λαβόντας (II 9, 6, 37-38). Critica i moderni, gli gnostici, ὡς τῆς ἀρχαίας Ἐλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι (II 9, 6, 6-7). Non va a caccia di rinomanza col gettar biasimo su uomini già vagliati sin dall'antichità ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ (cfr. anche V 1.8, 12 e II 9, 10, 13).

Tuttavia egli è nuovo e originale attraverso questa illusa e ingenua fedeltà d'interprete. Perché questa sembra essere la vera legge del nuovo; l'autenticazione su l'antico, il quale, solo in tal caso, visto cioè con anima nuova, si presenta « rinnovellato di novella fronda ». Nulla è passato. Tutto è contemporaneo. È qui il segreto della bellezza e la sua essenza.

In questo senso Plotino è orfico, e non già nel senso che faccia sue quelle antichissime dottrine, nella tradizione pitagorica, cui è legato attraverso Platone, e neppure nella osservanza del preceppo di astenersi dal sangue (cfr. Aristofane, *Rane* 1032) come ci dice Porfirio che materializza tutto. La dottrina e la vita pratica sono certo costitutive della persona ma non sono il tutto di essa. Ora Plotino, per noi, è uno spirito orfico perché crede nella musica, nella bellezza, nella religione, nella purificazione. Crede nell'amore e non crede nella morte. « Più presto si parte e più presto si torna » (III 2, 15, 39) è, a un tempo, parola plotiniana e sentenza orfica. Rifiuta di credere all'esistenza dei sassi, delle rocce, di tutto ciò che pesa. È orfico perché odia il tumulto e la

guerra. È attento alle allusioni dei misteri; avverte la santità dell'iniziazione, si sdegna che i riti siano pretesto di orge; si piega dolcemente, cede, si arrende di fronte alle cose ineluttabili della vita. È rassegnato. Offre indulgenza anche ai malvagi. Conosce la bontà del riscatto, la pacificazione delle cose. Naturalmente egli traspone in filosofia l'elemento orfico e religioso. Razionalizza. Fa cadere le ombre del mistero e investe tutto di saggezza e di ragione. Basti un esempio. In III 2, 17, nel tema della Provvidenza, domina il motivo del λόγος come distributore delle sorti. Princípio dei contrari, esso si esplica nella varietà e nella ricchezza delle forme sensibili. Ora, tale teoria plotiniana ebbe un duplice precorriamento, uno filosofico in Crisippo, uno orfico con la Nemesis, distributrice delle sorti dell'*Inno orfico* (LX):

ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκιλον
ἄστατον αἰεί.

Secondo Diodoro (I 96, 4, 6) Orfeo aveva tratto dall'Egitto molte iniziazioni misteriche che aveva poi comunicate ai Greci. Questa tradizione esprime la esigenza della storia di unire due modi di civiltà nella superiore e primordiale unità dello spirito umano. È qui il problema, mai risolto, dell'orientalismo. Noi crediamo fermamente, col Müller, che Plotino sia «ein echt hellenisches Gewächs»; comunque, quali che fossero le remote origini dei misteri, è certo che Plotino li accettò grecamente, per così dire, come involucri, e distinse nettamente i miti dai ragionamenti, i riti delle liturgie (*τελεταῖ*) dai riti del pensiero (V 5, 11, 15-16). Avviene nel suo spirito quello che era avvenuto nella storia delfica, allorché si era operato il trapasso dal culto dionisiaco al culto apollineo. È la vittoria dell'occidente. Sono i «magi ellenizzati» (Cumont).

L'orfismo di Plotino, come quello di Plutarco, accoglie solo la prima parte della Parabasi aristofanesca:

*O nati al cieco vivere, cadute foglie umane,
 creta impastata, esangui, pari a sogni, ombre vane,
 turbe senz'ali, effimere, state a sentir, dolenti
 mortali, noi da morte, noi da ricchezza esenti,
 noi sempre vivi, aerei, d'eterne idee beati...*

Uccelli v. 750 ss.
 Versione di Franchetti.

È facile vedere in questi versi sentimenti e parole e concetti e movenze dell'eterno platonismo.

La vita per Plotino è un passaggio da un sonno a un altro, dall'uno all'altro letto (III 6, 6, 70-74). Gli uomini sono uccelli dalle ali pesanti (V 9, 1, 8) o dalle ali spezzate o tarpate. Del resto, Plotino ha grande rispetto della teologia orfica. Nel trattato « Su l'Amore » cita espressamente i « teologi » che sono appunto orfici¹. È molto probabile che ne conoscesse l'innografia, come provano alcune corrispondenze, ad esempio, tra V 8, 4 e l'Inno orfico LXI, 2².

Così s'alternano, nelle Enneadi, e sembrano bilanciarsi miti olimpici e miti orfici, superi ed inferi³, la religione solare appollinea e la religione misterica e terrestre. Grande figura del pantheon orfico è Efesto presentato non già, omericamente, al convito degli dèi, ma solo e sublime, nell'opera demiurgica del mondo: « Ed ecco il punto dal quale si può cogliere, per usare una immagine, la visione di quella statua, immensa e bella, che sorse sia per un intimo fato spirante sia ancora per l'arte di Efesto: stiano e sul volto e nel petto, rilucenti, le stelle; ma anche altrove ve ne siano... » (III 2, 14, 26-29).

Più tardi Proclo dirà quale concetto avessero di Efesto i teologi dell'orfismo; « I teologi dicono che egli è il demiurgo

¹ Cfr. Willy THEILER, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, p. 1, nota 1; pp. 4-6 e passim. ² Secondo il Kern gli Inni orfici furono composti a Pergamo nel I sec. dell'era volgare. Cfr. ABEL, *Orphica*, Leipzig, 1885, pp. 55-102. ³ Il mito pitagorico dell'inferno è adombrato in IV 4, 45.

e il creatore di questo mondo visibile; ecco perché Omero dice che egli ha costruito le case per gli dèi (*Il.* I, 607) ». Nell'Inno orfico 66, dedicato ad Efesto, l'etere, il sole, gli astri, la luna appaiono ai mortali come membra (*μέλη*) di Efesto.

Appartengono altresì a una tradizione religiosa che manifesta la sua vitalità sino a Sinesio alcuni termini, trasposti già da tempo immemorabile, come avvertiva Teone di Smirne, in sede filosofica, e che Plotino adopera, con nuova e ricca pregnanza, o soli o congiunti a due a due o allineati in serie o ascendenti in climax, e stretti sempre in callida iunctura: ἀρχή, αἰτία, βάσις, πηγή, δίζα, ρόη¹.

La tradizione, indubbiamente orfico-pitagorica, s'intreccia con la letteratura oracolare caldaica². Memorabile è il μέγιστος ὅρκος serbato da Sesto Empirico (*adv. Mathem.* IV, 2; VII, 94) e attestato da Plutarco (*De Is. et Osir.* 382 A).

Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα φυχῆ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀενάου φύσεως δίζωματ' ἔχουσαν.

(*Carm. aur.* 47)

¹ I 6, 9, 41-42; καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ·
II 5, 3, 40 καὶ ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθοῦς φυχῆς τε καὶ νοῦ.
III 1, 4, 5 οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ δίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος.
III 3, 7, 8-9, 11 τὸ μὲν γάρ εἰς ἐν πάντα ἀρχή... ἐκ δίζης.
III 6, 11, 18: δὲ ἔξ ἀρχῆς ἦν.
III 8, 9, 4, 38-39: ἀρθμοῦ δὲ ἀρχή — ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ
ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων.
III 8, 10, 5: νόησον γάρ πηγὴν ἀρχὴν ἀλλην οὐκ ἔχουσαν.
IV 3, 23, 43: τούτου πηγή...
VI 2, 6, 7: οἷον πηγὴν καὶ ἀρχὴν.
VI 6, 9, 38-39: βάσιν δὲ ἔχει τὰ δύντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ δίζαν
καὶ ἀρχὴν.
VI 7, 12, 24: οἷον ρόη ἐκ μιᾶς πηγῆς.
VI 9, 9, 1-2: πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν δύντος ἀγαθοῦ
αἰτίαν δίζαν φυχῆς.

² Sinesio 5, 25 ss.; *Orphic Frag.* VI, 10 (21 a, 2); cfr. MULLACH, *Frag. Phil. Graec.* I, p. 169, 11. — Cfr. THEILER, *o. c.*, pp. 11-13; BOUILLET, *Ennéades* II, p. 646.

Anche l'intensa parola plotiniana *τόλμα* (V 1, 1, 4) che si svilupperà nel più drammatico soliloquio filosofico che sia al mondo, il *τολμερὸς λόγος* di VI 8, è di origine orfico-pitagorica¹. La paternità di questo termine è attribuita a Ferecide, maestro di Pitagora, da Joannes Laurentius Lydus: « *τόλμαν δὲ καὶ οἱ περὶ Φερεκύδην ἐκάλεσαν τὴν δυάδα καὶ δρμῆν καὶ δόξαν καλοῦσιν, δτὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἔστι* » (*De mensibus*, II 7, 12-15, Wünsch, Lipsiae 1898)².

Non bastando i miti olimpici e i miti orfici, Plotino ricorre, con Platone, a miti romanzeschi e ludici, tratti od occasionalmente dal leggendario classico o da Platone, direttamente, e perfino da Aristotele. Su tutti poi opera liberamente e corregge e attenua con il continuo uso di *οἶον*. L'Occasione, ch'è pur essa dèa, ispira goethianamente al nostro filosofo un gran numero di miti eroici e avventurosi ch'egli enuncia appena o delinea con brevissimi scorci: sono immagini rapide che danno l'impressione di una specie di materia in fusione, in trasformazione e trasposizione incessante, intorno a una tematica fondamentale ch'è il destino. Come il Platone di Emerson, Plotino « galoppa su celesti corsieri e fende gli spazi di ignote regioni e scopre mondi in cui la carne non penetra. Ha veduto le anime che soffrono, ha compreso il giudice che condanna, contempla la metempsicosi delle pene: le Parche con la conocchia e le forbici; ed ascolta il mormorio inebriante del loro fuso »³.

Ecco i mali turbinanti come bufera fatale (I 2, 1, 2): Platone non se ne turba, contemplandoli dalla vetta dialettica del *Teeteto*; Plotino, invece, non ha lo sguardo olimpico

¹ Cfr. Plut. *De Is. et Os.* 381 F: ἔρων δὲ τὴν δυάδα καὶ τόλμαν. ² Che l'Uno sia unicamente buono è concetto antichissimo. La diade è già male ed è effetto di una colpa. Giamblico attesta: « Erat autem τόλμα pythagorica appellatio τῆς δυάδος. Πρώτη γὰρ ἡ δυάς διεχώρισεν αὐτὴν ἐκ τῆς μονάδος, δθεν καὶ τόλμα καλεῖται» (*Theolog. arithmet.* 8, p. 9, rr. 5-6, ed. De Falco, Lipsiae, 1922). ³ Esiodo, *Theog.* 904-6 = *Enn.* II 3, 15, 9-12.

e sereno del maestro e ne resta accorato e quasi sgomento allorché parla dell'affanno della materia sciagurata (V 9, 10, 20) onde l'anima sia pur stretta da legami d'oro (I 8, 15, 25) è pur sempre prigioniera; egli soffre che il governo del mondo sia in mano dei tristi — unico accenno, forse, all'abiezione del secolo che alternava anarchia a tirannide —. È l'eterno mito del Male (I 8, 3; 35-40) il quale si esprime altresì nel «duro scoglio» che copre Glauco, rappresentato mirabilmente nella *Repubblica* (X, 611; cfr. *Fedone* 108 d) e ripetuto nelle *Enneadi* (I 1, 12; 13): coperto di alghe e di conchiglie, il vecchio dio è irriconoscibile¹. È l'infinita vanità del tutto che si esprime nella immagine specchiata al fonte su cui si curva Narciso (I 6, 8, 10-12) «bellissimo giovinetto» (Novellino)².

Al mobile specchio delle acque fanno riscontro, in miti più alti e metafisici, lo specchio di Dioniso (IV 3, 12, 2) e lo specchio della materia (III 6, 9, 19): «Le anime umane allorché scorsero le loro stesse immagini nello specchio di Dioniso, balzarono laggiù dalle regioni superne» «La materia è più impassibile degli specchi»³.

Le stelle non brillano solo su la statua orfica di Efesto, simbolo del mondo, ma diventano pure immagini di bellezza,

¹ Cfr. Ov., *Met.* XIII, 899-968. Cfr. GAEDECHENS, *Glaukos der Meergott*, Götting, 1860. ² Cfr. Ov., *Met.* III, 407-510; Luciano, *Vera Hist.* 2, 17; Paus. IX, 31; 6; Nonno, *Dionys.* XI, 322 ss.; XV, 352; XLVIII, 582; Eustath. in *Iliad.* II, 498; Philostratus, *Imag.* I, 23; Joann. Saresberiensis, *Policraticus* VIII, 5. Con Harder crediamo che si tratti proprio di lui, Narciso, il giovinetto innamorato di sé, della sua immagine, del suo nulla. Zielinski pensò che si trattasse di Hylas (*Archiv für Religionswissenschaft* 8, 327 ss) allontanandosi dalla interpretazione del Wyttenebach e del Creuzer. A torto, perché Hylas, il giovinetto amato da Eracle (cfr. Draconzio, *Hylas*, tra i *Carmina Romulea* a pp. 133-137, nell'ed. del Vollmer (Berlin, 1905) in M. G. H. Scriptores antiquissimi; XIV; o in Dracontii *Carmina*, in *Poetae latini minores*, 5, Leipzig, 1914, Cfr. vv. 129 ss.) non è affatto da narcisismo ma vittima di altri brama (Climene). ³ Διὸς καὶ τὸν Ἡφαιστόν φασι ποιῆσαι τῷ Διονύσῳ εἰς δέμβλεψίας δὲ θεδς καὶ εἴδωλον ἔστοι θεασάμενος προῆλθεν εἰς δλην τὴν μεριστὴν δημιουργίαν (Proclo, *In Timaeum*, 163 e 338). Cfr. altresì DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Paris, 1932.

con i loro nomi più belli di Espero e di Lucifero. Alle stelle gli antichi paragonano volentieri quanto di bello c'è al mondo¹; per Plotino, come per Euripide e per Aristotele, esse non sono così belle come il volto della giustizia².

In rapidi scorci appaiono le figurazioni leggiadre o tette del pantheon mitologico: le Muse, le Grazie, le Ninfe. Ammaliano ancora Circe e Calipso. E le Parche e Adrastea son pronte al loro compito fatale. Ma, tra i miti, Plotino scelse il più sottile e profondo, per trasporlo nel momento più alto della sua filosofia: l'eroe argonauta Linceo — che penetrava la lucente sostanza dei cieli, la massa fluida dei mari, la salda compagnie terrestre — è simbolo, nelle Enneadi, della stessa visione dello spirito, dello spirito veggente a cui nulla fa ostacolo.

Ecco il testo: A un occhio acuto il singolo si disvela come tutto qualora uno sia dotato della forza visiva di Linceo, che, si dice, vedeva anche le cose che giacciono sotterra: il mito allude a una trasposizione visiva nel mondo dello spirito (V 8, 4, 23-26)³. Donde Plotino attingesse il mito non sappiamo. A noi Linceo appare la prima volta nei Κύπρια e, precisamente, nel frammento serbatoci dallo scoliasta di Pindaro (XI *Schol. Pind. N. X*, 114 in *Homeri op. ed. Allen*, V, pp. 121-2). Se Plotino ha letto la I Olimpica, come sembra provare la citazione precisa in II 9, 13, 8, nulla vieta che abbia letto la X Nemea.

Vero è che il mito passò di poeta in poeta, dal greco Apollonio al romano Valerio Flacco, raggiungendo la perfezione poetica in Teocrito (*Id. XXII*). Tra i mitografi la figura di Linceo si prestò a una interpretazione razionalistica che vide nell'eroe il primo rabdomante.

¹ Hom., *Il. VI*, 295; *XXII*, 317; *Od. VI*, 108; Verg., *Aen. VIII*, 590.

² *ENN. I* 6, 4, 10-12 e *VI* 6, 6, 39; cfr. Eur. *Melanippe*, fr. 486 Nauck² e Aristot., *Eth. Nic. E* 3, 1129 b, 28-29. ³ Cfr. il mio studio particolare su l'argomento: *Linceo nel mito e nella filosofia* in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche della Accademia Nazionale dei Lincei», Serie VIII, vol. V, fasc. 11-12; 1950, pp. 506-510.

Plotino fu, se lo seppe, indifferente a questo lavoro. Egli seppe vedere il mito come poesia, e come ombra della filosofia.

Il mito plotiniano di Linceo vuol collegarsi a quella che fu detta « metafisica della luce » e alla teoria della visione in cui è la parte più originale del neoplatonismo.

Nel vivente universo che l'Anima tiene alto nelle sue braccia, nel mondo ch'è naufrago nell'anima infinita come rete nel mare, le singole parti somigliano — le parole che vado usando sono tutte plotiniane — a occhi lucenti e animati, occhi annunziatori, presagi stellari, specchi vivi dell'universo, occhi illuminanti i corpi e le cose: è Leibniz, in anticipo: « A un occhio acuto — dice Plotino — il singolo si disvela come tutto, qualora uno sia dotato della forza visiva di Linceo, che, si dice, vedeva anche le cose sotterra; il mito allude agli occhi trasposti nel mondo dello Spirito ».

La visione platonica è ancora dualistica: un occhio contemplante e una luce, esteriore, di fuoco. In Plotino occorre fondere occhio e luce in un termine unico: ἐνώσις. Penetrazione del tutto nel tutto; omnia in omnibus. Trasparenza di spiriti, pura. Lo spazio — la χώρα — è svanito. Il mezzo è assorbito nell'essere e l'essere nel mezzo. E la materia è morta per sempre. Moenia mundi discedunt. Tutto è spirito e la bellezza è tutto: questa immerge ogni cosa nel suo splendore. Plotino ricorre qui a una similitudine tratta forse dal ricordo dell'Egitto nativo, forse anche dai tramonti romani: « come avviene a uomini che salendo su alte vette, là dove la terra imbionda, sono penetrati di quel colore... ». La metafora plotiniana della luce trapasserà nel misticismo cristiano dello pseudo-Dionigi sino ai medievali arabi e latini, sino a Dante. Prima del *Paradiso*, sono le *Enneadi* il trionfo della luce.

Insomma, l'occhio — la più chiara immagine dello spirito — e la luce, in tutta la sua gamma dal centro d'irraggiamento sino alla zona d'ombra, offrono a questo filosofo della visione — il più puro monoteista del pensiero, il più puro asceta della bellezza — l'istanza per superare l'abisso tra l'essere e il nulla.

Così, l'occhio di Linceo, dapprima asservito, nell'epos e nella melica, alla violenza che spia e uccide, poi volto, in scrittori tardivi, alla sostanza fisica del mondo per scoprirne le occulte vene metalliche, trova infine un ultimo disincantato mitografo in Plotino, che del vecchio mito fa un simbolo a raffigurare la più alta vita dello Spirito: perché il mito non finisce mai, ma, come l'Iliade, s'interrompe solo per rinascere trasfigurato.

Ovv — abbiamo detto. Plotino sente il limite del mito e del rito¹. Platone vi si era abbandonato con la stessa attrazione da cui era spinto a ragionare: « dove il ragionare ci condurrà, come i naviganti il vento, colà conviene che giungiamo » (*Resp.* III, 349 d — *Leges* II, 667 a). Plotino v'indulge quel tanto che occorre e non più. Né cerca il mito per un

¹ Quando il prete egiziano, ospite a Roma, invitò Plotino all'Iseion (a detta dell'Egizio era quello l'unico luogo puro a Roma!) per evocare il suo démone, Plotino acconsentì di buon grado. Questo non prova, come vuole Cumont, la sua adesione al culto di Iside e Osiride, che non era superiore a quella, poniamo, di Plutarco. Anche il rito, non meno del mito, può essere un'esperienza per Plotino, che tiene sacro ogni luogo e non solo il tempio. Se la liturgia dell'Iseion fu turbata e interrotta dall'*horror sacer* da cui fu preso l'amico di Plotino, allorché, invece dell'invocato démone, apparve addirittura il dio, a gran stupore dello stesso sacerdote, dobbiamo ricordare che queste cose ce le dice non già Plotino, silenzioso, in tutte le Enneadi, su la sua intima esperienza religiosa, ma Porfirio il quale, per tutta prova della verità dell'evocazione demonica e divina cita il trattato plotiniano 'Sul démone' (III 4). Ma noi sappiamo bene che cosa è démone e che cosa è 'daimonia' per Plotino, il quale del resto ebbe cura di far intendere che quelle visioni erano soggettive (Cumont). Plotino come spiegò la natura e i limiti del mito, così spiega i riti religiosi e il valore dei templi. Anche il rito religioso vale ed è preordinato al 'rito del pensiero' (l'espressione e il concetto sono plotiniani) (Cfr. V 5, 11, 16, 17). Ma non mi sembra giusta la conclusione di Cumont: « il y a chez Plotin beaucoup plus qu'un langage allégorique, que l'emploi de métaphores pour faire entendre ce qui est inexprimable. Par le moyen de la produire... l'extase philosophique des néoplatoniciens se rattache à l'extase religieuse des cultes égyptiens » (*Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* in « Monument et mémoires... par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », t. XXV, 1921-22, p. 87 (77-92), Paris).

bisogno di riposo, di distensione, ἀναπαύσεως ἐνέκα, né per gioco. Una volta sola ci par di cogliere l'ombra di un sorriso, ma è un attimo (*παίζοντες*), nel preludio al « trattato della Contemplazione » (III 8, 1, 1-8). Plotino non sa sorridere. Ignora il pianto. Il quale gli sembra persino un gioco di bimbi (III 2, 15, 36). E in ciò il grande filosofo ci appare disumano, fuori del riso, fuori del pianto.

In sé e per sé il mito è distrutto da Plotino. Questo non fu inteso dai suoi seguaci. In questo senso il mito è un gioco, *παιδιά*, che l'ironia antica crea e distrugge. Homo ludens. Del resto egli ne dà la teoria in un luogo rimasto classico: III 5, 9, 24-29. Il mito è disteso nel tempo che perciò è, esso stesso, mito. Jean Guitton ha ragione di parlare di un « tempo mitico » di Plotino. La realtà vera, per Plotino, è l'eterno. Il mito che l'esprime è parola del tempo costretta a frantumare in vari momenti il contenuto della narrazione e a staccare così, l'uno dall'altro, gli elementi che esistono solo simultaneamente. Tutt'altro discorso si deve tenere per i miti filosofici propriamente detti, fondati, come dice Schuhl, su una legge di corrispondenza e di proporzione scoperta da Platone: ή ἴσοτης ή γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (*Gorgia* 508 a). È l'analogia che piacerà tanto agli scolastici. Il tomista Tommaso de Vio, detto il Cajetanus, scriverà su di essa un trattato profondo¹. Non sarebbe inopportuno scoprire nei Greci il primo germe di tale dottrina, che collegata alla teoria dei gradi, costituisce un pilastro della teologia cristiana². Per lo più i miti filosofici plotiniani riconoscono la

¹ *Scripta philosophica: de nominum analogia, de conceptu entis* (ed. Zammit) (Romae, apud « Angelicum », 1934). ² Opportunamente Schuhl si riferisce ad Archita che aveva elaborato la teoria delle proporzioni. Così i matematici fornivano al mito la sua armatura. Lo schema della proporzione geometrica si traspone in analogia filosofica. La realtà si spiega attraverso una serie di progressioni. In alcuni trattati ippocratici, anteriori alle fine del V sec., la nozione di corrispondenza esercita una grande funzione.

loro fonte diretta in Platone, insuperato al mondo per la sua capacità mitopoietica. Ma anche Platone attinge ai predecessori; e, per esempio, il mito della caverna si collega evidentemente all'antro di Empedocle.

Si tratta però sempre di miti mobilissimi obbedienti solo a quello « schéma dynamique » spiegato da Bergson¹. Sono perciò sempre diversi. Spesso, in Plotino, il mito è supposto, non è enunciato e neppure accennato; eppure il ragionamento si muove in quella corrente dinamica.

Un esempio si può trarre da quella che Schuhl chiama « allégorie des poissons » nel *Fedone*. Platone paragona questo bacino mediterraneo alle buche delle formiche e alle paludi delle rane. Anche noi, affondati in un oceano di aria, non vediamo il cielo che attraverso lo schermo dell'atmosfera, e perciò non lo vediamo splendido com'è, ma impallidito e smorto. Somigliamo ad uno che abiti l'abisso marino e vedendo, attraverso l'acqua, il sole e le stelle, creda cielo il mare; e non essendo affiorato mai su la superficie non immagini neppure di poter emergere dal mare e *levare il capo verso le regioni che abitiamo noi*. Ebbene, questa parte del mito allegorico appare nelle *Enneadi* (VI 9, 8, 16-19). Ma non si tratta solo di corrispondenza verbale; si tratta di spirito. Tutta la *docta ignorantia* e l'apofasi delle Enneadi sono fondate su questo mito allegorico e dinamico. Siamo noi simili a formiche, a rane, a pesci. Tra noi e la verità c'è un opaco diaframma: il corpo.

Tuttavia, Plotino rovescia il mito filosofico di Platone. Questi muove dall'astratto al concreto e drammatizza. In Plotino, invece, — come ha mostrato Bréhier — il mito e l'immagine si formano sottponendo una rappresentazione concreta a un processo di astrazione che ne elimina a poco a poco la materia, ne sopprime la massa (Es.: V 8, 9; II 9, 17;

¹ Di questo « schéma dynamique » Bergson parla nel capitolo « Effort intellectuel » contenuto nell'opera *L'énergie spirituelle*, Paris, 1919, pp. 172, 186.

IV, 7, 10). Il mito e l'immagine platonica si formano invece mediante la concretizzazione.

La caverna. Sacra come la foresta, propizia ad evocazioni e apparizioni come nella storia meravigliosa di Epimenide il Cretese (Diels, 68 A I, B I) « place of mystery, place of sanctity » (R. R. Marret), la caverna passa dal pitagorismo¹ al platonismo più nell'aspetto dinamico delle ombre che si formano nel suo fondo umido, che nell'aspetto statico. Non sappiamo se Empedocle ne derivasse l'immagine dalla tradizione orfica (la caverna della Notte in *Orph.* fr. 105, 152, 166, Kern) o non piuttosto da Omero. Certo la grotta di Calipso, luogo di voluttà, diverrà nel neoplatonismo « l'antro delle ninfe » di Porfirio. Anche l'inno omerico ad Ermes presenta la ninfa Maia ἄντρον ἔσω ναίουσα παλίσκιον (v. 6). Comunque il testo più vicino al platonico e al plotiniano è il noto frammento di Empedocle² in cui vediamo le anime decadute accompagnate in un antro (ἄντρον ὑπόστεγον) colmo di mali. Virgilio ne trarrà la descrizione degli inferi. È proprio Plotino che accosterà l'antro di Empedocle alla caverna di Platone in IV 8, 1, 33 e in IV 8, 3, 4. Del resto, egli poté pure desumerlo dal Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele (3º libro, fr. 12, Rose) ch'era stato tradotto da Cicerone (*De natura deorum*, 37). È un testo splendido, ricco di immagini — le grandi nubi maestose, la forza dei venti, le stelle —; e mostra chiara la derivazione platonica (*Leges* XII, 966 d; leggenda di Gige, *Resp.* III). Inoltre ci fu anche un fatto storico, una scoperta speleologica stupefacente, trasmessaci da Seneca (*Quaest. nat.*: V, 15, 1)³. Secondo Asclepiodoto, discepolo di Posidonio, Filippo il Macedone fece scendere degli esploratori in un'antica miniera abbandonata. Videro costoro fiumi immensi, acque dormenti per nulla schiacciate dal tetto della terra. Il tema del testo aristotelico e il fatto di cronaca esercitarono l'influenza su Plotino

¹ Cfr. Porph., *Vita Pyth.* 17. ² Fr. B 120-21, Diels. ³ Cfr. Diodoro, XVI, 8; Strabone, VII, 34; XV, 3.

non tanto per la consueta allegoria della caverna, ma in un altro senso che appare in *Enn.* IV 4, 37, 6-11 e che è simile a quanto dice Lucrezio in *De rer. nat.* II, 1030. Non c'è cosa meravigliosa che l'abitudine non logori e smussi. Spetta al filosofo e al poeta ridare freschezza e novità alle parole e alle cose.

Insomma la tematica della caverna si svolge nei modi più nuovi, come se in quel gran campo di forza ch'è la mitologia platonica, si formassero infiniti centri. La immagine dei prigionieri che escono alla luce suggerisce a Plotino un mito, tutto suo, che potremmo chiamare, con lo Schuhl, « l'allegoria dei dormienti »; « Se degli uomini — dice Plotino — passassero la vita intera a dormire, essi giudicherebbero degne di fede le visioni dei loro sogni e attribuirebbero loro una evidenza manifesta; se uno li svegliasse, essi rifiuterebbero di credere a ciò che essi vedrebbero con gli occhi aperti e subito piomberebbero ancora nel sogno » (V 5, 11, 19-22; 12, 11-12). Aristotele aveva parlato di « Dormienti della Sardegna »¹. Plotino fonde qui, dinamicamente, Platone e Aristotele e forse anche Eraclito. Il suo intento è di confutare quelli che non attribuiscono realtà se non a ciò che è visto con occhi corporei, mentre quanto più una cosa ha numero peso misura, tanto meno è reale per Plotino.

Quanto al mito della luce e del fuoco, introdotto con splendore da Platone nel VI della Repubblica, nell'analogia che pone tra Bene e mondo intelligibile lo stesso rapporto ch'è tra il sole e mondo sensibile, Plotino lo fa suo a tal segno che la sua dottrina è apparsa una « metafisica della luce »².

Sarebbe necessario, indugiando su i miti filosofici che sono i più vicini a quelli che Plotino chiama i « riti del pensiero »,

¹ *Phys.* IV, 11, 218 b, 24. ² Bidez vi vede non senza ragione « une interprétation symbolique de la flamme inextinguible qu'entretenaient les Mages sur les grands autels de l'Asie antérieure dans un culte consacré au dieu de la lumière et dont Platon avait dû entendre parler » (*Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, Ac. de Belg., Bull. de la cl. des lettres, 5^e série, t. XIX, 1933, 10-12, p. 285). Plotino poté averne esperienza diretta nel suo viaggio in Oriente.

studiарne l'origine e il processo. Ma Plotino è così impaziente e toglie al mito non solo la sua veste splendente ma lo scarnifica, lo sfuma sino a ridurlo a un puro simbolo. Il suo valore è soprattutto in ciò che v'è d'inespresso e di tacito, nell'aspirazione che l'ha evocato.

Una volta parla di un cadavere adorno « νεκρὸν κεκοσμημένον » (II 4, 5, 18). Ora, in me fluttua sempre un duplice richiamo o di un re egizio imbalsamato e fasciato prima di esser chiuso nella sua piramide o del nefando supplizio etrusco raffigurato nel *Protrettico* di Aristotele (Fr. 60). L'unione dell'anima col corpo è simile all'unione di un vivo e di un morto. Ma Plotino non ci fa raccapricciare dinanzi al mito pauroso dei banditi etruschi che incatenavano, bocca a bocca, i loro prigionieri ai cadaveri.

Il mito della parola. Al di là del mito. Il silenzio.

Ma anche la parola è, in se stessa un mito. È il mito dei miti, come il logos ultimo è al di là di ogni mito, nel regno del silenzio, ov'è l'Ineffabile. La parola è il mito poetico dell'umanità creante; è un mito necessario. E Plotino vi si rassegna. Ma se stesse in lui, tacerebbe; e starebbe al patto di tener segrete le dottrine di Ammonio. Gli basta la parola interiore, che non langue mai: « Pur conversando con qualcuno e tenendo discorsi filati, egli era sempre, tuttavia, nella sua ricerca, sì da soddisfare a un tempo alle esigenze del conversare e da perseguire nondimeno, ininterrottamente, le sue riflessioni » (*Vita*, 8). Insomma, — ed è qui la più alta parola di Porfirio il quale sembra avere la strana virtù di dire cose altissime e di non capirle perfettamente — Plotino se ne stava a un tempo con se stesso e con gli altri. Ecco qui, amici, il primo mito di Plotino: la parola. La parola amata e odiata, la parola fatale e libera, la parola intermedio del pensiero, monade e categoria, materia e spirito. È impossibile tracciare la storia di questo mito ch'è eterno. Da che cosa deriva la parola di Plotino? Di quale carica d'espe-

rienza essa è ricolma? Gli studi letterari dei grandi scrittori e poeti ci hanno avvezzato a trovare di ogni parola la fonte e l'ispirazione. A tacere della considerazione che, forse, tale ricerca è spesso sterile e vana, Plotino è una personalità così unica, senza patria e senza padri, senza luogo e senza tempo, quasi... Che cosa c'è in lui di egiziano? Ben poco. Poco o nulla pure di Roma. Era ben decaduta, nonostante il suo nuovo Carme secolare composto per il bimillenario¹, se pensò lui pure a una sua «Città ideale», a Platonopoli. Platonopoli è un mito. È il sogno di tutti i buoni che fa stringere le mani fraterne in una catena ininterrotta i cui anelli si chiamano Platone, Plotino, Agostino, Boezio, Giovanni di Salisbury, Bacone, Tommaso Moro, Campagnella. Sono le Città del sole, trasposizione, per Plotino, della sua metafisica della luce, trasposizione, per tutti del loro intimo sogno, della loro età dell'oro. Civitas Dei. Sono le città degli spiriti, le umane sinusie, quale è quella che ci raccoglie qui a Vandœuvres. Plotino era un ispirato (*Vita*, 14) con la parola pronta (*Vita*, 13): «Il suo parlare era tutto una rivelazione d'intelligenza, a tal segno che persino il suo volto splendeva di quella luce... la sua mite umanità traluceva» (*Vita*, 13).

La parola plotiniana è un mito e un incantamento². Del resto, ogni linguaggio è bugiardo per chi ignora la sua

¹ Gli atti riguardanti il *Carmen saeculare* del 204 d.C., al tempo di Settimio Severo, furono scoperti nel 1890 e studiati dal Mommsen. I frammenti del Carme, trovato nel 1932, è illustrato da Hülsen, Diehl, Galdi, Funaioli, Romanelli, provano che il carme, di ritmo esametrico, era ispirato sia a quello oraziano sia all'altro dei ludi di Domiziano (88 d.C.): cfr. Zosimo: ὑπο... νεωστὶ πεποιημένος. ² «Infine, con tali parole, possiamo starcene soddisfatti o andarcene? Gli è, ecco, che l'anima soffre ancora la sua doglia, anzi ora come non mai. Forse, chissà, ella potrà partorire una buona volta, solo allora che si sia slanciata verso il Bene, al colmo delle sue doglie! Nondimeno, incantiamola un'altra volta, ove mai scopriamo, donde che sia, un qualche incantamento per la sua doglia. Forse, persino dai ragionamenti fatti ora, a volerli ricantare, potrebbe sorgere l'incantesimo.» (V, 3, 17, 15-20).

natura mitica e poetica, specie in una filosofia qual'è la plotiniana che s'aggira nell'invisibile e nell'intemporale. Di qui il valore della continua correzione limitativa plotiniana, οὗτος, ch'è un po' simile al 'forse' la più poetica parola secondo Leopardi; perché non si tratta qui di 'filosofare a fior di labbro' (*ἀπ' ἀκρου χείλους φιλοσοφεῖν*: Luc. *Apol.*, 6), ma di scandagliare il cuore profondo. Su Plotino incombe — come nota acutamente J. Guitton — il compito di esprimere il passaggio dal tempo alla eternità oltre il varco della morte, fatto assolutamente unico, senza analogia, e di far intendere che l'eternità non può essere assimilata a un tempo senza morte. È il più grande rischio. Plotino ricorre al mito del silenzio — e fa cadere il mito della parola. Silenzio e « fuga da solo a solo ».

« Quindi accade che, anche senza la parola, si ammiri talvolta il pensiero nudo, di per se solo, a causa della sua intrinseca grandezza: come per esempio, il silenzio di Aiace nella Nekyia, cosa grande e più alta di qualunque discorso ». Plotino avrebbe sottoscritto assai volentieri queste parole del Περὶ θύμου (IX, 2), e più ancora quelle di Pascal e di Leopardi. Il lungo soliloquio enneadico è un interminato idillio su l'infinito e sul silenzio che si chiude con quella incantata « fuga da solo a solo ». L'ultimo mito è il mito del silenzio.

PARTE SECONDA: POESIA

Non so se sia più difficile trovare quanta poesia si cela nella filosofia e quanta filosofia si adombri nella poesia. Il mio tema « Poeti in Plotino » ha il suo oggetto fondamentale nella ricerca dei testi poetici usati nelle Enneadi. Fonti, sorgenti, sources: parola intensamente poetica che rischia di perdere la sua freschezza su la polverosa strada della filologia; ma altresì parola severa che ha una sua legge: *quaecumque* — scrivono gli editori Henry-Schwyzer — e

prioribus auctoribus Plotinus afferit. Etsi semper ex memoria et summa libertate citat, nonnunquam quaedam verba accurate transcribit (Praefatio, XXXVII).

Ma, per me, non avrebbe quasi senso giustapporre, alla parola plotiniana derivata, la sua eventuale fonte poetica, usando magari il metodo classico dei « testi a fronte », se non si istituisse prima il rapporto poetico tra Plotino e la Poesia: sì che il mio tema sembra tramutarsi, naturalmente, in questa forma « La Poesia in Plotino » o « Plotino nella Poesia ».

Quella essenza leggera e alata ($\chiοῦφον\dots\chiρῆμα\,\kappa\alpha\iota\,\piτηγνόν$) e il congiunto umano rapimento, in cui, per testimonianza di Platone, è la poesia, sono presenti nelle Enneadi in larghi tratti « in una parte più e meno altrove ». Ora in modo aperto, splendente, platonico, ora — più spesso — silenziosamente, liricamente e misticamente, im stillen Pathos — dice Harder¹; e sempre con misura, verecondia, castità.

Si alternano il senso della solitudine e il senso dell'infinito, il sentimento cosmico della unificazione totale e il naufragio nel Tutto, e lo smarrimento dell'anima individuale, vogliosa di sé, vittima della $\tauόλμα$ e tuttavia impaurita, ond'ella geme e singhiozza (III 2, 15, 49). Si avvicendano il senso poetico di una creazione perenne, opera di bellezza e di amore, che sboccia in frutti e foglie in facile fioritura, in flessuosa morbidezza (III 2, 13, 24) e il sentimento tragico della morte e della mortalità (I 4, 7, 24), delle sventure prialliche (I 4, 5, 7), della caduta ($\piτῶμα$) metafisica del reale (I 8, 14, 25). Ben altrimenti di quanto poté trovare nei poveri esperimenti poetici del giovane Potamone (*Vita*, 9) ch'è come il Fedone della sinusia, Plotino ha il senso della grande arte e della grande poesia ed ha un gusto severo. Conosce la lirica di Pindaro e la tragedia di Euripide. Attinge a Omero che chiama il Poeta, così, semplicemente, per eccellenza. Ma, soprattutto, ci presenta in molte e molte pagine il poeta in sé e per sé (III 2: 11; 16; 17) proprio nell'atto del suo creare, il poeta di fronte ai suoi personaggi,

grandi e piccoli, magnanimi come gli eroi, meschini come Tersite (III 2, 3, 18), nella proporzione delle parti — del proto, del deutero, del tritagonista (III 2, 17, 20). Vede, con Platone (*Timeo* 436; *Rep.* 496 d; Imerio, *Orat.* XIV), la lanterna immobile nella tempesta (I 4, 8, 4-5) e sa discernere, con la sensibilità di un moderno « certe facili creature di arte e di natura che si dileguano per fiato di vento o di sole » (I 8, 14, 7). Canta, come nella Parodos dell'Antigone, i raggi di sole che fanno risplendere una nube oscura al semplice tocco della loro luce (V 1, 2, 20-21). S'immerge nella contemplazione che tinge di una stessa luce il veggente e la visione come lo splendore del sole, nel deserto del Nilo, tinge del medesimo rosso dorato la sabbia delle dune e gli uomini che la calpestano (V 8, 10, 28-31). Vede il mondo tutto ricolmo di segni (II 3, 7, 12) come lo vedrà Emerson e tuttavia riconosce « uno spirito comune, unico » (II 3, 7, 17-18). Vede, come un crepuscolare, le cose « sottoluce » (II 4, 5, 9) ed ha pena per la tartaruga schiacciata in un vortex di danza (II 9, 7, 37). Scorge la corrispondenza tra la vita e il teatro; ed anche per lui, come per Huizinga, si manifesta un *homo ludens* (III 2, 15, 35; 52; 54-62; Cfr. III 8, 1, 1). Ammira la statua immensa del mondo, opera di Efesto, adorna di stelle, spirante di vita (III 2, 14, 26-29); e si sdegna che la piccola vita umana sia considerata come « una pietra scagliata dal destino » (III, 1, 5, 18). Odia la guerra nefanda (III 2, 4, 20-24; 15, 33-35) e si accorge che solo gli uomini peggiori hanno quella che De Maistre chiama « la rage de la domination » e sospira la εὐομή soloniana (III 2, 9, 19); ma non ha indulgenza per i vili che rifiutano il combattimento per rifugiarsi in una inerte preghiera (III 2, 8, 36-38), quasi « agnelli ingassati preda del lupo » (III 2, 8, 25) o « prigionieri con legami d'oro » (I 8, 15, 25. Cfr. Soph. *El.* 837-8). Svolge grandiose prosopopee e fa parlare la natura « Me creò un dio » col linguaggio solenne della Bibbia (III 2, 3, 20-21) e descrive con colori vivaci la bellezza del mondo

(II 9, 16, 48-56) e acqueta con trepida parola materna il fanciullino di Cebete (I 4, 15, 19-21) e l'incanta e l'addormenta (V 3, 17, 15-20). Presenta l'agricoltore intento a riparare i danni della natura (II 3, 16, 33-36). Avverte, come Lucrezio, l'amaro sapore ch'è in fondo a tutte le cose: « il fondo residuo della superna creazione ch'è amaro e amareggia tutto » (II 3, 17, 23-24). Rappresenta il coro stretto intorno al corifeo (VI 9, 8, 38, 45; III 2, 16, 24-27) e le sinuose volute dalla danza (III 2, 17, 10); e non dimentica neppure il flauto boschereccio della poesia bucolica, in cui è l'eco di Teocrito (III 2, 17, 70; 80). Sono immagini, queste, che si potrebbero anche autenticare di sui classici, se non si temesse di apparire pedanti. Immagini di tal sorta si presentano frequentemente sol che si sappia trovare l'oro delle Enneadi. Taccio qui di proposito di quelle grandi immagini plotiniane che Bréhier chiama, bergsonianamente, dinamiche; e rimando per questo al suo squisito studio *Images plotiniennes et images bergsoniennes*¹. Di queste immagini bergsoniane sarebbe vano e pedante cercar la fonte altrove che nello spirito stesso del filosofo proprio « in quel suo parlare ispirato e caldo di passione » (*Vita*, 14); chiamiamole immagini filosofiche, queste; e lasciamole ad altro discorso in cui non si parli proprio di fonti. Quelle dei poeti sono, per lo più, visive. Queste dei filosofi sono immagini di operazione, di azione, di movimenti, di sforzo, di potenza. Tra tutte, indimenticabile, è quella del braccio che si leva in virtù di una forza indivisibile e presente tutta in ogni punto del braccio; se la mano solleva una verga lunga parecchi cubiti, la forza reggente si estende sino al limite della verga, indivisa e presente; se s'innesta un bastoncino alla cima della verga la forza si estende ancora più in là, sempre indivisa e totale. Supponi ora eliminata la massa corporea della mano: la forza è sempre lì, tutta, dappertutto². È il pensiero di Era-

¹ In « Études bergsoniennes », II, 1949, pp. 105-128. ² VI, 4, 7, 10-23.

clito reso come un esempio dinamico: « Camminando e per quanto tu percorra l'intero cammino, non potrai ritrovare i confini dell'anima » (B. Fr. 45).

Si tratta di suggestioni, di direzioni della nostra virtù intuitiva. Chi ottiene questo è un poeta¹.

OMERO

« Così dal genio degli antichi, come da sacri spiragli, vengono alle anime di coloro che li emulano certe emanazioni... Forse che il solo Erodoto fu omericissimo?... Più di tutti Platone, il quale da quel gran fiume di Omero dedusse, nel proprio campo, infiniti rivi ». Così è nel Περὶ ὄψους (XIII 3). E se fu massima lode essere ὁμηρικώτατος nessuno lo fu più di Platone che disseminò in venti dialoghi ben centocinquanta citazioni ed allusioni omeriche. Si voleva tutto da Omero. Si voleva tutto dal Poeta. Come da una sacra Bibbia, vi si voleva attingere ogni cosa: lezioni di morale e di saggezza, di religione e di varia umanità. L'omerolatria aveva i suoi sacerdoti e i suoi esegeti. Era tanta la stima dell'opera omerica che, a testimonianza di Dione Crisostomo, Democrito sosteneva che il Poeta non avrebbe potuto raggiungere tale perfezione senza una divina natura: ὡς οὐκ ἐνὸς ἀνέυ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως, οὕτω καλὰ καὶ σοφά ἔπη ἐργάσασθαι (ed. Arnim, II, p. 109, 22 ss)².

Platone, riformatore, lottò contro questo fanatismo. Sembrò che lottasse contro Omero; e invece difendeva la verità e la poesia e l'arte, che deve restare nell'ambito della sua categoria. Plotino, sensibilissimo all'arte e alla poesia, fu, anche in questo, platonico. Il malinteso si diffuse coi discepoli di Plotino a cominciare da Porfirio.

¹ Christ trova lo stilistisches Höhepunkt in IV, 8, 1; VI, 9, 9-11; V, 1, 2. Egli cita dal Kirchhoff così: VI, 1; IX, 9-11; X, 2. ² Cfr. DIELS, *Vorsokratiker* (DEMOKRITOS B, 21) II, p. 147, 5 dell'8^a ed. 1956.

Ora, che Omero avesse educato tutta la Grecia ($\omega\varsigma\tau\eta\varsigma$ Ήλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής *Resp.* 606 e) era un ben mediocre concetto, che tuttavia, nonostante il rifiuto platonico, dominò dalla sofistica sino al più tardo neoplatonismo. L'interpretazione filosofica dei poeti fu così comune che aperse la via a un enorme errore di estetica. Platone aveva ragione a cacciar via Omero dalla filosofia perchè Omero sta bene dove sta, cioè, nella poesia con Apollo e le Muse. Per poter riammettere Omero nella filosofia si ricorre a un rimedio peggiore del male, all'allegoria. « La tradizione dell'allegoria propriamente detta non bisogna cercarla nella storia della rettorica, ma in quella della filosofia, risalendo alle censure che ai poeti mossero i primi filosofi ellenici, al biasimo che sui poemi omerici versarono e Pitagora e Senofane ed Eraclito, precursori anche in questa parte di Platone. La poesia stava per soccombere — fu detto — insieme con le sue favole sotto tali filosofiche condanne, quando apologisti di onesta intenzione vennero in suo soccorso e non potendo salvare la lettura di Omero lo interpretarono in modo da accontentare le due parti avverse¹ ». Si cercò sotto il verso del poeta un senso diverso dal senso volgare, un sotto-senso ($\delta\pi\acute{o}\nu\omega\alpha$): quel che più tardi si chiamò allegoria, parola sconosciuta ai più antichi filosofi. Così operarono Teagene di Reggio, Anassagora, Stesimbroto di Taso, Metrodoro di Lampsaco. Gli stoici e i neoplatonici si posero per questa via in cui emerse Filone.

Ma anche in questa interpretazione allegorizzante di Omero, Plotino è sobrio ed equilibrato. Solo con la porfiriana « Grotta delle Ninfe » si abusa dell'allegoria: pessimo esempio per il medio evo.

È bello, comunque, che a capo della schiera dei fedeli d'Omero, da Numenio a Proclo, da Porfirio a Siriano, ci sia proprio lui, Plotino. O direttamente — se è vero che non

¹ CROCE, *Nuovi Saggi di Estetica*², Bari, 1926, pp. 333-4. Cfr. EGGER, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, Paris, 1886, pp. 96-102.

c'era scuola greca in cui non si imparasse Omero a memoria — o indirettamente, attraverso Platone, certamente anche Plotino « prese per guida mistica questo cieco i cui occhi di carne erano chiusi alla chiarezza del nostro sole ma il cui spirito era immerso nella luce del mondo soprannaturale »¹.

Qui seguiranno testi poetici e testi enneadici. La rarità o addirittura la mancanza del commento è un debito di necessità di fronte al gran numero dei testi addotti e comporta la speranza che talune fonti siano qui, in questa nuova sinussia plotiniana, vagliate e discusse.

OMERO

1. *Parenesi.*

Vita XV, 17 = *Il.* VIII, 282.

βάλλ’ οὕτως, αἱ̄ κέν τι φόως ἀνδρεσσι γένηαι.

Questo esametro, che Plotino ripetette a esortazione e lode di Porfirio durante la conferenza che questi tenne per confutare il retore Diofane, autore d'una turpe interpretazione del Convivio platonico, mi sembra una prova della diretta lettura di Omero, da parte di Plotino, che non poteva trovar citato questo verso in Platone.

2. *L'Eracle omerico e l'Eracle plotiniano.*

Enn. I 1, 12, 31-34 = *Od.* XI, 601-3.

IV 3, 27, 13-14.

Omero:

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην ‘Ηρακληεῖην
εἰδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοις θέοισιν
τέρπεται ἐν θαλίγγις

(*Od.* XI, 601-3).

¹ BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 418.

E Plotino: Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητὴς τοῦτο ἐπὶ τοῦ 'Ηρακλέους τὸ εἰδῶλον αὐτοῦ διδούς ἐν "Αἰδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ύπ' ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν "Αἰδου· ἐμέρισε δ' οὖν...' (*Enn.* I 1, 12, 31-34).

E ancora: 'Ο δὲ 'Ηρακλῆς αὐτὸς ὁ ἄνευ τοῦ εἰδώλου τῇ ἔλεγεν, οὐκ εἴρηται' (*Enn.* IV. 3, 27, 13-14).

Riconosciamo che qui la tentazione di trarre da Omero un senso dottrinale per uno che voglia fondare una «théorie de l'image»¹ sarebbe fortissima anche fuori dell'ambiente greco e neoplatonico. Plotino poi è così discreto con quel suo ἔοικεν, con quel suo οὐκ εἴρηται. Per Omero, però, come per Virgilio e per Dante, l'apparizione delle ombre è solo un pretesto poetico, un'esigenza della natura sensibile e non ha valore metafisico di trascendenza (il χωρίζειν) tra la realtà vera e le ombre dell'Ade.

3. Il cammino della morte.

Enn. I 4, 7, 31-32 = *Il.* IX, 43.

Omero: ἔρχεο· πάρ τοι ὁ δός εἰξιέναι (*Il.* IX, 43).

Plotino: πάρ τοι ἔστιν ὁ δός εἰξιέναι (*Enn.* I 4, 7, 31-32).

Qui anche il più severo esegeta, nemico della contaminazione filosofico-poetica per l'intermedio dell'allegoria, non avrebbe nulla da dire anche se l'ὅδος omerico è tutt'altro dal cammino di morte plotiniano. Plotino ha nell'orecchio la solenne parola omerica pronunziata da Diomede, e per affermare la via di uscita da lasciare sempre sgombra, l'adatta alla sua non meno solenne sentenza. È Kunstprosa.

4. Le nuore di Priamo.

Altrettanto si dica di quest'altro felicissimo uso di Omero, ristabilito ormai letterale da Henry-Schwyzer, contro il Volk-

¹ P. AUBIN, L'«Image» dans l'*Oeuvre de Plotin* in «Recherches de science religieuse», XLI, 1953, pp. 348-379.

mann che adotta le lezioni alterate *vñol* di Ciz^{mg} e Marc. C (= Q per H.-S.).

ENN. I 4, 7, 33 = *IL.* XXII, 65 e *OD.* III, 451.

Omero: α) ἐλκομένας τε νυοὺς ὀλοῦς ὑπὸ χερσὸν
Αχαιῶν. (*IL.* XXII, 65).

β) θυγατέρες τε νυοί τε (*OD.* III, 451).

Plotino: οἶον ἐλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες (*ENN.* I 4, 7, 33).

Come esprimere il colmo delle sventure priamiche se non con la scena omerica delle figlie e delle nuore trascinate alla prigionia e al disonore?

Se questo testo non è citato, come sembra, da Platone, si potrebbe avere una prova della lettura diretta di Omero, da parte di Plotino.

5. *Il valore e il volto di Aiace.*

ENN. I 6, 5, 14 = *IL.* VII, 212.

Omero: μειδιόων βλοσυροῖσι προσώπασι (*IL.* VII, 212).

Plotino: ἀνδρίαν βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον (*ENN.* I 6, 5, 14).

Così vedeva Plotino il valore civile: col sembiante fierissimo di Aiace. Fusione perfetta tra l'astrazione filosofica e la concretezza poetica.

6. *La fuga alla patria e la grotta di Calipso.*

ENN. I 6, 8, 16 = *IL.* II, 140.

Cfr. I 6, 8, 18 = *OD.* IX, 29 ss. e X, 483-4

V 9, 1, 20-21

Omero:

φεύγωμεν σὺν νησὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
(*IL.* II, 140).

Plotino: φεύγω μεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα.
(*Enn.* I 6, 8, 16).

La patria dell'anima è cara a Plotino come Argo e Micene agli eroi dopo l'esilio decennale. Quindi anche la « fuga da solo a solo » con cui si chiudono le Enneadi ha la sua prima fonte in Omero.

Omero:

Ὦ μέν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψώ δῖα θεάων,
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
δῶς δ' αὔτως Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν
Αἰαίη δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ἀλλ' ἐμὸν οὖ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον.
δῶς οὐδὲν γλύκιον ἡς πατρίδος οὐδὲ τοκήων
γίγνεται, εἴπερ καὶ τις ἀπόπροθι πίον οἶκον
γαίη ἐν ἀλλοδαπῇ ναίει ἀπάνευθε τοκήων.

(*Od.* IX, 29-36).

Ὦ Κίρκη, τέλεσόν μοι ὑπόσχεσιν ἦν περ ὑπέστης,
οἴκαδε πεμψέμεναι· θυμὸς δέ μοι ἔσσυται ἥδη.

(*Od.* X, 483-4).

Plotino: Οἶον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἡ Καλυψοῦς
Οδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθεῖς
(*Enn.* I 6, 8, 18).

L'uso dei due luoghi omerici è, sì, libero ma è diretto e calzante. Circe e Calipso sono l'incantesimo del mondo; e Ulisse è l'anima errabonda che sente il richiamo della patria e del padre e rilutta (οὐκ ἀρεσθεῖς plotinico corrisponde a οὐ ἔπειθον omerico) alla lusinga delle ninfe. I testi omerici esercitati da tanta allegoria suggeriscono altresì a Plotino l'immagine dei figli strappati dalla nascita ai loro genitori (*Enn.* V 1, 1, 9).

7. *L'influenza degli astri.*

Il luogo enneadico II 3, 6, 1-10, affine al plutarcheo (*De aud. poet.* IV 19 E-20 B), avversa l'interpretazione mistico-astrologica che la congiunzione di Marte e Venere influisca su gli amanti e li spinga all'adulterio. La nota fonte è in Omero che prende sommo diletto a descrivere, lontano da ogni senso allegorico o astrologico, gli amori adulteri di Ares e di Afrodite e la strana vendetta di Efesto (*Od.* VIII, 266-369).

Ma nello stesso trattato v'è, poco dopo, un chiaro riscontro con la splendida chiusura del libro VIII, là dove i fuochi del campo troiano evocano lo sfavillio delle notti stellate; anche altri luoghi plotiniani — quali I 6, 1, 33-34; II 9, 8, 30-32; IV 4, 8, 52-61; V 1, 2, 41 — mostrano il filosofo attento, sì, al valore semantico delle stelle, alla loro essenza divina, al fascino delle loro danze, ma giammai pauroso di esse, per il semplice ragionamento che, se sono inanimate, non possono andare al di là di una influenza fisica; se sono animate, non possono far male perché sono divinità e somigliano alle corde vibranti di una cetra:

Enn. II 3, 8, 7 = *Il.* VIII, 556-7.

Omero:

ἀστρα φαινήν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ’ ἀριπρεπέα, ὅτε τ’ ἐπλετο νήνεμος αἰθήρ.

Plotino: [= *ἀστρα*] πρὸς τὸ ὄλον ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἔστι.

Omero anticipa Saffo (*ἀστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν*). C'è qualcosa al mondo di meno allegorico della poesia di Saffo? Ma l'epiteto omerico *ἀριπρεπής* si carica di valore semantico πρὸς τὸ σημαίνειν nella concatenazione universale (*πρὸς τὸ ὄλον*).

8. Dèi e uomini.

All'ignoto testo ionico citato da Plotino in II 9, 9, 22: οἱ ἥγιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων — al quale il gruppo w dei Mss. pone il segno di attenzione (ση') e che ritornerà in compagnia di Teognide in questa ricerca di fonti — si potrebbe far corrispondere, con un po' di buona volontà, *Od.* 1, 32:

Ἄπόποι, οἷον δή νυν θεοὺς βροτοὶ αἰτιῶνται
nel senso che con la stessa facilità con cui i mortali accusano
gli dèi delle sciagure dovute alla loro stoltezza, essi, per tutta
risposta, sfuggono alle accuse degli uomini.

È una frase rovesciata.

9. La statua di Efesto.

Enn. III 2, 14, 27 = *Il.* I, 607-8.

Omero:

ἢχι ἐκάστῳ δῶμα περικλυτός...
Ἡ φαῖστος ποίησεν...

Plotino: οἶον ἀγάλματος μεγάλου καὶ καλοῦ εἴτε ἐμψύχου
εἴτε καὶ τέχνη Ἡ φαῖστος γενομένου...

Più che di Omero, si tratta qui di una fonte orfica.

10. La bellezza di Elena.

Enn. III 3, 5, 42-43 = *Il.* III, 230.

Omero:

Ίδομενεὺς δ' ἐτέρωθεν ἐνὶ Κρήτεσσι θεός ὡς
ἔστηκ'

(*Il.* III, 230).

Plotino: οἶον καὶ τὸ τῆς Ἐλένης κάλλος πρὸς μὲν τὸν
Πάριν ἄλλο εἰργάζετο, Ἰδομενεὺς δὲ ἐπαθεν οὐ τὸ αὐτό

(*Enn.* III 3, 5, 42-3).

Idomeneo non è Paride. Sta indifferente come un dio, il dio al quale Saffo paragona chi resti insensibile dinanzi alla sorridente bellezza. Tesi antideterministica.

(Cfr. invece Lucr., *De rer. nat.* I, 471-5.)

11. La πτῶσις del tempo e la πτῶσις del fuoco.

Enn. III 7, 11, 7 = *Il.* XVI, 112-113.

Omero:

"Εσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὁλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
δῆπως δὴ πρῶτον πῦρ ἐμπεσε νησὶν Ἀχαιῶν
(*Il.* XVI, 112-3).

Plotino: δῆπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος

(*Enn.* III 7, 11, 7).

Se v'è dipendenza da Omero, come amo credere, mi sembra di straordinario effetto il legame tra il momento drammatico dell'epos omerico, allorchè il fuoco lanciato da Ettore s'appicca alle navi greche e il momento metafisico plotiniano, allorchè il tempo si precipita dall'eterno: entra in gioco un potere senza pace, l'*Anima*, ... la quale prima d'ogni altra cosa temporalizza se stessa.

12. Il brivido della contemplazione — come dinanzi allo sguardo tremendo di due nemici, Paride e Menelao, prima del duello.

Enn. III 8, 11, 32 = *Il.* III, 342.

Omero: Θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας.

Plotino: Θάμβος μὴν ἀν ἔχοι τὸν ἴδοντα.

13. L'anima, tra terra e cielo.

Enn. IV 3, 12, 4-5 = *Il.* IV, 443.

Omero:

οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

(Cfr. Verg. *Aen.* IV, 177).

Plotino: ἀλλ' ἔφθασσαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

(Cfr. *Enn.* V 8, 3, 29-30 e *Il.* III, 168; *Plat.*, *Phaedr.* 248a)

Per esprimere la natura demonica e dionisiaca dell'anima umana la quale vogliosa della sua stessa immagine — contemplata nello specchio di Dioniso — è discesa sino alla materia, Plotino non trova immagine migliore di quella splendente di Omero (ammirata dall'autore del Sublime in IX, 4): la divina e umana Discordia, la dea dimenticata fonte della guerra, nella storia degli uomini e genesi della realtà, se intesa con la dialettica eraclitea: Eris che rizza il capo nei cieli e cammina su la terra. È un'immagine potente, da cui derivarono tante figurazioni medievali a partire dalla Donna Consolatrice di Boezio sino alla Natura di Alano di Lilla.

14. *Il ricordo, nelle anime, della vita passata e delle cose terrene.*

Enn. IV 3, 27, 12-3 = *Od.* XI, 570.

Omero: οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκαιας εἴροντο ἄνακτα.

Plotino: ἡ εἰ τι δικαιοσύνης ἔχόμενον.

L'espressione espunta da Harder¹ è ripresa dal Dodds che l'autentica su Omero.

15. *Ancora Eracle o i limiti della Memoria.*

Per amore di ordine, ripetiamo qui il parallelismo:

Enn. IV 3, 27, 13-14 = *Od.* XI, 601-3.

(Cfr. Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 30).

16. *Il volto di Eretteo.*

Enn. IV 4, 43, 21 = *Il.* II, 547 (Cfr. *Od.* VII, 81).

Omero:

δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη θρέψε...

Plotino cita letteralmente l'Alcibiade¹ (132 a): εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος Ἐρεχθέως δῆμος.

17. *Voluttà corporee.*

ENN. IV 7, 8, 36 = OD. X, 555 (Cfr. *IL. III, 446*).

Omero: ψύχεος ἴμειρων.

Plotino: ἡ συμμέτρως ψύχεος ἴμερεῖ, ἡ μαλακοῖς τισὶ καὶ ἀπαλοῖς καὶ λείοις πελάσει».

Si vuol qui dimostrare che il corpo, come tale, è refrattario alla virtù. Quanto alla temperanza, per esempio, esso non ne vuole affatto; e cerca invece « di essere gradevolmente influenzato da ciò che tocca e abbraccia, di godere d'un calore moderato, di una dolce freschezza, e di toccare oggetti dolci, teneri, levigati ». Il riferimento omerico è scoperta di Harder²: « Offenbar liegt — egli scrive — eine ethisierende Homerdeutung vor, Elpenor der Typ des Genüsslings, als Gegentyp zum σώφρων ».

Anche Paride, per me, è antitesi del saggio.

18. *Odiata dagli dèi.*

ENN V 1, 2, 27 = IL. XX, 64-65 (Cfr. *Verg. Aen. VI, 462*).

Omero:

οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανεῖη
σμερδαλέ’ εὔρωντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ.

Plotino: δ στυγέουσιν οἱ θεοί.

La materia tenebrosa del filosofo è l'Ade del Poeta.

19. *Il vanto delle origini — La nobiltà dello Spirito.*

ENN. V 1, 7, 26 = IL. XX, 241 (cfr. vv. 214, 390).

(Cfr. *IL. VI, 145-149*).

Omero:

ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἴματος εὔχομαι εἶναι.

Plotino: ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὗτος.

20. *La casa illuminata.*

Enn. V 3, 17, 29-32 = *Od.* XIX, 33-40. *Il.* XX, 95.

Omero:

πάροιθε δὲ Παλλάς Ἀθήνη,	33
χρύσεον λύχνον ἔχουσα, φάσις περικαλλές ἐποίει.	34
κίονες ὑψός ἔχοντες	38
φαίνοντ' ὀφθαλμοῖσ' ὡς εἰ πυρὸς αἴθομένοιο·	39
ἢ μάλα τις θεὸς ἔνδον οἱ οὐρανὸν εὔρον ἔχουσιν.	40

Od. XIX, 33-40.

ἢ (Αθήνη) οἱ πρόσθεν Ἰοῦσα τίθει φάος.

Il. XX, 95.

Plotino: ὅταν ἡ φυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὁσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μηδὲ ἐλθὼν οὐκέτισεν.

21. L'occhio e l'aurora.

Enn. V 5, 8, 6-9 = *Il.* VII, 421.

Omets:

’Ηέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας,
ἔξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου ’Ωκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσαγιῶν

Plotino: ὥσπερ δόφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· δὲ ὑπερφανεῖς τοῦ δρίζοντος (ἐξ ὕκεανοῦ φασιν οἱ ποιηταὶ) ἔδωκεν ἔαυτὸν θεάσασθαι τοῖς δύμασιν.

22. La facile vita degli dèi.

Enn. V 8, 4, 1 = *Il.* VI, 138. *Od.* IV, 805.

Omero: ...θεοὶ δέντα ζώοντες.

Plotino: καὶ γὰρ τὸ δέντα ζώειν.

(Cfr. *Plut.* *Mor.* 870 B).

23. Dall'esilio alla patria.

Enn. V 9, 1, 20-21 = Il motivo dei νόστοι — nella tematica dell'Odissea — e l'economia soloniana.

Plotino: ὥσπερ ἐκ πολλῆς τινος πλάνης εἰς πατρίδα εὗνομον ἀφικόμενος.

24. La materia e i cieli. Proteo. Il danzatore.

Enn. VI 1, 27, 18-20 = *Od.* IV, 417.

Omero:

πάντα δὲ γιγνόμενος πειρήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν
ἔρπετὰ γίγνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαὶς πῦρ.

Plotino: εἰ δὲ οὐδὲν δέονται ἄλλου ἔξωθεν, αὐτὸ δὲ πάντα
δύναται γίνεσθαι, σχηματιζόμενον, ὥσπερ ὁ τῇ ὀρχήσει
πάντα αὐτὸν ποιῶν.

(Cfr. *Enn.* III 2, 17, 10; IV 4, 33, 5-30).

Si ricordi Luciano: «Il mito antico per me dice semplicemente che Proteo l'egizio non fu altri che un ballerino, un mimo, cioè, abile ad assumere ogni figura. Ma il mito prese poi un aspetto paradossale implicando la natura di lui quasi che Proteo si trasformasse realmente in ciò che imitava.»

(*De Saltatione*, 19).

25. *Ragione e follia.*

Tumulto di folla affamata placato dal saggio.

ENN. VI 4, 15, 23-26 = *IL.* III, 149; *OD.* XII, 332-339-342.

(Cfr. Arist., *Eth. Nic.* II, 9, 6; Verg., *Aen.* I, 148-155).

(Cfr. *ENN.* I 4, 15, 20-25).

Omero:

εἴσατο δημογέροντες ἐπὶ Σκαιῆσι πύλησιν

(*IL.* III, 149).

ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός.

Εύρυλοχος δ' ἔτάροισι κακῆς ἐξήρχετο βουλῆς·
κέκλυτέ μεν μύθων, κακά περ πάσχοντες ἔταῖροι·
λιμῷ δ' οἰκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.

(*OD.* XII, 332-339-342).

Virgilio: *Ac veluti in magno populo quum saepe coorta est
seditio, saevitque animis ignobile vulgus,
iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat:
tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
conspexere, silent, arrectisque auribus adstant;
ille regit dictis animos et pectora mulcet.*

(*AEN.* I, 148-155).

Plotino: οἷον <ἐν> ἐκκλησίᾳ δημογερόντων καθημένων ἐφ ’ἡσύχῳ συννοίᾳ δῆμος ἀτακτος τροφῆς δεόμενος καὶ ἄλλα δὲ δὴ πάσχει αἰτιώμενος τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς θόρυβον ἀσχήμονα <ἀν> ἐμβάλλοι.

Aristotele: ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες (ἐπὶ Σκαιῆσι) ἔπαθον πρὸς τὴν Ἐλένην, τοῦτο δὲ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἥδονήν.

(*Eth. Nic.* II 9, 6).

26. *Erme policefale e Atena.*

Enn. VI 5, 7, 11-13 = *Il.* I, 194-8.

Omero: ήλθε δ 'Αθήνη

οὐρανόθεν·

στῆ δ' ὅπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεῖωνα,
οἴω φαινομένη...

Plotino: Εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο ἢ παρ' αὐτοῦ ἢ
τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εύτυχήσας τῆς ἐλξεως, θεόν τε καὶ
αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται.

27. *Gli dei pellegrini nelle città degli uomini.*

Enn. VI 5, 12, 30-33 = *Od.* XVII, 485-6.

(Cfr. Platone, *Soph.*, 216 c e *Resp.* 381 d).

Omero:

Καὶ τε θεοὶ ξένοισιν ἑοικότες ἀλλοδαποῖσιν
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας.

Plotino: 'Αλλ' οὗτοι μὲν οἱ θεοί, ὅτι παντοῖοι τελέ-
θοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας, εἰς ἐκεῖνον δὲ αἱ πόλεις
ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανός...

28. *Antropomorfismo.*

Enn. VI 7, 30, 25-29 = *Il.* V, 426 = *Od.* V, 92-3.

Il. I, 597.

(Cfr. *Symp.* 203 b; *Enn.* III 5, 9, 36-37).

Omero: μείδησεν δὲ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

(*Il.* V, 426).

Plotino: οἷα... μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος καὶ ἐπὶ δαιτα
καὶ ἐστίασιν καὶ τὸ μείδησεν δὲ πατὴρ...

29. *Minosse, confidente di Zeus.*

Enn. VI 9, 7, 23-24 = *Od.* XIX, 178-9.

(Cfr. *Legg.* I, 624 ab; *Minos.* 319 bc).

Omero: ἐνθα τε Μίνως
 ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου δαριστής.

Plotino: οἶαν Ἰσως καὶ Μίνως ποιούμενος δαριστής τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἴναι.

Invocazioni e apostrofi alla maniera omerica:

Enn. IV 9, 4, 7; V 1, 6, 9-11. V 1, 34.

La figura dell'araldo omerico suggerisce l'immagine bella di IV 3, 13, 9.

Ma, sul tema della διάδοσις, ci sarebbe molto da dire, attraverso i bellissimi testi:

IV 4, 35, 43; IV 4, 24, 32-33; IV 4, 40; IV 4, 41; IV 4, 43;
IV 9, 3, 6-9.

INNI OMERICI

I. Illuminazione divina

In Cererem, 279

τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοι
λάμπε θεᾶς...
αὐχῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὥς.

può corrispondere, secondo il Creuzer e il Bouillet, a V 3 17, 28-32:

τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι ὅταν ὕσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μὴ δ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν.

Ciclici.

Fondazioni di città.

In III, 2, 18, 17-18, Plotino osserva che dalla distruzione di città, quali Troia ecc., in vendetta di un ratto, si originano poi altre fondazioni (*κτίσεις*) di città nuove e fiorenti.

ESIODO

Di Omero, Plotino sentì la poesia e non sempre la tramutò in allegoria. A Esiodo, invece, Plotino tolse il mito, senza però mai nominarlo¹. Un solo mito umano, dopo quello della triade divina: Pandora². Ma gli apportò tali modificazioni — nota Pepin — che non si riconosce più il mito esioideo. Invece di almanaccare altre possibili fonti, crediamo che Plotino non avesse alcuno scrupolo ad accomodare i miti al suo intento o a trattarli con certa negligenza³.

Nel sistema gnostico — secondo la testimonianza di Tertulliano e di Ireneo — Gesù è una specie di Pandora. Il mito era stato interpretato diversamente da Plutarco (*De aud. Poet.* 23) e, anche dopo Plotino, avrà altre interpretazioni da Giuliano (*Discorso VI*, 194) e da Temistio (*Orationes XXVI*, 338). In breve, mentre per Esiodo (*Op.* 80-82) Pandora è, essa, «il dono di tutti gli dèi», per Plotino, invece, Pandora è tale *ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων*; inoltre essa è plasmata non dall'Efesto esioideo, ma da Prometeo che rappresenta la Provvidenza. Questo pezzo d'argilla indurito dall'acqua fu dotato di voce umana e di forma simile a

¹ Enn. IV, 3, 14, 1-17. ² Su Pandora Sofocle scrisse un dramma satiresco, del quale ci è pervenuta una rappresentazione vascolare. Fidia la effigiò sulla base di Atena Parthenos. ³ Apollodoro, I, 7 = IV, 3, 14, 1-17. Cfr. Cornutus, *Theol. compendium*, 1881 (Lang), p. 31, 19 ss. Cornuto (Lucio Anneo) africano è maestro del poeta Persio, grammatico e filosofo: Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ Ἑλληνικὴν Θεολογίαν παραδεδόμένων.

quella delle dèe. Venere, le Grazie, e le dèe tutte le fecero doni. Epimeteo, saggio, rifiuta il dono di Prometeo, per vivere nel mondo dello Spirito (Così pure Imerio: *Elogiae*, p. 745, ed. Vernsdorf).

1. *Il fuso delle Moire* (Da Plat. *Resp.* 617 *d-e*, 620 *d-e*).

Enn. II 3, 15, 9-12 = *Theog.* 904-6.

(Cfr. *Theog.* 217).

Esiodo:

Μοίρας θ', ἃς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἀτροπον, αἱ τε διδοῦσι
θυητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.

Plotino: Πάντα δὲ δόμοῦ γενόμενα καὶ οἶν συγκλωσθέντα
διὰ τῆς μιᾶς τῶν λεγομένων Μοιρῶν δεδήλωται ἐπὶ τε
ἐκάστων ἐπὶ τε τῶν δλων· ἡ δὲ Λάχεσις τοὺς κλήρους καὶ
τὰ συμπεσόντα τάδε πάντως ἀναγκαῖον τὴν Ἀτροπον ἐπά-
γειν.

Quanto agli dèi, mentre l'Apollo plotiniano è di schietta ispirazione orfico-pitagorica (V 5, 6, 26-28), altre divinità terrene, come ad esempio Hestia e Demetra (IV 4, 27, 16-18) significanti appunto l'anima vegetativa della terra, sembrano piuttosto di tradizione esiodea.

2. *La prerogativa divina.*

Enn. III 3, 6, 16-17 = *Op.* 126.

Esiodo:

πλουτοδότας καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔχοντας.

(Cfr. Plutarco, *Moralia*, 361 B, 417 B).

Plotino: ἡ θεὸς ἀν ἔχοι... τοῦτο τὸ γέρας.

3. *La Giustizia e Zeus.*

Enn. V 8, 4, 39-42 = *Op.*, 256-257.

Esiodo:

'Η δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα
κυδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἱ "Ολυμπον ἔχουσι.

Plotino: Διὰ τοῦτο δὲ οὐδεμία μείζων, καὶ ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα πάρεδρος τῷ νῷ τῷ συμπροφαίνεσθαι, οἶον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην.

4. *Il balzo dell'anima.*

Enn. VI 4, 16, § 128 = *Theog.* 281.

Esiodo: ἐκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.

Plotino: καὶ τοίνυν αὕτη τοῦ παντὸς οὖσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἵ ἐξ ἐθορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος.

5. *Il caos fantastico dei poeti e la primordialità dell'Uno.*

Enn. VI 8, 11, 16 = *Theog.* 116.

Esiodo: Ἡ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένεται.

Plotino: ὥσπερ τι χάος.

SENOFANE

1. *Creazione silenziosa e facile del Tutto.*

Enn. V 8, 7, 24-25;

III 8, 4, 12-13 = *Fr.* 24, 25 (Diehl).

III 2, 2, 41-42.

Senofane: οὖλος ὅρφ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει
 (Fr. 24).

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο, νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει
 (Fr. 25).

(Cfr. Hom., *Il.* X 550; XXIV 337; *Od.* XI 109; XII 323).

Plotino: ἐποίει τόδε ἀψιφητί, ὅτι πᾶν τὸ ποιῆσαν καὶ
 οὔσια καὶ εἶδος· διὸ ἀπονος καὶ οὕτως ἡ δημιουργία.
 (V 8, 7, 24-25).

καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων
 (III 8, 4, 12-13).

ῥῆστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῇ οἰον παρουσίᾳ
 (III 2, 2, 41-42).

(Cfr. Eschilo, *Sapph.*: πᾶν ἀπονον δαιμόνιον, v. 98).

TEOGNIDE

1. Nessuna responsabilità divina.

Enn. II 9, 9, 22 = *El.* I, 833-4 (835-6); 867-8; 1033-4
 (Diehl, fasc. 2 e 3, 1950).

Teognide:	οὐδέ τις ἡμῖν	833 (835)
αἰτίος ἀθανάτων, Κύρνε,	θεῶν μακάρων.	834 (836)
οὐκ ἔστι θνητοῖς πρὸς ἀθανάτους μαχέσασθαι	687	
οὐδὲ δίκην εἰπεῖν· οὐδενὶ τοῦτο θέμις.	688	
... θεῶν δ' εἴμαρμένα δῷρα		1033
οὐκ ἀν ῥητίως θνητὸς ἀνήρ προφύγοι.	1034	

Plotino: οἱ ῥητίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται
 πρὸς ἀνθρώπων¹.

¹ A questo accostamento tra Plotino e Teognide pensò anche E. De Places, consultato dall'amico D. Frangipane. Li ringrazio entrambi.

2. *Ex malo bonum.*

Enn. III 2, 5, 6-7 = *Sentenze* 526.

Teognide: ἡ πενίη δὲ κακῷ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

Plotino: πενίαι δὲ καὶ νόσοι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς οὐδέν,
τοῖς δὲ κακοῖς σύμφορα.

(Cfr. Enea di Gaza, *Teofrasto*, ed. M. E. Colonna, Napoli,
1958, p. 30).

3. *Il problema del male. Il governo dei tristi e la rabbia della signoria.*

Enn. III 2, 7, 29-33 = *El.* I, 289-90; 315-17.

Teognide:

Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν
ἀνδρῶν ἥγεονται δ' ἐκτραπέλοισι νόμοις.

(289-290)

πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται
ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον...

(315-317)

Plotino: Ἐαλλ' ὅταν πρὸς τοὺς ἐναντίους τὴν παράθεσιν
τῶν κακῶν τις θεωρῇ, πένητας ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς
πλουσίους καὶ πλεονεκτοῦντας ἐν οἷς ἔχειν δεῖ ἀνθρώπους
ὄντας τοὺς χείρους καὶ κρατοῦντας, καὶ ἔστων καὶ τὰ ἔθνη
καὶ τὰς πόλεις.

(Cfr. III 2, 6, 11-15; 7, 29-33; IV 4, 44, 10-11; IV 8, 5, 28).

ARCHILOCO

1. *Anima e mondo.*

Enn. IV, 3, 9, 36-39 = Fr. 21 (23) E. Diehl, fasc. 3 (282,
Lasserre, Paris 1958).

Archiloco: ψυχὰς ἔχοντες καὶ μάτων ἐν ἀγκάλαις

Plotino: Κεῖται γάρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἀμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὅδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῷη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν.

2. *L'uomo e il bruto.*

Enn. I 1, 7, 20-21 = Fr. 86 (93) Diehl, (225, Lasserre); 89 (86) Diehl, (168 Lasserre).

(Cfr. Plat., *Resp.* 365 c 5; 590 a 9; 588 c 7).

SIMONIDE

1. *Privilegio divino.*

Enn. III 3, 6, 16-17 = Fr. 4, 7-8 in *Anth. lyr.* V (E. Diehl).

Simonide:

Θεὸς ἀν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα
δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι.

Plotino: ἡ θεὸς ἀν ἔχοι, φαίη τις ἀν, τοῦτο τὸ γέρας.

(Cfr. *Hes. Op.* 126).

Il tramite è Platone, *Prot.* 341 e.

2. *La pace del Tutto.*

Enn. V 1, 2, 14-17 = Fr. 13 (Diehl).

Simonide:

Κέλομ', εῦδε βρέφοις, εὔδέτω δὲ πόντος, εὔδέτω
ἄμετρον κακόν.

Plotino: "Ησυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα, καὶ ἀήρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς..."

(Cfr. Augustini *Confessiones*, IX, 10, 25).

PINDARO

1. *Doni dolci di grazia.**Enn.* II 9, 13, 8 = *Ol.* I, 48.

Pindaro:

χάρις δ', ἀπερ ἀπαντα τεύ-
χει τὰ μείλιχα θνατοῖς...

(Cfr. *Ol.* IX, 82; XIII, 11).

Plotino: αἱ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς.

2. *Il dio non è invidioso.**Enn.* II 9, 17, 16-17 = *Pyth.* VIII, 71-72.

Pindaro:

θεῶν δ' ὅπιν
ἀφθονον αἰτέω, Ξέναρκες, δύμετέραις τύχαις.

Plotino: δτι μὴ θέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι.

(Cfr. IV 8, 6, 12-13).

3. *La salita verso il vero « io » e l'« essere ».**Enn.* VI 7, 30, 37-38 = *Pyth.* 2, 72.

Pindaro: γένοι', οἷος ἐσσὶ μαθών.

Plotino: ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἔαυτῶν ἀνάγοντες
ἔαυτούς.

(Cfr. I 4, 9, 28-30).

4. *Felicità, nell'iniziazione misterica.*

<i>Enn.</i> I 6, 6, 3; 7, 33	}	= Fr. 137 (Schröder).
<i>Enn.</i> IV 4, 45, 32-33		

Pindaro:

δλβιος δστις ίδων κεῖν'
εῖσ' ὑπὸ χθόν·
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Plotino:

Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὄρθῶς αἰνίττονται

(I 6, 6, 3)

μακάριος δψιν μακαρίαν τεθεαμένος

(I 6, 7, 33)

ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε, καὶ οὖ δεῖ ἀπεισι, καὶ γινώσκει πρὸν
ἀπιέναι οὖ ἀνάγκη... οἴκεῖν, καὶ εὔελπίς ἔστιν, ὡς μετὰ θεῶν
ἔσοιτο.

(IV 4, 45, 30-33).

POESIA DRAMMATICA

Plotino trasse dal teatro qualcosa di più che la espressione poetica e l'immagine o qualche testo preciso; egli ne sentì lo spirito, la scena, la commedia umana, gli attori; ne soffrì il πάθος e la catastrofe: « il morire dei mortali »!

Quanto ai grandi Tragici, egli conosceva anche qualche frammento di tragedia perduta (es. La *Melanippe* di Euripide); pur nel rarissimo uso dei loro testi mostrò di avvertire la somma grandezza poetica della Tragedia greca; e non ne fece mai uso allegorico.

Da Eschilo sembra che tragga l'idea della *Suada*, la figura dell'araldo alla vigilia della grande sentenza e l'ispirazione della fuga ch'è il motivo delle Eumenidi; da Sofocle accetta e invera filosoficamente l'intuizione mistica dell'*Edipo a Colono* su la sacertà di ogni luogo ove approdi un affanno umano; accoglie quel poetico accostamento tra occhio e sole che domina nell'*Antigone*, a contrasto col buio de la caverna

(vv. 103-4: χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον; v. 879: τόδε λαμπάδος ἱερὸν δύμα); da Euripide — quello delle Baccanti — trae il senso delle cose ineffabili vietate ai profani: ἀρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν, oppure i θεοῦ χοροὺς χρυφαίους (v. 472); la dolcezza della vita superna: ἐκεῖ χάριτες, ἐκεῖ δὲ πόθος (v. 414) il senso sacro della notte: νύκτωρ τὰ πολλά· σεμνότητ' ἔχει σκότος (v. 486); lo sbigottimento di fronte all'arcano: οὕτως ἐκπεπληγμέναι φόβῳ; il flauto boschereccio di Pan: καὶ Πανὸς ἔδρας, ἐνθ' ἔχει συρίγματα.

Di tal genere, se non tali appunto, sono le ispirazioni che Plotino deriva dalla conoscenza dei Tragici. Ma anche se si tratta di sole coincidenze fortuite, potremo ora mostrare alcuni testi più precisi.

ESCHILO

1. *Sacrifici umani.*

Enn. I 4, 7, 27 = *Eu.* 305

Eschilo: πρὸς βωμῷ σφαγεῖς.

Plotino: δτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν.

2. *Il governo divino.*

Enn. II 9, 9, 23 = *Suppl.* Parodo.

Eschilo: ..τείνουσιν πόροι..

Suppl., 92-93

Plotino: (θεοί) πάντα ἄγοντες τάξει ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

3. *Macchine per pesare le anime.*

Enn. V 9, 66, 21-24 = *Psicostasia*, tragedia perduta.

Plotino: οὐκ ὀθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλήτοις μοχλείαις χρωμένη (V 9, 6, 22-23).

SOFOCLE

1. *Il luogo sacro.*

ENN. I 8, 14, 36-7 = *Oed. Col.*, 54.

Sofocle: χῶρος μὲν ἵρδις πᾶς δός ἔστ'.

Plotino: πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερός.

2. *Prigionieri in lacci d'oro.*

ENN. I 8, 15, 25 = *El.* 837-8.

Sofocle: χρυσοδέτοις ἔρκεστι κρυφθέντα.

Plotino: οἷα δεσμῶται τινες χρυσῷ κρύπτεται.

3. *La Giustizia paredra di Zeus.*

ENN. V 8, 4, 41-42 = *Oed. Col.*, 1381-2.

Sofocle:

εἴπερ ἔστιν ἡ παλάφαιτος
Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις

(Cfr. Esiodo, *Theog.* 902).

EURIPIDE

1. *Le dee della terra.*

ENN. IV 4, 27, 15-16 = Fr. 178 in *Macr. Sat.* I, 23.

Euripide:

καὶ γαῖα μῆτερ· Ἐστίαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ
βρωτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

Plotino: ἦν δὴ Ἐστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι θεία φήμη.

2. *Cammino silenzioso.*

ENN. IV 4, 45, 26-28 = Troades 886-888 (Ed. Grégoire).

Euripide:

Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν
προσηγέλμην σε· πάντα γάρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου, κατὰ δίκην τὰ θυητὰ ἄγεις.

Nel *De Is.* (c. 75; 381 B) Plutarco cita letteralmente il v. 888 e le ultime parole del v. 887. Cfr. altresì *Mor.* 1007 C.

Plotino: οὗτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως
τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἀπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ
δίκην ἦν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί.

3. *Espero e la Giustizia.*

ENN. I 6, 4, 10-12 } = *Melanippe*, fr. 486 Nauck 2.
VI 6, 6, 39-41 }

(Cfr. Arist., *Eth. Nic.* E 3, 1129 b, 28-29; anche in *Athen.* XII, 546).

Euripide: versi ricostruiti dal Meineke *ex Aristotele.*

Plotino: α) ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφρο-
σύνης πρόσωπον, καὶ οὕτε ἐσπερος οὕτε ἐῷος οὕτω
καλά.

β) ἦς (= δικαιοσύνης) ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον
καὶ οὕτε ἐσπερος < οὐθ' ἐῷος οὕτω καλὰ >... ἀλλ' οἶον ἄγαλμά
τι νοηρόν.

4. *Il mondo è intriso nell'anima, quasi rete nel mare.*

*ENN. IV 3, 9, 36-39 = Pap. Ox. VI (Fr. LVII, v. Suppl.
eur. von Arnim, p. 59).*

Euripide, qui, nel frammento mutilo dell'*Hypsipylo*,
nomina insieme la πότνια θεῶν e il φάος ἀσκοπον αἰθέρι
πρωτογενές. E altrove: «vedi quell'etere infinito che è in

alto e chiude tutt'intorno la terra con le sue liquide braccia ? Quello ritieni Zeus, quello credi Dio ». (fr. 491, cfr. fr. 593, Crizia (?). Lo stesso Euripide in *Suppl.* 531, 1140 afferma lo stesso concetto che in Atene ebbe suggello nell'iscrizione per i morti di Potidea: « L'etere ha accolto le loro anime e i corpi la terra ». La distinzione di origine orfico-pitagorica tra *περιέχον* e *περιεχόμενον*, suggerì forse a Plotino il suo *έχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων* a preludio del passo splendido:

κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν
ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν δίκτυον τεγγόμενον ζῷη, οὐ δυνά-
μενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν φῷ ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν δίκτυον
ἐκτεινομένης ἥδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὃσον αὐτὸν
δύναται. (*Enn.* IV 3, 9, 36-39).

ADESPOTA

1. *Preghiera e non preghiera.*

Enn. IV 4, 42, 5 = *Alcib.* II, 143 a.

(Cfr. *Antologia graeca Adespota* 466, p. 217, Jacobsii).

Anonimo:

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὔχομένοις καὶ
ἀνεύκτοις

ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὔχομένοις ἀπαλέξειν¹.

Plotino: ἀλλὰ καὶ μετ' εὔχῆς γίνεσθαι τι δοτέον καὶ
εὔχῆς ἀνευ παρ' αὐτῶν.

2. *La prosopopea dell'Universo e una iscrizione fidiaca.*

Plotino: ἐμὲ πεποίηκε θεὸς.

(*Enn.* III 2, 3, 20-21).

Φειδίας Χαρμίδου υἱὸς Ἀθηναῖος μ' ἐποίησεν
(alla base della statua di Zeus Olimpico ad Elis).

¹ ἀπαλέξειν Burnet; ἀπάλεξον Creuzer.

LUCREZIO

1. *Il saggio e la morte.*

Enn. I 4, 7, 27 = Lucrezio, *De rer. nat.* III, 874-5 (Ernout).
 (Cfr. Usener, *Epicurea* n° 578: εἰ σοφὸς ἀνὴρ ταφῆς φροντιεῖ).

Lucrezio:

... *quamvis neget ipse*
credere se quemquam sibi sensum in morte futurum.

Plotino: κακὸν οἱ γένεται αὐτῷ τὸν θάνατον.

2. *Il fondo amaro delle cose.*

Enn. II 3, 17, 23-24 = *De rer. nat.* IV, 1133-34.

Lucrezio:

nequiquam, quoniam medio de fonte leporum
surgit a mari aliquid quod in ipsis floribus angat.

Plotino: ἄγριον καὶ ἔξ ὕλης χείρονος οἶνον ὑποστάθμης
 τῶν προηγουμένων πικρὰς καὶ πικρὰ ποιούσης.

3. *Vox clamantis in deserto.*

Enn. III 8, 9, 26-28 = *De rer. nat.* IV, 563-4.

Lucrezio: *Praeterea verbum saepe unum perciet auris*
omnibus in populo

Plotino: ὁσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἦ καὶ μετατῆῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν δύῳ τοῦ ἐρήμου στῆσάς οὖς τὴν φωνὴν κομιεῖ πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν.

(*Enn.* III 8, 9, 26-28).

... ὥσπερ δὲ φωνῆς οὕσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ οὖς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ ξύθετο καὶ εἰ ἔτερον θείης μεταξὺ τῆς ἑρημίας, ξύλθε καὶ πρὸς αὐτὸν ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή...

(VI 4, 12, 1-4; Cfr. VI 1, 5, 5-6).

4. L'abitudine logora la maraviglia del mondo.

Enn. IV 4, 37, 6-11 = De rer. nat. II, 1026-1039.

Lucrezio:

*Sed neque tam facilis res ulla est, quin ea primum
difficilis magis ad credendum constet, itemque
nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam,
quod non paulatim mittant mirarier omnes.
Suspicio coeli clarum purumque colorem,
quaeque in se cohabet, palantia sidera passim,
lunamque et solis praeclara luce nitorem;
omnia quae nunc si primum mortalibus extent,
ex improviso si sint obiecta repente,
quid magis his rebus poterat mirabile dici,
aut minus ante quod auderent fore credere gentes?
Nil, ut opinor: ita haec species miranda fuisset.
Quam tibi iam nemo, fessus satiate videndi,
suspicere in coeli dignatur lucida templa!*

Plotino: 'Αλλ' ἡμεῖς τὰ μὲν συνήθη οὔτ' ἀξιοῦμεν ζητεῖν οὔτ' ἀπιστοῦμεν, περὶ δὲ τῶν ἀλλων τῶν ἔξω τοῦ συνήθους δυνάμεων ἀπιστοῦμέν τε ὡς ἔχει ἔκαστον, καὶ τῷ ἀσυνήθει τὸ θαυμάζειν προστίθεμεν θαυμάσαντες ἀν καὶ ταῦτα, εἰ ἀπείροις αὐτῶν οὖσιν ἔκαστόν τις προσφέρων ἔξηγεῖτο αὐτῶν τὰς δυνάμεις.

(IV 4, 37, 6-11).

5. Origine empirica e origine ideale del fuoco.

Enn. VI 7, 11, 38-39 = De rer. nat. V, 1099-1101.

Lucrezio:

*et micat interdum flammai fervidus ardor,
mutua dum inter se rami stirpesque teruntur.
Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem.*

Plotino: πῦρ — πόθεν γάρ; οὐ γάρ ἐκ παρατρίψεως, ὡς
ἀν τις οἴηθείη.

6. Il tormento dell'unione impossibile.

Enn. VI 7, 34, 14-16 } = *De rer. nat.* IV, 1111.
VI 9, 8, 29-30 }

Lucrezio: *nec penetrare et abire in corpus corpore toto*

Plotino: μέμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἔρασται καὶ
ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες...

... σώμασι μὲν γάρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἄλλοις.

Minori loci paralleli sono i seguenti:

Enn. IV 4, 30, 28-30 = Lucanus, *Phars.*, VI, 443-4

Enn. II 3, 9, 31-39 = Seneca, *Ad Luc.*, 41, 5
(Cfr. V 1, 2, 20-22).

Enn. V 8, 10, 41-45 = Anonimi, *de Sublimitate*, XVI, 2

Enn. V 5, 3, 9-13 = Apuleius, *Met.*, XI, 8-12

Enn. I 4, 8, 1-2 = Marcus Anton. Aur. (ed. W. Theiler, Zürich, 1951), VII, 33, 1
(p. 160-161)

Enn. III 2, 17, 12-16 = Id. XI, 18, 4 (p. 264-5)
= Id. XI, 18, 24 (p. 268-9)
= Id. XII, 12 a, 1 (p. 282-3)
= Id. IX, 4 (p. 208-9)

Enn. III 2, 8, 26-28 = Id. IX, 38 (p. 222-3)
= Id. IV, 26, 3 (p. 84-5)

Enn. I 4, 7, 19-21 = Id. IV, 48, 1 (p. 94-5)

Enn. III 2, 11, 13 = Id. IV, 42, 4 (p. 142-3).

CONCLUSIONE

Abbiamo mostrato un certo numero di testi poetici ai quali Plotino più o meno direttamente e più o meno verisimilmente potrebbe essersi riferito. Che un poeta sia citato già da Platone o da Aristotele, questo non prova, di per sé, che Plotino non abbia avuto conoscenza diretta della fonte. Ch'egli trasformi a suo modo la fonte sino a lasciarne solo una fievole eco, questo è dovuto al grande potere di assimilazione e alla forza della personalità di Plotino. Ma non si può negare a Plotino una conoscenza letteraria anche più completa di quella che poté ricevere nelle scuole di Alessandria e nell'ambiente. Non era, sì, un maestro di retorica, ma era un uomo completo. In tutti i casi, Plotino è di per se stesso un temperamento poetico e, più dei testi riportati o imitati o parafrasati o semplicemente accennati non fosse altro che per una parola o un giro di frase, importano le sue pagine poetiche. Su queste i filologi non si sono fermati abbastanza e i comuni lettori mal riescono a sceverare dalla selva enneadica queste pagine immortali che sembrerebbero cadute dalla penna di Platone. Si è fuorviati dagli stessi titoli enneadici e porfiriani che sono solo una vaga traccia. Né la traccia risponde ai trattati, né i trattati alla traccia. Ma nella diatriba enneadica — che è un tipo a sé stante — la poesia è versata a piene mani. Non la poesia dei poeti, ma la poesia in sé quale categoria eterna. Come a proposito dell'arte bene ha detto il De Kayser che Plotino ha elaborato una teoria non di un'arte ma dell'Arte, così, in questa nostra ricerca, ci siamo convinti che Plotino non è un Plutarco che riversa una filatessa di testi, ma è uno spirito poetico che sente la poesia del mondo, ha l'entusiasmo per la filosofia e per i suoi dèi — i divini, beati filosofi, Platone soprattutto — come Lucrezio.

Poeta, dunque. E s'interessa al poeta, nell'atto del suo creare. Alla Bontà, all'Unità, all'Essere, al Pensiero, va aggiunta la Bellezza e la Poesia. Dio era paragonato al Poeta, nel trattato di Origene ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεύς. Non è la mitica Moira che assegna le sorti. È Dio stesso autore del dramma dell'universo (δράματος λόγος εἰς, ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας), autore della sinfonia dell'universo avente i suoni gravi e i suoni acuti (III 2, 16, 36. 41). L'esigenza metafisica dell'unità ha un suo corrispondente estetico: il *simplex dumtaxat et unum* della poetica oraziana (III 2, 17, 74).

AL DI LÀ DEL MITO E DELLA POESIA

IL SILENZIO

Plotino dice: « Un musicista tratta la sua lira finché gli è dato usarne; altrimenti, o la muterà con un'altra o rinuncerà non solo ad usare quella lira, ma si asterrà proprio dal suonare più oltre su di una lira, poiché ha ben altro da fare, senza la lira; e non badando neppure che essa gli giace dappresso, canterà senza accompagnarsi a strumento alcuno » (I 4, 16, 23-27). Mito e poesia sono come due cetre diverse. Plotino le ha usate, ma senza crederle indispensabili. Tra le armonie mute e le armonie manifeste, egli preferisce le prime che sono, del resto, la fonte delle altre. È d'accordo con Eraclito (ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττον¹); prelude a Keats:

*Heard melodies are sweet, but those unheard
are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
not to the sensual ear, but, more endear'd,
pipe to the spirit ditties of no tone.*

¹ DIELS, *Vorsokr.* I, p. 162, 10; 22 B 54 = *Enn.* I 6, 3, 28-29: Αἱ δὲ ἀρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανερὰς ποιήσασαι....

Canti senza cetra. Musiche senza parole. Silenzio. L'estasi è una filosofia senza mito, senza poesia, senza parola. La filosofia del silenzio. Nelle *Enneadi* la invocazione del silenzio è continua. Chi non ricorda la pagina mirabile che commosse Sant'Agostino e i mistici di tutti i tempi?

"*Ησυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ δ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἄηρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς ἀμείνων.*

(V 1, 2, 14-17).

«Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae et aquarum et aëris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat et transeat se non cogitando...

(*Confessiones*, IX, 10, 25).

La stessa armonia delle sfere « tantus et tam dulcis sonus » (Cicerone) ha un senso puramente metaforico, per Plotino; « le anime degli astri sono beate in sé, in virtù della loro aspirazione all'unità, e son proprio come corde di lira che mosse concordemente cantano una armoniosa canzone » (IV 4, 8, 50). Ma è un concerto silenzioso. Non c'è la Sirena di cui parla Platone, descrivendo il fuso delle Parche (*Resp.* X, 617). Il silenzio cosmico è la facile e creatrice contemplazione dell'Anima e somiglia all'anima di un grande albero che ne governa la vita, senza travaglio, tacitamente (ἀπόνως, ἀψόφως: IV 3, 4, 27).

V'è nell'universo una potenza e un ordine mirabile, perché per una via segreta e nascosta, tutto risponde a una divina giustizia, e ognuno va al suo posto come se fosse tratto da corde. Solo il saggio vi arriva liberamente.

Uno dei più grandi poeti della mia terra ha espresso mirabilmente l'infinito del silenzio. È Giacomo Leopardi, un neoplatonico del sec. XIX. Io ho gravi ragioni per crederlo lettore amoroso delle *Enneadi* perché ho trovato nelle sue poesie e nelle *Operette morali* molti tratti plotiniani. Nel-

l'Idillio « *L'Infinito* » sembra commentare liricamente l'alta filosofia del silenzio:

*e sovrumani
silenzj e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stornir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovviene l'eterno...*

All'eterno anche Plotino giunse per via di silenzio come Pascal. Il rumore — dice lo Schuhl — è connesso all'alterità. Il silenzio dell'Uno siruppe con la caduta nella dualità e nella molteplicità. Bisogna ricostituirlo. Plotino è un creatore di silenzio, di poesia, di contemplazione, di beatitudine. Certamente alla base delle sue astrazioni c'è un'immagine viva. Egli pose attenzioni ai grandi alberi, alle fonti, ai mari, alle stelle. Leggendo quest' antico m'è tornata in mente l'immagine di Cecov nella novella *Lo studente*. L'unimatà è come una catena che valica tutti i tempi, tutti gli spazi. Basti che tu ne tocchi un capo e la vibrazione si trasmette come un brivido, all'altro capo. Ma la immagine, o amici, non è usata la prima volta da Cecov. È di Plotino, IV 4, 41, 1-6:

Καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένη κινηθεῖσα γάρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἀνω ἔχει τὴν κίνησιν. Πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης ἄλλη οἷον αἰσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ πόδι μιᾷ ἡρμόσθαι ἀρμονία.

Plotino attinse alle sue fonti. — Ma poi fu fonte lui stesso e, come dice Dante, un fonte

che spande di parlar sì largo fiume.

La sua onda, fresca e pura, entrò nel gran fiume cristiano e umano. E molti, coscienti, vi attinsero. A integrare, occorrono altri *Entretiens*: Plotino come fonte.

OPERE CONSULTATE

1. L. COUTURAT, *De Platonis mythis*, Parisiis, 1896.
2. V. BROCHARD, *Le mythe dans la philosophie de Platon*, in « L'année philosophique », XII, 1901.
3. J. A. STEWART, *The myths of Plato*, London, 1905.
4. A. DIÈS, *La transposition platonicienne*, in « Annales Inst. Sup. de Philos. de Louvain », II, 1913.
5. K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927.
6. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930.
7. L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935.
8. E. DE PLACES, *Citations et paraphrases de poètes chez Démosthène et Platon*, in « Mélanges Navarre », Toulouse, 1935.
9. L. ROBIN, *Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive*, in « Revue des Études grecques », XLIX, 1936, pp. 255-92.
10. P. BOYANCÉ, *Le culte de Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.
11. P. STOECKLEIN, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, in « Philologus », Suppl. Bd. XXX, 3, Leipzig, Dieterich, 1937.
12. H. W. THOMAS, *'Επέκεινα. Untersuchungen über das Ueberlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Würzburg, Triltsch, 1938.
13. A. LEVI, *I miti platonici su l'anima e i suoi destini*, Lodi, 1939.
14. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939.
15. P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris, 1945.
16. N. LAFRANQUE, *Le mythe de dauphin*, in « Bulletin de l'Université de Toulouse », Tolosa, 1946.
17. P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947.
18. A. DE MARIGNAC, *Imagination et dialectique, Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris, 1951.
19. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

Harder¹ = HARDER, *Plotins Schriften übersetzt*, Leipzig 1930-1937, 5 voll. (I edizione).

DISCUSSION

M. Harder: Pater Cilento hat sein Thema mit einer Wärme und einer inneren Beteiligung angefasst, die wir alle aus seiner bewunderungswürdigen Plotinübersetzung kennen. Die Diskussion seines Vortrages ist freilich besonders schwierig, weil es naturgemäß eine Fülle von einzelnen Stellen behandelt und in Zusammenhänge einstellt. Man darf vielleicht zwei Hauptgruppen bei der Betrachtung unterscheiden: die auf Dichtung und Dichter bezüglichen Stellen lohnen eine mehr philologische Betrachtung; wo der Mythos berührt wird, ist das Philosophische hereingezogen. Schon die blosse Zusammenstellung dieses Materials, die uns P. Cilento gegeben hat, erinnert daran, dass sehr viele Dinge für Plotin als Ausgangspunkte gegeben sind — Dinge, auf die wir gemeinhin viel zu wenig achten. Was das Philologische betrifft — also die Dichter-Zitate — so sehen wir Plotin auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung. Der Homertext steht ihm mit vollkommener Freiheit zur Verfügung, sodass sich ihm oft in ganz abstrakten Zusammenhängen ganz konkrete Homerzitate einstellen, die der Sache ein Licht und eine besondere Farbigkeit geben.

Viele von den Dichterzitaten, die P. Cilento berührt hat, waren zuvor schon agnostiziert; unter den neuen Funden ist nun aber eine Stelle der näheren Betrachtung bedürftig: II 9, 9, 22. Es heisst dort: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἀνωθεν ἐφορῶντες, οἱ ῥηιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων... « Sie, die Götter, entgehen leicht den Vorwürfen, die von Seiten der Menschen kommen, denn sie führen alles in Ordnung von Anfang bis Ende herab ». Die Worte ῥηιδίως ... ἀποφεύξονται in Verbindung mit dem φησίν weisen auf ein Zitat, was auch Henry-Schwyzer in ihrem Apparat feststellen: « locus auctoris nobis ignoti ». — Nun führt Pater Cilento einige Theognis-Versen an, neben 833/4 und 687/8 vor allem 1033/4:

θεῶν δ' εἰρμαρμένα δῶρα
οὐκ ἀν ῥηιδίως θνητὸς ἀνήρ προφύγοι.

Sicher entspricht dem Ausdruck θεῶν δ' εἰρμαρμένα δῶρα bei Theognis der Halbsatz bei Plotin II 9, 9, 23 μοῖραν ἐκάστω τὴν προσήκουσαν διδόντες κατὰ ἀμοιβὰς βίων τοῖς προυπηγμένοις ἀκόλουθον... Es steht zwar hier nichts davon, dass die Götter den Vorwürfen leicht entkommen werden — ἀποφεύξονται. — Dies Stichwort, auf die Götter bezogen, fehlt in dem von P. Cilento angezogenen Text. Trotzdem scheint mir dies Dichterzitat der plotinischen Formulierung ausserordentlich nahe zu kommen, und ich bin geneigt, diese Identifizierung anzuerkennen.

Nun ist natürlich sehr überraschend, wenn Theognis unter den «Quellen», also unter den Plotin von Hause aus zur Verfügung stehenden Dichtern erscheint. Das liess mich gleich auf diese Stelle achten — denn im Übrigen beschränkt sich der Kreis der Dichtung, über die Plotin verfügt, auf altes Epos, Tragödie und ein paar sogenannte Lyriker — aber das sind meist Verse, die wie das berühmte Simonides-Zitat aus Platon zu entnehmen waren. Hiergegen haben Sie einen Protest eingelegt und haben ausgeführt che non sia Platone ma sia Plotino stesso. Ma come si può stabilire questo? Che non abbia trovato questa citazione Teognidea in Platone è sicuro — ma che abbia letto il poeta stesso, mi pare difficile a provare.

P. Cilento: Alla scoperta di questa fonte (II 9, 9, 22) eran volte tutte le mie speranze. Il φῆσίν non può, questa volta, aver per soggetto Platone, perchè l'espressione è ionica; ma è segno certo di una citazione. Dobbiamo limitarci alla letteratura ionica, a cagione del ρητίδιως, ovvero cercare, dove che sia, persino tra i cori tragici, il concetto, ed appellarsi a un confuso ricordo di Plotino? Se cominciamo da Omero, troveremo già un vago sentore di questo testo in *Od. I, 32* là dove Giove osserva che gli uomini sono assai facili a incolpare gli dèi di quelle sciagure che, in definitiva, sono conseguenze delle loro stesse azioni. Non si può escludere che Plotino, citando a memoria, rovesci la frase: con altrettanta facilità gli dèi sfuggono alle umane accuse! E' una ritorsione. E Plotino usa farne. Non manca qualche

riscontro verbale: ad *αἰτίας* plotiniano corrisponde l'omerico *αἰτιόωνται*. Il citato luogo di Teognide mi appare più vicino al concetto plotiniano della decisa affermazione della irresponsabilità degli dèi: οὐδέ τις ἡμῖν αἴτιος ... θεῶν. Gli uomini combattono invano contro gli dèi. È un sacrilegio chieder conto di qualcosa agli Immortali. E, infine (e qui il testo mi ha impressionato) il mortale non sfuggirà facilmente ai destini assegnati dagli dèi: οὐκ ἀν ρηιδίως ... προφύγοι. In Teognide abbiamo tutte e due le prospettive: l'umana, la divina. Stolto l'uomo che, pesantemente, accusa il dio. Saggio il dio che sfata facilmente la protesta degli uomini. Non ho mancato di esaminare altre fonti, sian pure doriche ed attiche, per trovare un concetto analogo. Nulla. Certo non vorrei affatto insistere su questa derivazione; e riconosco che non si tratta, comunque, di una conoscenza diretta. Ma non potevano i versi sentenziosi del poeta gnomico esser passati a proverbio? Anche a noi accade di capovolgere i proverbi, di contaminarli l'uno con l'altro, di trasporli o rovesciarli. È nel genio di Plotino questo modo di usare liberamente di ogni fonte. Quanto al resto, ho parimente coscienza che molti tra i testi da me riportati non sono più che *loci paralleli*, semplici coincidenze e non fonti letterarie. Cosciente come sono dei limiti tra filologia (scienza) e letteratura (arte), offro alla discussione una messe di testi, ma credo che si tratti assai raramente di «fonti» in senso stretto: va da sè che Plotino fu esperto di poesia e di letteratura, ma non fu certo un alessandrino. Non fu, soprattutto, un retore. Se Omero fu universalmente imparato a memoria dai fanciulli, non comprendo come si possa dire che anche la conoscenza di Omero venisse a Plotino per l'intermedio di Platone. Perchè negare la conoscenza diretta del poeta sovrano e degli altri poeti a uno che fu, lui stesso, poeta?

M. Theiler: Ich kann nicht Substanzielles zufügen, muss aber doch sagen, dass mich Herr Cilento sehr beeindruckt hat mit dieser Zuweisung. Er hat ja gleich nachher noch eine Theognis-Stelle genannt, die insofern interessant ist, als sie für die Lesart Plotin III 2 [47] 5, 7 von Belang ist: soll man σύμφορα oder

σύμφορα lesen? Beides gibt zunächst einen Sinn; ich glaube, die Parallele von Pater Cilento entscheidet tatsächlich endgültig für σύμφορα, und der Zusammenhang ist doch wohl klar, sodass das Bedenken, ob Theognis als dem Plotin vorschwebend angenommen werden kann, damit dahinfällt. Das ionische ὥγιδίως weist auch metrisch auf ein episches Zitat. Natürlich haben wir viele Epen verloren, auch solche aus dem Kreise des Plotin, von denen wir Proben in der *Vita* haben. Aber φησί deutet auf eine alte autoritative Stelle. Dass diesmal kein Plato-Zitat gegeben wurde, merkten die Hörer an der Form. Also auch in dieser Kleinigkeit möchte Pater Cilento Recht haben. Die Frage ist, ob er auch in der grossen Sache recht hatte; aber davon will ich jetzt nicht sprechen.

M. Schwyzer: Ich glaube, auch im Namen von Pater Henry sprechen zu dürfen, wenn wir als Editoren des Textes Pater Cilento für seine Beiträge die grösste Dankbarkeit bezeugen, und zwar nicht bloss wegen der Stelle II 9, 9, 22, deren Zurückführung auf Theognis mich bis jetzt noch nicht überzeugt hat, sondern auch wegen der vielen andern Stellen, die Pater Cilento erhellt hat. In einem Punkte gestatte ich mir, vom Referenten abzuweichen. Die Vertrautheit Plotins mit dem Texte aller dieser Dichter scheint mir unwahrscheinlich. Sicher hat er das Simonides-Zitat in III 3, 6, 17 aus Plat. *Prot.* 341 e geholt. Aber selbst Homer, den er doch wohl präsent gehabt hatte, bezieht er manchmal aus Platon. So geht ταῦτης τοι γενεᾶς V 1, 7, 27 über Plat. *resp.* 547 a auf Hom. Z 211 und ὅπως δὴ πρῶτον ἔξεπεσε in III 7, 10, 7 über Plat. *resp.* 545 d auf Hom. Π 113 zurück. Eine Stelle aus der Melanippe des Sophokles (Plot. I 6, 4, 11) stammt aus Aristot. *eth. Nic.* E 3, 1129 b 28. Ähnliches gilt auch für die Vorsokratikerfragmente. Obschon wir drei Heraklit-Zitate nur noch aus Plotin gewinnen können, dürfen wir uns doch nicht einen Plotin vorstellen, der noch einen Heraklit-Text in Händen hat. Dass sogar eine Aristophanesstelle von Plotin zitiert wird, nämlich *Vögel* 1576 in II 9, 3, 20, hat Harder, *Gnomon* 24, 1952, 182 entdeckt. Doch auch hier möchte

ich bezweifeln, dass Plotin Aristophanes wirklich gelesen hat. Schwierig ist es manchmal, die Grenze zwischen Zitat und poetischer Diktion zu ziehen. Poetische Floskeln können dem Autor auch einfließen, ohne dass er sich ihrer Herkunft immer bewusst ist.

P. Henry: Seul un poète-né comme le Père Cilento pouvait nous rendre présent Plotin poète. Cette poésie, vous l'avez montré, est liée à son élan métaphysique et vous avez admirablement marqué que c'était, en fin de compte, dans le silence de la contemplation qu'elle débouchait. Je ne connais aucun ouvrage, aucun article qui nous ait révélé cet aspect de Plotin. Vous nous présentez un Plotin plus humain, voué sans doute à la pensée, au *Logos*, mais attentif avant tout à l'inexprimable.

Vous avez parlé de l'*Eros*. Je voudrais signaler un texte qui me surprend, parce qu'il sort des catégories habituelles de Plotin. Dans la conclusion de VI 8 [39], où il décrit l'Un en termes très libres et très humains, il dit de lui *καὶ ἐράσμιον*, ce qui est normal, mais il continue *καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως* (15, 1), ce qui dans le vocabulaire et dans le style de Plotin, si proprement extravagant: l'Un non pas objet d'*ἔρως* mais sujet d'*ἔρως*. Tout le contexte est étonnant, mais ce mot plus encore que le reste.

M. Dodds: I should like to say how much I admired Father Cilento's very sensitive and delicate study of the difference between the Plotinian use of myth and the Platonic; I thought he handled the subject beautifully. And I should like to ask one question, about the derivation of the two views of the «double Heracles» which Plotinus presents at the end of I 1 [53] 12. Father Cilento quoted it, but he did not discuss its origin. Plotinus first says that Homer *appears* to split Heracles into *εἰδώλον* and *αὐτός*, and then offers a different, symbolic interpretation, which seems to be his own—at least I have not come across it anywhere else. The other view is found in an earlier essay, IV 3 [27] 27, and in Plutarch, *de facie* 944f, where Homer's *αὐτός*, is explained as the *νοῦς* and his *εἰδώλον* as the lower soul *οἶνον ἔχνη τινὰ βίου καὶ ὀνείρατα διαφυλάττουσα*. I think the Plo-

tinian passages and the one in Plutarch must have some connection; but a direct borrowing from Plutarch seems improbable. If Heinze was right in holding that the whole of the myth in the *de facie* goes back to Xenocrates, then Xenocrates might well be Plotinus' source also; Heinze's thesis has, however, been doubted in recent years, e.g. by Hamilton (*Cl. Quart.* 28, 24 ff.). Cumont thought that not only is this interpretation Pythagorean but the Homeric passage itself is a Pythagorean interpolation (*Lux Perpetua* 190); but for the last I find his grounds a little weak. I should be glad to know Cilento's opinion.

M. Dörrie: Ich möchte Herrn Padre Cilento meinen herzlichen Dank für diese wirklich reichhaltige Untersuchung aussprechen! Nun möchte ich aber versuchen, von folgendem Gesichtspunkt eine Variation beizutragen, die vielleicht fruchtbar werden kann: wir müssen uns dessen bewusst sein, dass die Dichtung, die Plotin vorlag, für ihn scharf in zwei Gruppen zu scheiden war. Die eine, von der er überzeugt sein musste, dass ein für alle Zeiten gültiger Wahrheitsgehalt in ihr enthalten ist, und die andere, die nicht vom unvergänglichen Logos erfüllt ist, und die darum mehr und mehr in Vergessenheit versinkt. Der ersten Gruppe ist auf jeden Fall Homer und die orphischen Gedichte zuzurechnen. Von den *Orphika* war man überzeugt, sie seien ebenso alt oder womöglich noch älter als Homer; so gelangten auch diese Gedichte zu jener Hochschätzung, die man allem Uralten zubilligte. Später sind dann die λόγια in gleicher Weise gewertet worden. Nun wird man bei der Auswertung dessen, was Plotin der alten Literatur entnahm, ein gutes Stück weiterkommen, wenn man sich diese Frage vorlegt:

Wo stand Plotin vor der Notwendigkeit, sein eigenes Denken mit dem Logos, der aus den uralten Schriften spricht, in Einklang zu bringen? Und wo bringt er literarische Anspielungen als gelegentliche Illustrationen oder Beispiele an, ohne zugleich die Autorität des unabänderlichen Logos in die Waagschale zu werfen? — Das Letztere gilt gewiss für alle die zahlreichen Übereinstimmungen, die Padre Cilento mit Theognis, den Tra-

gikern usw. nachweist — kurz mit allen Dichtungen, die nicht im eben skizzierten Sinn als archaisch und zugleich kanonisch galten.

Von diesem allgemeineren Gedanken aus möchte ich auf ein an sich winziges Detail hinlenken: das ist die Stelle, die Padre Cilento aus dem Sophokles notiert, OC 1381/82

... εἴπερ ἔστιν ἡ παλαιφατος
Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.

Diese Verse hat Padre Cilento vollkommen richtig mit Plotin V 8 [31] 4 in Beziehung gesetzt; freilich muss man dort den weiteren Zusammenhang, etwa Zz. 35-45 hinzunehmen. Der unzweifelhafte Anklang, der hier besteht, darf nun aber nicht einfach notiert werden, ohne dass man sich klar macht, dass für den Platoniker das Verständnis notwendig von Platons *Nomoi* IV 716 A her begründet wurde: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν δύντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός ... Das ist eine jener Kern-Stellen, die ein Platoniker stets gegenwärtig hat; und wer die genannte Plotin-Stelle, V 8, 4, 36 ff. liest, merkt bald, dass Plotin mehr und mehr auf jene Stelle aus den *Nomoi* hinlenkt. Das, was er sagen will, wird durch die *Nomoi*-Stelle recht exakt ausgedrückt. Überraschenderweise weist Plotin dann aber nicht auf Platon, sondern auf Sophokles; das ist festgenagelt durch die Übereinstimmung von ξύνεδρος bei Sophokles und πάρεδρος bei Plotin.

Beabsichtigt ist dabei gewiss nichts weiter als eine Illustration; es ist die Rede davon, dass die αὐτοεπιστήμη durch ihr συμπροφαίνεσθαι, ihr Gleichzeitig-Erscheinen zur πάρεδρος, zur Besitzerin des νοῦς wird. Zehn Zeilen vorher war das unüberhörbar in den *Nomoi* verankert worden. Dort fiel das Wort συνέπεσθαι, womit die Verbindung zwischen Sophokles und Platon geknüpft wird. Dann folgte die nicht zu überhörende Übereinstimmung des Ausdrückes ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος mit dem sophokleischen παλαιφατος.

Kurz, entweder von Plotin selbst, oder (was wahrscheinlicher ist) schon vor ihm ist diese Nomoi-Stelle mit den Versen aus Sophokles harmonisiert worden; dabei überhörte man, dass die beiden Stellen ja garnicht ganz übereinstimmen, sondern wertete alles gleich Klingende aus, um — wieder einmal — bestätigt zu finden, dass der Logos stets sich selbst gleich sei.

Zugleich fand hier Plotin (oder sein Vorgänger) in den Sophokles-Versen ein Bindeglied zwischen Platons Wortlaut in den *Nomoi* und einer Vorstellung, die schon Xenokrates in Worte gekleidet hatte: nach ihm ist Δίκη (die Sophokles als Besitzerin des Zeus rühmt) das zweite Prinzip neben Zeus als dem ersten (Xenokrates, fragm. 2; vgl. P. Boyancé, « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des études anciennes*, 50 (1948) 218-231), — und natürlich kann das zweite Prinzip immer nur κατὰ μίμησιν, in der *Imitatio* zum ersten Prinzip stehen. Es hat sich hierüber wohl eine eingehende Diskussion entfacht, sodass ein Belesener die Sophokles-Stelle zur Erklärung mit herbeizog. — Ich möchte nur davor warnen, die Sophokles-Stelle so, als wäre sie unmittelbar von Plotin gelesen oder herangezogen worden anzusehen, man muss zum Verständnis dazwischen noch *Nomoi* IV 716 einschalten.

M. Dodds: This business about Δίκη ξύνεδρος or πάρεδρος appears also, does it not, in other texts of the fourth century? I seem to remember the speech which is not by Demosthenes against Aristogeiton mentioned also this relationship of Δίκη and Zeus (*Dem.* 25, 11). «Orpheus» is there cited as authority for it; but whether we should call it «Orphic» or not, it is surely in any case a commonplace of the period.

M. Dörrie: Ja «commonplace» gewiss, denn die Übereinstimmung besteht schon zwischen Platon und Sophokles; sicher also schon ein Gemeinplatz schon im ausgehenden vierten Jahrhundert wie Demosthenes bezeugt. Haben wir in einer orphischen Schrift eine Parallel?

M. Dodds: I believe we have *Hymn. Orph.* 62, 1 ss.

P. Henry: Vous nous avez invité à nous exprimer sur un point central de votre exposé: l'utilité de rechercher les sources.

Si je ne me trompe, vous partagez l'idée de M. Harder que la recherche des sources est presque un mythe et que l'entreprise n'est pas sans danger. Je ne sais si, pour la défense même de nos *Entretiens*, je ne dois pas signaler que cette recherche philologique a fait apparaître, dans votre exposé encore, l'extraordinaire originalité de Plotin. C'est par contraste que l'étude de ses sources nous fait reconnaître le génie propre d'un auteur. La même chose peut se dire des successeurs de Plotin, un Augustin par exemple, par rapport à Plotin lui-même. Ce n'est pas la première fois que la recherche des sources d'un auteur est considérée comme l'abaissant. Je crois au contraire que, presque chaque fois, le caractère spécifique de cet auteur apparaît plus nettement. L'erreur serait de croire qu'il n'est que la somme de ses sources, parce que par là-même nous le réduisons à néant, comme vous l'avez dit dans une formule heureuse. De sorte que, sur ce point, je me sens tout à fait d'accord avec M. Harder et avec le Père Cilento.

M. Harder: Wenn ich alle diese Stellen betrachte, die Pater Cilento uns zusammengestellt hat, so komme ich zum Eindruck, dass Plotin doch eine sehr lebendige Beziehung zur griechischen Poesie hatte. Wenn man mit Mark Aurel vergleichen wollte, mit dem einzigen, mit dem man ihn hier vergleichen könnte, so wäre doch gewiss festzustellen, dass eine derartige Fülle von Poesie dort nicht entfernt anzutreffen ist. Aber da wir das Glück haben, einen Kenner Mark Aurels unter uns zu haben, möchte ich mir gestatten, Herrn Theiler darüber zu befragen.

M. Theiler: Das ist sicher nicht der Fall, denn er hat nachweislich seine poetischen Zitate aus Sammlungen übernommen, hat ihnen gewiss gelegentlich einen spiritualisierten Sinn gegeben. Pater Cilento hat trefflich herausgestellt, wie die Worte bei Plotin einen neuen Klang bekommen in einem ethischen oder überethischen Zusammenhang. Wundervoll hat er dargestellt die Sehnsucht, das Heimweh, das Gefühl des Unendlichen und doch eben dann das schliessliche Zentrieren in einen innern Punkt. Selbst also *Platonopolis* hat er als einen Mythus der Seele aufgefasst. Etwas übertrieben könnte man sagen: er hat den Mythus des

Plotin uns dargelegt; aber es ist berechtigt einmal diesen mythischen Plotin mitzubetrachten, wo unsere *Entretiens* bis jetzt mehr die andere Seite, wie er sich als Philosoph der Kaiserzeit an eine grosse Tradition angeschlossen hat, hervorgehoben haben. Ob die letzte Wahrheit vielleicht in der Mitte liegt, kann man sich fragen. Aber es wäre schade, den grossartigen Eindruck, den Pater Cilento erweckt hat, durch den Schein einer Zweifelsfrage zu verdunkeln.

M. Armstrong: I should like to associate myself with what Mr. Theiler has just said. I think he has, perhaps come nearer than any of us to expressing what is really valuable in Father Cilento's paper, that in it which perhaps did not bulk very large in the discussion because it is not something one can easily discuss, but to which we shall return all of us again and again in the years to come when we are studying Plotinus. I would like perhaps to add this: that though I understand and sympathize with Father Cilento's reasons for omitting what he calls admirably with Bréhier the dynamic images, in a way I regret this because it is in them that the personal poetry of Plotinus, to me, reaches its highest expression. If I had to produce evidence to any sceptical hearer or reader that Plotinus was in his way a poet and a great one, it is I think, to the great dynamic images that I should direct him, the image of the dancer, or the image of body in soul like the net in the sea, which has always seemed to me one of most amazing imaginative achievements.

P. Cilento: Per me *Platonopolis* ha un valore puramente simbolico. È nient'altro che un simbolo, come la «città» di Sant'Agostino. Porfirio (*Vita Plot.* 12, 1-12) dice: «molti cortigiani per invidia o per qualch'altro motivo impedirono l'esecuzione del progetto». Pensate voi che si trattasse di un progetto veramente concreto e reale?

M. Harder: Ciò ch' è chiaro per un uomo intellettuale, non va bene spesso per i cortigiani. Credo che la cosa ha molto valore storico; ma mi pare che l'imperatore abbia detto di no.

P. Cilento: Per me, Plotino non aspettava questo consenso.

M. Harder: Ein Anzeichen dafür, dass der Plan konkrete Gestalt gewann, erblicke ich in der Ablehnung durch den Kaiser! Es war ja nicht nur so, dass da ein Zirkel Platon treiben — und etwa in symbolischer Form sich eine *politeia* nennen wollte — das brauchte der Kaiser nicht abzulehnen. Die Schenkung von etwas Land war etwas ganz Alltägliches für jene Zeit. Wenn Plotin darum bat, etwas Land zu bekommen, so war das eine Kleinigkeit, gesehen von den Verwaltungspraktiken des kaiserlichen Hofes aus. Deswegen stehen hinter der Tatsache der Ablehnung Bedenken ernsterer Art. Ich komme immer wieder darauf zurück: es war ein Kreis von Senatoren, der Plotin durchgesteuert hat durch diese irdische Welt — und es wird dieser Kreis von Senatoren gewesen sein, die auch dies Unternehmen — die Platono-polis — äusserlich und organisatorisch stützen wollten. Und als erklärter Feind des Senats gab Gallien seine Zustimmung dazu nicht. Porphyrios spricht aus, dass sie dort den Acker bebauen wollten — wenn Wilamowitz das so versteht, man wollte dort eine *villeggiatura* einrichten, so ist das, gemessen an dem Ausdruck im Griechischen, zu wenig. Man müsste es sich vorstellen als ein heidnisches Kloster mit angeschlossener Landwirtschaft — und einen solchen Stützpunkt wollte der Kaiser den Senatoren, denen er misstraute, gewiss nicht zugestehen.

P. Henry: Il serait intéressant de relire un chapitre sur l'ἀναχωρεῖν du Père Festugière dans son livre sur la religion personnelle chez les Grecs (*Personal Religion among the Greeks*, Sather Lectures, 1952, Berkeley, 1954, p. 59 sqq.). Il montre qu'à partir de l'époque impériale, en dehors aussi des cercles stoïciens, un lien étroit est perçu entre le fait de se retirer de la vie publique et le fait de se retirer spirituellement à l'intérieur de l'âme. Se retirer de la vie politique c'est en même temps la condition d'un recueillement intérieur. M. Harder parlait de monastères païens. Dans un rapport sur les récents *Travaux néoplatoniciens* au Congrès Budé de Tours et de Poitiers de 1953 (voir *Actes du Congrès*, 1954, p. 240) M. Courcelle signalait que les communautés de philosophes néoplatoniciens pouvaient avoir

préparé le succès, à Rome, de communautés monastiques chrétiennes. Ce sont deux éclairages sur cette question de « monastères païens ».

M. Hadot: Il peut être intéressant de rappeler que M. Theiler avait dit dans sa conférence que tout l'aspect politique de Platon est absent des *Ennéades*.

P. Henry: Oui, mais fonder *Platonopolis*, ce serait se retirer de la vie politique dans des conditions idéales, monastiques, comme dit M. Harder. Il n'y a pas contradiction, au contraire.

P. Cilento: Al ringraziamento che devo per tutti i contributi farò seguire, ora, alcune osservazioni. Non potevo discutere i passi citati senza risparmio e perciò sono grato al Signor Dodds per la indicazione del passo plutarcheo (*De facie* 944 f) che serve a illuminare i passi plotiniani su la figura duale di Heracles e plurale di ogni uomo che viene al mondo (I 1, 12; IV 3, 27 e 32; VI 4, 16). È il problema della verace essenza dell'uomo. Il vero « io » è l'anima, per Plutarco come per Plotino. Noi dobbiamo, a questa preziosa segnalazione del Dodds, la probabile fonte di un altro luogo plotiniano (I 1, 1) che di solito si fa risalire solo ad Aristotele (*De anima*, I, 4, 408 a). Ma qui anche Plutarco, che io consulto nella recentissima edizione curata da Cherniss ed Hembold, esprime lo stesso concetto di Plotino (*Plutarch's Moralia* XII, Loeb, 406/1957): αὐτός τε γάρ ἐκαστος ἡμῶν οὐθυμός ἔστιν οὐδὲ φόβος οὐδὲ ἐπιθυμία. Questo testo, come Cherniss nota, somiglia all'inizio delle *Enneadi*. È grave oggetto di meditazione teologica l'espressione plotiniana su l'Uno, che P. Henry così acutamente richiama: καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως (VI, 8, 15, 1). Siam pur sempre all'amore greco, di se stesso, non all'agape, cristiana, dell'altro. Nel capitolo seguente l'oggetto dell'amore è più chiamare accentuato οὗτον ἐαυτὸν ἀγαπήσας. Oltre a questo, il P. Henry ha toccato il cuore dell'argomento e, per così dire, la ragione stessa del nostro convegno, con le sue riflessioni sul « limite delle fonti »: « L'erreur serait de déclarer qu'un auteur est équivalent à ses sources. » Sono pienamente d'accordo con lui. Il mio dubbio, se mai, era

teorico: e questi stessi *Entretiens* lo dissolvono interamente. Se ho richiamato a fonte della immagine della «rete nel mare» (IV 3, 9) — che, d'accordo con il Signor Armstrong, trovo intensamente poetica — una espressione euripidea (*Pap. Oxyr.* VI, p. LVII, v. *Suppl. Eur.* V, Arnim, p. 59), io ho creduto solo di mostrare attraverso le espressioni parallele e indipendenti del poeta e del filosofo, che la concezione plotiniana dell'anima che tiene il mondo alto nelle sue braccia aveva un precorriamento poetico, in virtù di quella plotiniana unità delle anime che Gœthe chiamerà affinità elettive. Null'altro. A completare la mia concezione del mito plotiniano vorrei accennare a *Platonopolis* (*Vita*, 12). Non sembri paradossale ch'io ne neghi la consistenza storica e ne faccia una figurazione mitica checché ne dica Porfirio. Anche qui c'è, dietro, Platone. Della città platonica Jaeger fa, in definitiva, un mito: mito che adombra una riforma morale. La riforma politica sarebbe venuta, se mai, dopo, cioè in una nuova società capace d'innalzarsi a quell'idea, in una società di cittadini filosofi. A me sembra che lo spirito della *Politeia* sia in questo testo: Capisco, disse; tu vuoi accennare alla città che esiste solo nei nostri discorsi; giacché credo che non esista in nessun luogo del mondo. Ma ne esiste forse un esemplare nel cielo, per chi voglia contemplarla e governarsi in conformità di esso. Del resto poco importa se la nostra città esiste o esisterà dove che sia; certo è di questa soltanto, e non di nessun'altra, che egli si occuperà (*Resp.* 592 a b; cf. *La città platonica* di Giovanni Pugliese Carratelli in «La parola del passato» I, 1946, pp. 6-21).

VII

RICHARD HARDER
Quelle oder Tradition?

QUELLE ODER TRADITION ?¹

UNSERE Zusammenkunft ist den Quellen Plotins gewidmet. Ich muss gestehen, dass ich gegenüber diesem Begriff « Quelle » eine gewisse Scheu empfinde. Quelle ist eine Metapher aus der Naturwelt. Sollte die Altertumswissenschaft einmal anfangen, über ihre eigenen Begriffe nachzudenken, so müssten wohl solche Metaphern überprüft werden, sowohl die biologischen wie Stammbaum und Entwicklung als auch die physikalischen wie Ursache und Wirkung. Wenn wir von der Quelle eines Autors sprechen, so meinen wir doch offenbar, dass bei ihm etwas als ein Eigenes auftritt, was sich bei näherer Betrachtung als ein Fremdes erweist. Wir sagen dann etwa, der Autor A habe aus der Quelle B « geschöpft ». Vielleicht, um aus dieser Quelle zu trinken ? Das ist eine sehr handfeste physikalische Metapher. Der Erkenntnis des Sachverhaltes sind solche Metaphern nicht förderlich. Dass ein Fremdes als ein Eigenes auftritt, ist etwas Problematisches, eine ungemein komplexe geistige Beziehung, die mit Bildern wie « Schöpfen aus einer Quelle », « Einwirkung einer Ursache » nicht aufgehellt wird. Das Gleiche gilt für eine andere sachfremde Begriffswelt, die des Rechtes. Wenn wir sagen, der Autor A habe sich den gedanklichen Besitz der Quelle B « angeeignet », so bringen wir die Vorstellung einer Verletzung eines ursprünglichen geistigen Besitzrechtes hinein. In jedem Falle ist der Autor A der Nachgeordnete. Das Wasser der Quelle ist lauter; wer aus ihr schöpft, trübt sie. Und wer sich ein Besitzrecht aneignet, handelt auch nicht lauter.

¹ Dieses Einleitungskapitel zu Harders Vortrag über « Das Ganze vor und bei Plotin » konnte H.-R. Schwyzer aus Harders Entwürfen und aus Notizen Pater Henrys noch rekonstruieren. Die Interpretation der Schrift VI 4-5, die den Vortrag abschloss, konnte leider nicht mehr zurückgewonnen werden.

Das Ausgangsphänomen, dass ein Fremdes als Eigenes auftritt, zu erfassen, sind offenbar die genannten physikalischen und rechtlichen Vorstellungen ungeeignet. Diese begriffliche Unangemessenheit ist der erste Grund für meine Scheu, mich dieses Begriffes der Quelle als eines philologischen Arbeitsinstrumentes zu bedienen. Der zweite Grund dafür liegt in der Erfahrung. Jeder von uns hat diese Erfahrung auch gemacht. Ich greife hier ein einziges Beispiel heraus, den Philosophen Cicero. Der Philosoph Cicero war noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine europäische Grösse; er galt als Kenner der Philosophie, als grosser Schriftsteller und als grosser Römer. Dann fiel er in die Hände der Quellenforscher, und zurück blieb nur ein Schlachtfeld, zerstört wie je ein Ort erbitterten Kampfes. Und zudem war der Kampf sieglos: denn wo sind hier die Siege, wo gibt es eine erhärtete Feststellung, wo eine allgemein zugestandene Zuweisung, selbst wenn wir der ciceronischen Quellenforschung auf ihr eigenes Feld folgen? Ich weiss wirklich nicht, ob es eine glückliche Stunde für die Plotinforschung wäre, wenn sich nach Abgrasung der ciceronischen Weiden ein Schwarm von Quellenforschern auf die noch grünen Gefilde Plotins begäbe.

Dabei möchte ich garnicht leugnen, dass man auch bei Plotin Quellenkritik treiben kann; ich kann dies schon darum nicht leugnen, weil ich selber auch eine Anzahl solcher Quellen aufgewiesen habe; in den ersten 21 Schriften sind es etwa 10 Stellen. Aber die Fälle, in denen bei Plotin die Feststellung von Quellen gelingt, sind vereinzelt. Und das Problem ist damit nicht gelöst; es ist damit erst gestellt. Warum hat der Autor zu einem fremden Stoff gegriffen? Wie hat er ihn adaptiert und demnach transformiert? Das sind Fragen, die leicht vergessen werden vor dem Triumphgefühl, das einem der Nachweis einer Quelle bringt.

Nach der Natur der Sache und auch nach der Lage der Überlieferung ist das Fremde, das sich Plotin zu eigen macht,

ist also die «Quelle» zumeist stoisch. Wer nun stoische Quellen bei Plotin aufdeckt, wird versuchen, ihn auch stoisch umzuinterpretieren. Man macht sich wohl nicht genügend klar, was damit geschieht, wie man sich überhaupt kein zutreffendes Bild von der geschichtlichen Bedeutung der stoischen Philosophie macht. Die ganze Religionswissenschaft und Naturgeschichte lebt ja von den kläglichen Abfällen dieser Philosophie. Ich möchte sagen, die Stoa sei die propagandistisch vergröbernde späte Spielform der klassischen griechischen Philosophie, und gerade mit diesem ihrem Depravationscharakter hängt es zusammen, dass diese Schule bis in die Neuzeit so grossen Erfolg hatte und noch hat. Sie kommt eben gewissen allezeit menschlichen und allezeit recht simplen Seelenbedürfnissen entgegen. Eine Stoisierung Plotins wäre eine Modernisierung, vor der man sich hüten muss. Ich will versuchen, dies am Beispiel des Dynamis-Begriffes aufzuzeigen. Für Plotin gilt, dass, je weiter wir hinaufsteigen, die Dynamis desto konzentrierter wird. Im Vergleich mit der Kraft des Einen ist alles andere nichts. Für die Stoiker dagegen und wiederum für uns Moderne ist die Dynamis in der Welt ausgebreitet. Das die obere Welt kräftiger ist als unsere hiesige Welt, ist ein Gedanke, den der moderne Mensch einfach nicht mehr denken kann, und für den Stoiker wäre dieser Gedanke auch nicht möglich. Wenn wir aber hinter der plotinischen Dynamis die stoische sehen, haben wir Plotin schon verfälscht. Quellenforschung ist also hier ein Eingriff in eine uns unverständlich gewordene Welt.

Wer den Begriff der Quelle und die mit ihm verbundenen Vorstellungen grundsätzlich kritisiert, hat die Pflicht anzugeben, welche Begriffe und Vorstellungen denn angemessener und für die Aufhellung des in Frage stehenden Phänomens geeigneter sein können. Wir wollen erneut feststellen: es handelt sich um ein Fremdes, das als Eigenes auftritt. Nun gibt es eine geistige Fähigkeit des Menschen, deren Eigen-

tümlichkeit gerade darin besteht, ein Fremdes zu einem Eigenen zu machen. Ich meine die Fähigkeit des Lernens. Statt zu sagen, der Autor A habe aus der Quelle B geschöpft, möchte ich lieber sagen, A habe von B gelernt. Dieser Begriff hat den Vorzug, weder ein physikalischer noch ein juristischer noch überhaupt ein sachfremder Begriff zu sein; der Begriff ist vielmehr anthropologisch. Zum Menschen gehört die Fähigkeit des Lernens; nur, indem er lernt, ist der Mensch Mensch.

Um zu Plotin zurückzukehren, so tritt das Problem des Fremden, das ein Eigenes wird, besonders in seiner Beziehung zu Plato auf. Wenn ich aber sage, Plato sei die wichtigste Quelle, aus der Plotin geschöpft hat, so springt das Unangemessene einer solchen Behauptung sofort in die Augen. Sage ich dagegen, er habe von Plato am meisten gelernt, so sage ich Angemessenes aus, ja ich darf es sogar wagen zu sagen Plotins Philosophie sei eine Art ständigen Lernens von Plato. Aber auch von andern hat er gelernt; sein ganzes Philosophieren ist ein Lernen von den Alten. Und diese Alten sind wiederum keine beliebige Aufeinanderfolge einzelner Philosopheme; auch sie haben voneinander gelernt. Das Lernen und Weitertragen, das Aufnehmen und Weiterdenken von Generation zu Generation gehört in die Vorstellung, die wir mit dem Ausdruck «Tradition» verbinden. Diese *traditio*, eben das Weitergeben von Gedanken, darf von uns nicht unterschätzt werden. Es ist ungeheuer viel, was die griechischen Denker voneinander gelernt haben, mehr als wir heute noch sehen können, und ungeheuer viel, was sie weitergegeben haben. Ich glaube, dass Plotin Heraclitus, Parmenides und Empedokles noch gelesen hat. Kurz, ich möchte wegen der Grösse und Bedeutung der Tradition vorschlagen, die quellenkritische Betrachtung durch eine traditionsgeschichtliche zu ergänzen. Oder, wenn ich schon ein Bild durch ein anderes ersetzen soll, so möchte ich an Stelle des physikalischen der Quelle ein Bild aus der griechi-

schen Kunst setzen: Auf den Metopen des Zeustempels in Olympia steht neben Herakles, dem πρωτικός, Athene als παραστάτις. Sie hilft dem Helden, ohne selbst zu arbeiten, ganz leicht mit der Hand; in ihn strömt die göttliche Kraft, ohne die er seine Arbeit nicht bewältigen könnte.

Was Tradition ist, möchte ich an einem Stück Plotin beleuchten. Es geht mir dabei nicht um unumstössliche Behauptungen, sondern um einen Zusammenhang. Wie ein Denker die Gedanken eines andern weiter oder zu Ende denkt, was hier bei Plotin geschieht, scheint mir bisher noch völlig ungeklärt. Es handelt sich um den Begriff der Ganzheit, der heutzutage Modesache geworden ist, für die griechische Tradition aber grundlegend ist. Bei Xenophanes (fr. B 24) wird die Gottheit in dem berühmten Vers geschildert: οὐλος δρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει «er sieht als Ganzer, er nimmt wahr (so soll man übersetzen) als Ganzer, er hört als Ganzer». Er hat also keine Wahrnehmungsorgane, aber eine höhere, ja vielleicht die wirkliche, die eigentliche Wahrnehmung. Auch bei Plato heisst es vom Kosmos im Timaios 33c: ὅμμάτων ἐπεδεῖτο οὐδέν. Eine wirkliche Wahrnehmung ist also nur durch die Ganzheit des Wahrnehmenden möglich. Das wussten die klassischen Philosophen, auch Aristoteles wusste es noch, weniger in Περὶ ψυχῆς als in der Schrift Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν. Dort heisst es in cap. 7, 449a 8: ἀνάγκη ἄρα ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, φὸς ἀπαντά αἰσθάνεται. Was aber antwortet die Stoa auf die Frage: was geschieht, wenn eine Verletzung des linken Fusses, z. B. durch einen Wespenstich, mit der rechten Hand abgewehrt wird? Das geschieht durch διάδοσις, sagt die Stoa; ein Glied gibt die Empfindung dem andern weiter, bis sie vom linken Fuss über das ἡγεμονικόν in die rechte Hand gekommen ist. Plotin polemisiert dagegen verschiedentlich, besonders IV 7 [2] 7, 7 oder IV 2 [4] 2, 13. Seine eigene Lösung trägt er in der grossen Schrift über die Seele IV 3-4 [27-28] vor, besonders

in IV 4, 31. Sie heisst: die Wahrnehmung ist nicht lokalisierbar, und ebensowenig ist der Träger der Wahrnehmung, die Seele, lokalisierbar. Ich bin überzeugt, dass Plotins Antwort auch heute noch richtig ist.

In der Bahn eines Xenophanes und eines Plotin steht auch Augustin in seiner Schrift *De immortalitate animae*. Er schliesst sich dort an Plotins Lehre von den ἀντιλήψεις an, die dieser in VI 4-5 [22-23] entwickelt. Augustin hat diese Schrift gewiss gelesen, ja mit einer Genauigkeit zitiert, die wir sonst bei ihm nicht antreffen. Die Frage, ob er dabei den Plotintext selbst vor Augen gehabt hat, oder ob er ihm durch Porphyrios vermittelt wurde, möchte ich dabei offen lassen. Was die Form angeht, ist *De immortalitate animae* ein Entwurf des letzten nicht veröffentlichten Buches der Soliloquia. Hinweise dafür sind das Fehlen der Dialogform und die Bezeichnung dieser Schrift als *commonitorium*, d. h. als ὑπόμνημα, auf Deutsch etwa «Rohentwurf». Von der Seele heisst es dort (*De immort. animae* XVI 25 = Patrolog. Lat. 32, 1034): *tota simul adest*, das ist: πάνταχοῦ τῷ πάντῃ πάρεστιν VI 4, 1, 1 oder δὲ λον πάνταχοῦ παρεῖναι VI 4, 4, 12 oder δὲ λη πάνταχοῦ VI 4, 4, 33¹.

[Der Referent interpretierte hierauf verschiedene Kapitel der Schrift VI 4-5 [22-23], wobei er darauf hinwies, dass vom Einen hier kaum die Rede ist, und dies, obschon die Schrift der Periode der Reifezeit angehört. Auch fehlt die Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen völlig. Das Hauptthema ist vielmehr eine Lehre der Ganzheit in der obern Welt, die mit der Ganzheit in dieser unserer sinnlichen Welt in Beziehung gesetzt wird.]

¹ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, 1934, p. 75, vergleicht die Augustinstelle mit Plot. IV 2 [4] 1, 47-50.

DISCUSSION

M. Schwyzer: Herr Harder hat einst ein Büchlein mit dem Titel *Eigenart der Griechen* geschrieben (Freiburg im Br. 1949). Heute haben wir etwas von der Eigenart Herrn Harders gespürt. Ich hätte nicht übel Lust, ihn mit Lynkeus zu vergleichen, von dem Plotin V 8, 4, 25, sich auf alte Sage berufend, sagt, er sehe sogar ins Innere der Erde. Auf Lynkeus hat freilich Pater Cilento Anspruch, weil er ihn scherhaft zum Eponymos der *Accademia dei Lincei* gemacht hat, deren Mitglied er ist (*Rendiconti della Classe di Scienze morali*, Serie 8, vol. 5, 506-10). Aber ihn möchte ich nicht mit Lynkeus vergleichen, denn er blickt nicht ins Innere der Erde, sondern hinauf in die jenseitige Welt. Bei Herrn Harder aber hatte ich zeitweise das Gefühl, er sehe Gespenster aus der Tiefe. Gewiss ist «Quelle» ein mythologischer Begriff, aber «Tradition» ist dies auch. Schliesslich besteht die Sprache aus Symbolen, und nur in Symbolen können wir uns verständigen. «Quelle» scheint mir darum kein unerlaubter Begriff zu sein; nur muss man sich verständigen, was man damit meint. Glücklicher war ich über den aus der bildenden Kunst herangezogenen Vergleich. Wie Athene als $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\acute{a}\tau\acute{\iota}\varsigma$ ihre ganze Kraft in den Helden Herakles hineinströmen lässt, und dies nur mit einer leichten Handbewegung, hat der Künstler meisterhaft dargestellt. Wie Athene auf den Metopen des Zeustempels von Olympia, so verleiht auf dem Giebel des gleichen Tempels Apollon den bedrängten Lapithen den Sieg über die Zentauren, die das Gastrecht verletzt haben. Hier wird nicht bloss rohe Körperkraft, hier werden geistige Kräfte übertragen durch blosses Dabeistehen. Und so können wir uns tatsächlich Plotin als Helden vorstellen, neben dem seine Lehrer stehen, die ihre Kraft in ihn strömen lassen.

Die Interpretation der Schrift VI 4-5 warf viele Probleme auf. In der Tat ist es auffallend, dass die Hypostasenlehre nicht erwähnt wird. Ebenso merkwürdig erscheint mir, dass der

κόσμος αἰσθητός und der *κόσμος νοητός* häufig gar nicht aus-einandergehalten werden. Dass das Eine in dieser Schrift gänzlich fehle, erscheint mir dagegen als fraglich; mindestens ist in VI 5, 1, 16 von der ὅρεξις τοῦ ἀγαθοῦ die Rede, wenn man schon das οὐ auf Zeile 13 nicht auf das absolute Eine beziehen will. Aber ich möchte hier nicht in Einzelheiten eingehen, sondern bloss die Diskussion über diesen beziehungsreichen Vortrag eröffnen.

P. Henry: Dans votre méditation réflexive, presque philosophique, sur les méthodes même de la philologie, vous avez posé un problème qui met en question non pas le détail, mais le tout — *das Ganze* — de nos méthodes. Devant cette alternative, « sources » ou « tradition », je voudrais choisir « le tout », c'est-à-dire et les sources et la tradition. Je crois qu'il s'agit moins ici, comme vous l'avez dit d'ailleurs, de *ersetzen* que de *ergänzen*, moins de substitution que de complément. L'avantage de votre méthode, illustrée par un exemple de tradition, qui va de Xénophane à Augustin, est de ne pas se soucier de savoir si c'est d'un Plotin latin ou d'un Porphyre latin ou encore des originaux grecs qu'un Augustin s'est inspiré, parce qu'une fois qu'il s'agit de tradition cette question devient secondaire, par rapport à la question essentielle des thèmes. Je ne suis pas aussi sûr que vous que les sources d'un auteur soient nécessairement des éléments « étrangers ». Elles peuvent être reprises par lui comme des éléments qui lui paraissent connaturels, qui sont dans la ligne de sa propre pensée. En ce sens, chez Plotin, la grande et unique source, c'est Platon. S'il y a des transpositions, des infléchissements, il y a aussi des constantes. Les sources peuvent être ainsi le fil conducteur principal d'une tradition.

L'avantage que je vois dans la recherche des sources, c'est que nous substituons, parfois sans doute avec une confiance excessive, à un critère subjectif, tiré du chercheur, un critère objectif, tiré des textes et des thèmes. Ce n'est là pour notre recherche et notre réflexion qu'un point de départ, non un point d'arrivée, mais notre effort critique vise à établir des points de comparaison solides et précis. L'*apparatus fontium* de notre com-

mune édition peut paraître réduit à l'excès, mais c'est délibérément, par souci de ne présenter comme « source » que ce qui est certain et précis, ce à quoi Plotin fait allusion ou ce qu'il cite. Cet appareil, qui ne saurait être exhaustif, doit servir à une recherche ultérieure. Il peut aider à promouvoir une méditation, à la manière de Plotin, sur les thèmes de la *philosophia perennis*.

J'ai été très intéressé par la manière dont vous avez rapproché la conception de la « totalité du monde» chez les stoïciens et une conception de la « totalité du monde» chez nos contemporains; vous avez signalé que cette conjonction de points de vue, à des siècles de distance, surtout si l'on veut voir dans le stoïcisme une source importante des *Ennéades*, risquait de fausser l'interprétation de Plotin. Dans ce contexte, vos remarques sur la δύναμις me paraissent pertinentes et pénétrantes. Alors que pour les stoïciens — et, sans doute, pour bon nombre de nos contemporains, par suite du développement des sciences biologiques et naturelles — la δύναμις est conçue comme diffuse et répandue dans le monde matériel, pour Plotin, au contraire, elle est concentrée dans l'unité la plus absolue et la plus transcendante qui soit, l'Un. L'opposition des *Weltanschauungen* est radicale, je suis là tout-à-fait d'accord avec vous.

Sur un dernier point, je suis plus hésitant. Vos réserves sur la notion de « sources» viennent en partie, dites-vous, du fait que vous avez peine à accepter comme valable, pour éclairer la pensée d'un philosophe tel que Plotin, un « mythe» apparenté si étroitement aux sciences de la nature et vous lui préférez une métaphore, celle de « tradition», tirée du domaine plus spécifiquement humain. Il est très vrai que les Grecs, surtout à l'époque de Plotin, ont pris appui sur une tradition philosophique. Mais ne peut-on dire aussi — c'est une question — que la philosophie grecque, dans son ensemble, est avant tout un essai d'interpréter la nature? C'est très clair chez les présocratiques. Même après la découverte du « sujet humain» par Socrate; c'est encore sensible chez Platon, bien que chez lui, la complexité augmente et les problèmes, celui du mal par exemple, tendent à se développer

sur plusieurs plans à la fois, celui de l'homme, celui de la cité, celui de l'univers. Quand la πόλις eut cessé d'être ou d'intéresser, l'homme se replaça dans « le tout » de l'univers, comme le faisait le stoïcien. Le stoïcisme me paraît avoir retrouvé en un certain sens et sous cet aspect la *Problematik* originelle de la philosophie grecque. C'est donc dans la philosophie grecque elle-même que je trouverais une justification de la métaphore « naturelle » des « sources ».

M. Theiler: Man weiss, wenn Herr Harder etwas bemerkt, dann ist es immer originell und geht von den gewohnten Wegen ab. So hat er auch prinzipiell den gewohnten Weg der Quellenforschung angegriffen. Ich selber brauche das Wort Quelle nicht, nicht aus metaphysischem Bedenken, sondern weil die Durchführung des Quellenbildes sprachliche Schwierigkeiten mit sich bringt. Vielleicht bin ich da noch etwas primitiver als Herr Harder; das war schon immer so. Wilamowitz sagte einmal, wenn man von Methode spreche, dann traue er dem Frieden gleich nicht. So mag es gegenüber den Problemen, vor denen wir stehen, relativ gleichgültig sein, welche der mythologischen Ausdrucksweisen man verwendet. Die Hauptsache ist das Mitarbeiten an der Sache. Nun, da gab es eine Menge interessanter Streiflichter, aber wir würden unsere Zeit unendlich überschreiten, wenn wir darauf eingehen wollten, etwa auf die etwas maliziöse Behandlung der Stoiker. In der Naturphilosophie würde ich nicht ihre Verteidigung übernehmen, obgleich sie den Begriff des Naturgesetzes vorbereitet haben. Der Eindruck aber der Ethik ist gross und rein. Nun zu dem Punkte, warum in den von Herrn Harder betrachteten Schriften nicht vom ἐν die Rede ist. Da glaube ich einfach, es sollte das ὄλον des νοῦς, des ἐν behandelt werden, und es beliebte Plotin, nicht auf das ἐν einzugehen. Zur Durchführung der Totalitätslehre hat Plotin neben platonischen oder vorsokratischen auch wieder stoische Begriffe erneuert; ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἔαυτήν VI 5 [23] 1, 18: der Vergleich mit Marc Aurel 9, 9, 1 ff. führt wieder auf Poseidonios; vgl. auch Plotin III 6 [26] 5, 37. Der schöne Ausdruck

von Herrn Harder bestätigt sich, dass Plotin die Zusammenfassung alles Früheren ist, die Vollendung, über die das Altertum wesentlich nicht mehr hinausgekommen ist.

M. Dörrie: Ich möchte nur auf den einen Punkt eingehen, auf den Herr Theiler eben hinwies. Liegt es nicht doch am nächsten, aus dem platonistischen Material zugleich eine platonistische Grundhaltung, wie Herr Harder es nannte, zu folgern? Es wird da die Beziehung der Seele und des $\nu\circ\tilde{\imath}\zeta$ zum $\delta\lambda\sigma$, zur Ganzheit geklärt; da bestand keine Notwendigkeit, auf das $\epsilon\nu$ überzugehen. Falls darin ein Mangel lag, falls geklärt werden musste, wie Seele und $\nu\circ\tilde{\imath}\zeta$ zum Einen stehen, so hat Plotin das gleich in der nächsten Schrift V 6 [24] aufgeholt. Dort nimmt er nicht das Timaios-Material zum Ausgangspunkt, sondern nun geht er von Aristoteles, namentlich *Metaphysik* Λ 9 aus und übergipfelt das dort Gesagte durch sein $\epsilon\nu$. Wer also dies in der Schrift VI 5 [23] vermisste, kam gleich in der nächsten Schrift auf seine Kosten.

Nun möchte ich nur mit einem Wort darauf hinweisen, dass bei Nemesios 3, 135-37 Matthei eine sicher auf Porphyrios zurückgehende Ausarbeitung über die Allgegenwart der Seele vorliegt — und zwar gerade der Einzel-Seele. Alles scheint dafür zu sprechen, dass dies dem Augustin weit näher lag als jene Plotin-Stellen; ja, es wird sich der Nachweis führen lassen, dass Augustins Schrift *de immortalitate animae* porphyrischen (nicht plotinischen!) Gedankengängen recht dicht folgt.

M. Dodds: I believe Mr. Armstrong once discussed in an article the problem of $\tau\delta\ \delta\lambda\sigma$ in *Enn.* VI 4 and 5. Could he remind us of his conclusions?

M. Armstrong: The only thing which has any bearing on this discussion which I considered in that article (*Mind* Vol. XLVI N.S. No. 181, pp. 61-66) was the remarkable image which occurs in VI 4 [22] 7, 23-40. This is the image of the little luminous mass and the great sphere illuminated by it. What interested me was Plotinus's handling of his image; first of all, he says, imagine the sphere illuminated from its centre; then take away

the central luminous mass and leave only the immaterial power of the light pervading the whole sphere (33-36). The subject of my article was *Emanation in Plotinus*; and the point which I made which is relevant to this discussion was that by this critical refinement of his image he gets rid altogether of the concept of emanation or procession and replaces it precisely by Herr Harder's conception of τὸ ὅλον, the omnipresence of the All.

P. Henry: La même image que M. Armstrong nous a signalée ici est étudiée avec finesse et pénétration dans l'Essai de Bréhier sur *Images bergsoniennes, images platoniciennes* (*Etudes Bergsoniennes*, II, 1949, Albin Michel, p. 119-121). C'est avec V 8, 9 l'image principale où Bréhier voit Plotin esquisser la théorie de la correction des images. Aucune image ne doit être statique. Mais toute image doit être prise dynamiquement. Exactement comme *Quelle* et *Tradition* doivent se compléter, ainsi les images platoniciennes doivent être corrigées les unes par les autres. C'est le point que souligne Bréhier.

M. Dodds: This very striking passage of which Armstrong has reminded us suggests the exercises that are sometimes prescribed for contemplatives: the novice must first visualise an image, then correct it step by step in order to make his contemplation more perfect. I have wondered whether Plotinus is not here prescribing such an exercise. One finds similar things in the discipline of the Indian Yogi, and I think also sometimes in some of the Christian mystics.

M. Armstrong: I cannot remember a precise parallel in the Christian mystics, but in Indian Yoga very definitely indeed.

M. Harder: Wenn ich mir zum Schluss noch einige Worte erlauben darf, so möchte ich hier die Frage stellen, ob es sich bei den Worten εἰ τὰ πάντα εἰς ἐν σπεύδοι (VI 5, 1, 13) nicht um eine Anspielung auf das platonische *Symposion* 211 a-e handeln könnte. In der Aristophanes-Rede des *Symposion* ist es Hephaistos, der die beiden Liebenden zusammenschmiedet, zu einem Ganzen macht (192d). Als Verfertiger des Ganzen erscheint Hephaistos auch bei Plotin (III 2, 14, 27). Was die Quellen anbelangt,

so hat Herr Theiler mit Recht Wilamowitz zitiert mit seiner Gegnerschaft gegen Gespräche über die Methodik; aber es scheint mir doch nötig, Begriffe, mit denen wir täglich arbeiten, einmal zu untersuchen. Wenn ich vorschlage, « Quelle » durch « Tradition » zu ersetzen, so führe ich damit den klassischen historischen Begriff ein. Tradition ist das Medium geschichtlichen Erlebens, und mit diesem Begriff glaube ich die Art und Weise, wie Plotin zu den Alten steht, am ehesten zu erfassen. Aber ich möchte die Auseinandersetzung über diese Dinge keineswegs forcieren. Ich möchte auch nicht noch einmal auf die Stoiker eingehen — ich würde mich für die Stoiker wie für die ganze Quellenforschung (beide Male in verschiedenem Sinne) auf Cicero berufen; und was eine unkontrollierte Quellenforschung an Unheil anrichten kann, das hat ja nun die Ciceroforschung gezeigt. Gott sei Dank haben wir es in der plotinischen Welt mit anderen und weit harmloseren Dingen zu tun. Meine zweite Berufung auf Cicero ist gleichzeitig eine Berufung auf den Philosophen Herbart. Ich erinnere Herrn Theiler an unsere gemeinsame Königsberger Zeit: dort hat Herbart 1811 einen Vortrag gehalten über Cicero als Philosophen. Herbart hat das grosse Verdienst Ciceros für die europäische Philosophie darin gefunden, dass Cicero gerade nicht — wie die meisten dachten — Stoiker wurde (« steifsinniger » Stoiker, wie Herbart sagt), sondern Akademiker. Er hielt sein Urteil zurück und gewann damit eine weit feinere, griechischere Haltung. Darin sah Herbart ein sehr grosses Verdienst Ciceros. Er ist nicht « steifsinnig » irgendwelchen « Quellen » gefolgt. Und diesem Lobe möchte ich mich anschliessen !

M. Schwyzer: Gestatten Sie, die Diskussion mit unserem herzlichen Dank an Herrn Harder zu schliessen. Ich möchte noch besonders betonen, wie ich es bewundert habe, dass Herr Harder, obschon er Rekonvaleszent von schwerer Krankheit ist, seinen Vortrag frei gehalten hat. Diese eindrucksvolle Leistung zeigt, wie sehr er in den uns vorgelegten Problemen lebt.

VIII

H.-R. SCHWYZER

« Bewusst » und « unbewusst » bei Plotin

« BEWUSST » UND « UNBEWUSST » BEI PLOTIN

EIN Schriftsteller unserer Zeit, ob er ein Dichter oder ein Philosoph, ein Verfasser von Romanen oder ein Erzähler seltsamer Begebenheiten sei, ist stets bestrebt, originell zu erscheinen, und wenn er schon sachlich nichts Neues zu bieten hat, so sucht er Altes doch wenigstens neu zu gestalten. Diese gleiche Haltung ist gewiss in der Antike oft auch eingenommen worden. Daneben aber gibt es eine entgegengesetzte Haltung, nämlich sich auf eine anerkannte Autorität zu berufen und sich damit zu rühmen, dass man ihr getreuester Adept sei. Man will die Originalität meiden und stellt sich in den Dienst eines andern.

Dies kann man zum Beispiel an der Haltung erkennen, die die römischen Dichter der ciceronischen und augusteischen Zeit gegenüber ihren griechischen Vorbildern einnehmen. Homer, Sappho, Alkaios, Archilochos, Theokritos, Kallimachos und andere mehr gelten ihnen als nachahmenswerte, aber unerreichbare Vorbilder. Das geht so weit, dass Vorbilder sogar erfunden werden, wo sie fehlen, wie Viktor Pöschl in der Diskussion zu einem hier gehaltenen Vortrag Augusto Rostagnis (*Entretiens Hardt*, II, 89) bemerkt, und Pierre Boyancé formuliert dasselbe *Aperçu* (p. 90) so: « Il s'agit de se fabriquer des ancêtres. » Jeder Leser der römischen Dichter weiss freilich, dass die Umsetzung der griechischen Poesie in die lateinische für Originalität genügend Spielraum liess, und zwar nicht bloss deswegen, weil die lateinische Sprache andern Regeln gehorcht als die griechische, sondern weil die geschichtliche Situation der Römer völlig verschieden von der ihrer griechischen Vorbilder war, und weil sie ein ganz anderes Lebensgefühl hatten: Aus der Übersetzung wurde eine Anverwandlung, und damit etwas völlig Neues. Die Forschung der letzten fünfzig Jahre hat

gerade diese Eigenständigkeit der Lateiner unterstrichen gegenüber der früheren Sucht, für alles und jedes eine griechische Quelle zu finden.

Aber nicht bloss bei einer Umsetzung vom Griechischen ins Lateinische konnte die Originalität durch die gewollte Nachahmung durchbrechen. Auch innerhalb der griechischen Literatur gab es ja immer wieder Imitatio. Ahnherr und stets erstrebtes Vorbild aller Epik ist Homer. Jeder Epiker will Homeride sein; aber jeder hat auch Eigenes erstrebt, und um dieses Neuen willen wurde er gelesen. Was ich hier über die Epik andeute, gilt für alle Gattungen der Literatur, ja für alle Leistungen des menschlichen Geistes: jeder noch so schöpferische Geist hat Vorbilder, aber jeder ändert seine Vorbilder selbst dann, wenn er vorgibt, sie getreulich nachzuahmen. Diese Vorbilder da, wo sie nicht eingestanden sind, aufzuspüren, und dort, wo sie als solche gerühmt werden, zu vergleichen, ist eine wichtige, aber oft sehr schwierige Aufgabe der Philologie.

Um auf Plotin zu kommen, dessen Quellen die gegenwärtige Tagung gewidmet ist, so gehört er zu jenen Denkern, denen jede Originalitätssucht fremd ist. Seine Absicht ist es, die Philosophie Platons zu lehren, sie gegen die Lehren anderer Schulen zu verteidigen und sie gegen falsche Interpretation in den eigenen Reihen ins richtige Licht zu setzen. Mit aller Deutlichkeit sagt dies Plotin in V 1, 8, 10: «Diese Gedanken sind nicht neu und nicht erst jetzt, sondern längst ausgesprochen, wenn auch nicht deutlich; unsere jetzigen Gedanken sind Auslegungen jener früheren; dass diese Lehren alt sind, bezeugen Platons eigene Schriften.» Wir sehen also: es gibt für Plotin nur *eine* Quelle: Platon, wie es auch nur *eine* richtige Philosophie gibt: die platonische. Damit wäre für uns das Quellenproblem gelöst; denn wir sind ja in der glücklichen Lage, alle platonischen Dialoge noch zu besitzen, die Plotin vorlagen. Ja wir besitzen sogar einige mehr, als Platon selbst geschrieben hatte; ich meine

die heute mehrheitlich oder allgemein für unecht gehaltenen Dialoge und Briefe, die aber immerhin für altakademisch gelten müssen. Plotin greift ab und zu auch auf solche zurück.

Selbstverständlich braucht in diesem Kreise nicht betont zu werden, dass das Quellenproblem damit alles andere als gelöst ist, weil die Philosophie Plotins zwar immer wieder an Platon anknüpft, aber eben doch etwas ganz anderes ist als das platonische Philosophieren. So sehr Plotins Beteuerung an das pythagoreische $\alpha\dot{\nu}\tau\delta\varsigma \check{\epsilon}\phi\alpha$ erinnert, so hat er die Aussagen Platons nicht einfach hingenommen, sondern sie anverwandelt, bis etwas völlig Neues daraus entstand. Wäre Plotin nur der ergebene Nachbeter platonischer Weisheit gewesen, so wären seine Werke kaum erhalten geblieben, und sein Name würde neben dem seines Lehrmeisters ebenso erbleichen wie der der meisten Epikureer neben ihrem verehrten Schulhaupt. Er hat aber die platonische Philosophie nicht einfach erneuert, sondern er hat viel eher seine eigene Philosophie in die Schriften Platons hineingelesen. Dies war nur möglich, weil er einmal manche Seite des platonischen Denkens völlig beiseite liess, und weil er das, was er von Platon annahm, eigenwillig, wir möchten fast sagen, gewalttätig auslegte. Das eindrücklichste Beispiel solcher Auslegung oder besser Hineinlegung der eigenen Lehre ist die Deutung, die Plotin dem platonischen Dialog Parmenides angedeihen lässt. So rätselhaft dieser Dialog uns heute noch scheint, und so weit die heutigen Deutungen auseinandergehen, so ist es doch sicher, dass er die plotinische Hypostasentrinität nicht enthält. Plotin aber hat sie, wie E. R. Dodds, *Class. Quart.* 22, 1928, 129 ff., längst nachgewiesen hat, ohne Zweifel dort vorgebildet gesehen. Für die Schilderung seines überseienden Einen stützt er sich ausser auf den platonischen Parmenides auf die wenigen Sätze, die Platon der Idee des Guten in der Politeia 508e-509b widmet. Die Gleichungen $\nu\ddot{\nu}\varsigma = \text{ἰδέαι}$ und $\nu\ddot{\nu}\varsigma =$

οὐσία liest er aus dem Passus Politeia 507b ff. und auch aus dem Timaios 39e heraus. Dabei wird aber völlig ausser Acht gelassen, dass νοῦς bei Platon einen Vorgang oder allenfalls eine Eigenschaft bezeichnet, aber keine metaphysische Realität. Das sieht man deutlich an der Stelle Politeia 508b, wo der νοῦς im sogenannten νοητὸς τόπος die gleiche Stellung einnimmt wie die δῆψις im δρατὸς τόπος; δῆψις wie νοῦς sind Vorgänge oder Fähigkeiten, aber keine Wesenheiten. Der plotinische νοῦς ist vielmehr, wie längst festgestellt, aristotelisch. Für die ψυχή vermag sich Plotin weit besser auf Platon zu berufen; es sind hier vor allem die Dialoge Phaidon, Symposium und Phaidros und natürlich immer wieder der Timaios, denen er seine Aussagen entnimmt. Steigen wir nun in die sinnliche Welt hinab, so häufen sich die Anleihen bei Aristoteles, da Platon fast nur im Timaios ausführlich von der untern Welt spricht. Die ὥλη aber gar am untersten Ende der sinnlichen Welt findet sich bei Platon nicht, sondern ist eher der peripatetischen πρώτη ὥλη oder der stoischen ἀποιος ὥλη zu vergleichen. Plotin freilich sucht sie aus dem platonischen Timaios herauszuholen und findet sie in der dort geschilderten χώρα (Tim. 52a), die auch ὑποδοχή, τιθήνη und μήτηρ bezeichnet wird (Tim. 49a und 51a).

Mit diesem ganz summarischen Hinweis auf Umdeutungen platonischer Stellen soll nicht der Eindruck erweckt werden, Plotin treibe ein blosses Mosaikspiel mit platonischen Elementen. Plotins Philosophie ist ohne Zweifel ein echter Abkömmling der platonischen Philosophie; aber die dort verstreut vorkommenden und oft als blosse Möglichkeiten erwogenen Gedanken werden bei ihm systematisiert. Völlig fremd ist Plotin dabei der Gedanke an eine Entwicklung der platonischen Philosophie; eine platonische Frage gibt es für ihn nicht. Wenn er die Schriften, die wir Platons Frühzeit zuzuweisen pflegen, kaum berücksichtigt, so nicht deshalb, weil er sich nur an den reifen Platon halten möchte,

sondern einzig darum, weil jene Schriften stärker auf die attische Polis des 5. Jahrhunderts ausgerichtet waren, und weil sie die aufgeworfenen Probleme offen liessen statt sie dogmatisch abschliessend zu beantworten. Gross ist selbstverständlich der Unterschied zwischen Platons und Plotins Schriften in der Form. Platon entwickelt seine Gedanken in der berühmten Dialogform, die uns so oft zweifeln lässt, wo Platons eigene Ansicht zu suchen ist. Bei Plotin müssen wir nie zweifeln, für welche Lehre er sich entscheidet. Wenn er gelegentlich einen fiktiven Gesprächspartner einführt, so nur, um ihn zu widerlegen. Meistens aber haben seine Schriften etwas Überredendes, beinahe Beschwörendes. Es ist nicht die Sprache eines Diskussionsredners, der Probleme aufwirft, sondern die des prophetischen Mystikers, der seine innere Erfahrung schildert. Diese Haltung wird in Platon zurückprojiziert, und dies ist mit ein Grund, warum unter den Dialogen das Symposion, der Phaidros und der Timaios besonders oft herangezogen werden. Es sind dies die Werke Platons, in denen das Gespräch auf weite Strecken durch Monologe im Offenbarungsstil ersetzt wird. Aber auch der Dialog Parmenides gehört in diese Reihe. Zwar wird dort die Fiktion eines Gespräches aufrecht erhalten; die Antworten des Mitunterredners beschränken sich aber auf blosse Zustimmung; sie sind, wie es Parmenides vor Beginn seiner Darlegungen (137b) wünscht, blosse Ruhepausen für den Sprecher.

Da der Gesprächscharakter der platonischen Dialoge von Plotin vernachlässigt wird, kann es ausnahmsweise einmal geschehen, dass eine von Platon erwogene, aber dann aufgegebene Position von Plotin zum Dogma erhoben wird. Dies geschieht im platonischen Parmenides 131b. Sokrates, der sich eben noch von der Titelfigur des Dialoges seine Jugendlichkeit und seinen Mangel an philosophischer Erfahrung hatte vorwerfen lassen müssen, meint dort, es sei sehr wohl möglich, dass eines und dasselbe, auch wenn es

in vielen Dingen und getrennt sei, doch zugleich als Ganzes in ihnen sei, und als Beispiel zieht er den Tag heran, der, obwohl einer und derselbe, an vielen Orten zugleich ist. Parmenides lächelt zu diesem Beispiel gönnerhaft, erledigt es aber mit einem andern Vergleich: Wenn man ein Segeltuch über viele Menschen ausbreitet, so ist es gewiss auch als Ganzes über Vielen; aber es ist als Ganzes nur über der Summe der Vielen, über jedem einzelnen liegt nur ein Teil des Segeltuches. Der Vorschlag des jungen Sokrates wird daher vom erfahrenen Parmenides abgelehnt. Es ist aber gerade dieser Vorschlag, der von Plotin aufgegriffen und nachdrücklich vertreten wird. Die Allgegenwart des Nus ist ein Kernstück seiner Philosophie, und nicht unpassend hat Porphyrios den Titel der Schrift VI 4-5 dieser Platonstelle entnommen.

Bei dem Thema, das ich mir für meine heutigen Darlegungen vorgenommen habe, nämlich bei der Frage nach dem Bewusstsein und dem Unbewussten bei Plotin, bin ich auf einen ähnlichen Fall von Übernahme einer zurückgewiesenen platonischen Position gestossen. Bevor ich aber darauf eingeho, ist es angezeigt, das Problem abzustecken, das uns beschäftigen soll. Bewusste und unbewusste Handlungen gibt es natürlich, seit es handelnde Menschen gibt. Innerhalb der griechischen Welt wird man also schon beim homerischen Menschen von einem Bewusstsein sprechen dürfen, nicht zwar von einem sittlichen Bewusstsein, aber sicher von einem bewussten Handeln auf Grund getroffener Entscheidungen. Dass diese oft, aber nicht immer (z. B. I 302 und 318) auf eine Eingebung einer Gottheit zurückgeführt werden, ist für unser Problem unerheblich: die Handlung selbst wird bewusst durchgeführt oder bewusst unterlassen. Auch dass ein Held das Bewusstsein seiner Kraft, das Bewusstsein seines Wertes oder auch das Bewusstsein seiner hoffnungslosen Lage besitzt, kann nicht bezweifelt werden. Das Problem beginnt daher nicht dort, wo dieses Bewusst-

sein uns zum ersten Mal entgegentritt — denn es war schon immer vorhanden — sondern dort, wo es selbst Gegenstand des Philosophierens geworden ist. Als Philologe tue ich nun gut daran, mich allgemeiner Spekulationen zu enthalten und mich auf die Texte zurückzuziehen. Wir wollen daher unser Augenmerk auf die Wörter lenken, mit denen im Griechischen das Bewusstsein bezeichnet werden kann; denn das Philosophieren über das Bewusstsein kann klarlich erst dort statthaben, wo es eine Bezeichnung dafür gibt; und das ist bei Homer noch nicht der Fall.

Vier Wörter sind es vor allem, mit denen auf Griechisch das Bewusstsein bezeichnet werden konnte: *σύνεσις*, *συνείδησις*, *συναίσθησις* und *παρακολούθησις*. Dazu muss man die zugehörigen Verben *συνιέναι*, *συνειδέναι*, *συναίσθάνεσθαι* und *παρακολουθεῖν* έχωτῷ nehmen, die die entsprechende Tätigkeit meinen. Von diesen vier Wörtern hat das Wort *σύνεσις* für die ältere Zeit eine ausführliche Behandlung durch Bruno Snell erfahren in seiner Arbeit über *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (1924). Es wird dort festgestellt, dass *συνίημι* bei Homer die Bedeutung « etwas durch das Gehör in sich aufnehmen und ihm geistig folgen » hat (p. 41). Über das rein auditive Erfassen hinaus bezeichnet es daher schon das geistige Erfassen; dieses Begreifen eines Gehörten ist bei Homer als Bedeutung an einer Stelle der Odyssee (δ 76) anzusetzen. Das Substantiv *ξύνεσις* kommt bei Homer nur ein einziges Mal vor und bezeichnet dort x 515 das Zusammenschliessen zweier Unterweltflüsse, eine Bedeutung, auf die Plotin, wie wir sehen werden, einmal anspielt. Die Bedeutung « Verständnis » erscheint zum ersten Mal bei Pindar (Nem. VII 60) und dann bei Ion von Chios fr. 1 Diels, ferner in der Schrift *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* 5 (CMG I 1, p. 59, 20). Bei Demokrit fr. 181 wird es mit *ἐπιστήμη* verbunden, mit dem es nahezu synonym wird. In fr. 183, wo die *νέων* *ξύνεσις* der *γερόντων* *ἀξύνεσίη* gegen-

übergestellt wird, heisst es soviel wie « Vernunft ». Die Tätigkeit dazu heisst in diesem Fragmente nicht ξυνέναι, sondern φρονεῖν. Für eine Stelle, nämlich Demokrit fr. A 135 = Theophr. fragmentum de sensibus 71 wird im Vorsokratischer-Index behauptet, σύνεσις sei gleich αἰσθησις. Mir scheint die Stelle in den Doxographi von Diels p. 520, 2 besser erklärt: ἐπὶ πικροῦ μοῖραν ἔχειν συνέσεως heisst nach Diels: *de amore nos habere notitiam convenientem*; μοῖρα συνέσεως ist also der uns zukommende Anteil am richtigen Verständnis. Aus den hippokratischen Schriften zitiere ich nur noch eine einzige Stelle: in Περὶ ἱερῆς νούσου 16 wird der ἐγκέφαλος als Träger der ξύνεσις bezeichnet, während im ganzen Körper etwas an φρόνησις wirksam ist; ξύνεσις scheint also hier als bewusstes Erfassen der φρόνησις als blossem Erfühlen entgegengesetzt. Die Bedeutung τέχνη, die das Wort an verschiedenen Stellen der hippokratischen Schriften annimmt, kann hier ausser acht gelassen werden, da dieser Terminus technicus nachher wieder aufgegeben wurde.

Von den drei grossen Tragikern verwendet einzig Euripides das Wort, meist in der schon gewöhnlich gewordenen Bedeutung « Verständnis ». Eine Stelle aber ist höchst bedeutsam, nämlich Eur. Orestes 396. In der Stichomythie zwischen Orestes und dem soeben eingetroffenen Menelaos fragt dieser seinen Neffen, was für eine Krankheit ihn verderbe. Orestes antwortet: ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δέν’ εἰργασμένος. Es ist naheliegend, σύνεσις hier mit « Gewissen » wiederzugeben. Vorsichtiger freilich ist es, nur vom « Bewusstsein der bösen Tat » zu sprechen. Das dabei stehende σύνοιδα kann allerdings dazu verleiten, hier den Begriff συνείδησις vorbereitet zu sehen, der als « *conscientia* » und « Gewissen » zu einem so wichtigen Bedeutungslehnwort späterer Zeiten geworden ist. Und zugeben muss man, dass σύνεσις hier nicht blosses Wissen oder blosse Einsicht bezeichnet, sondern einen Seelenzustand meint. Das geht aus den nächsten Versen hervor, wo (398) die λύπη und (400)

die μανίαι, μητρὸς αἴματος τιμωρίαι beinahe als Synonyme für σύνεσις verwendet werden. Die Anwendung des Wortes σύνεσις auf einen innern Zustand der menschlichen Seele ist vor Plotin selten. H. Osborne hat in seinem Aufsatz *Synesis und Syneidesis* (*Class. Review* 45, 1931, 8–10) nur fünf Stellen dafür zusammentragen können. Davon steht eine bei Menander fr. 632 Kock:

ὅ συνιστορῶν αὐτῷ τι κἀν ἦ θρασύτατος,
ἥ σύνεσις αὐτὸν δειλότατον εἶναι ποεῖ.

Auch der Abgebrühte, könnte man dies paraphrasieren, hat noch ein Gewissen. Leider fehlt uns der Zusammenhang dieser Stelle; sicher aber ist, dass σύνεσις hier nicht Verstand, sondern das Wissen, dass eine schlimme Tat begangen worden ist, bedeuten muss. Eine weitere Stelle steht bei Polybios 18, 43, 13, wo es vom Mitwissen des Titus Flamininus an der Ermordung des Brachylles heisst: οὐδεὶς γάρ οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ κατοικοῦσ' ἐν ταῖς ἐκάστων ψυχαῖς. Hier erscheint die σύνεσις als eine objektive Grösse, und als Ort wird ihr die menschliche Seele zugewiesen. Das Wort kommt nach dem Schweighäuserschen Polybios-Index nur an dieser einzigen Stelle vor. Die letzten beiden von Osborne angeführten Stellen sind erstens beim Historiker Herodian zu finden, der dem 3. Jahrh. nach Chr. angehört. Von Caracalla wird dort IV 7, 1 gesagt: ὑπό τε τῆς τῶν ἔργων συνέσεως ἐλαυνόμενος « getrieben vom Bewusstsein seiner Missetaten »; und dann bei Philostratos in der Vita Apoll. Tyan. VII 4, p. 131 K. (Die von Osborne angegebene Stelle VII 7 ist falsches Zitat): ὅθεν ξυνίστη (ὁ Ἀπολλώνιος) ἐπ' αὐτὸν (Domitian) νεότητά τε διόσον ἡ βουλὴ εἶχε καὶ ξύνεσιν διπέση περὶ ἐνίους αὐτῶν ἐωρᾶτο. Die Verbindung νεότης und ξύνεσις ist merkwürdig. Das erste dürfte etwa « jugendliches Ungestüm » heissen, das zweite aber eher « Einsicht » denn « Gewissen ».

Bei Platon und Aristoteles hat das Wort *σύνεσις* mit dem Bewusstsein nichts zu tun. Es kann dort objektives Wissen bezeichnen und rückt damit in die Nähe von *ἐπιστήμη*, so z. B. bei Plat. Phileb. 19d, wo es neben *νοῦς*, *ἐπιστήμη* und *τέχνη* aufgeführt wird. Aristoteles unterscheidet Eth. Nik. Z 11 *σύνεσις* zwar ausdrücklich von *ἐπιστήμη*; diese bezieht sich auf *άει δόντα* und *ἀκίνητα*, die *σύνεσις* aber auf Dinge, worüber einer nachdenkt. Damit stellt er sie der *φρόνησις* zur Seite, von der sie sich nur dadurch unterscheidet, dass diese *ἐπιτακτική* ist, also einen Auftrag einschliesst, während die *σύνεσις* als *κριτική* μόνον bezeichnet wird (Aristot. Eth. Nik. Z 11, 1143a 1 ff.). *Σύνεσις* wird ähnlich wie an der schon aufgeführten Demokritstelle der *ἄγνοια* gegenübergestellt, so bei Plat. Politeia 376b, wo dem substantivischen Gegensatzpaar *σύνεσις* und *ἄγνοια* das verbale Gegensatzpaar *καταμαθεῖν* und *ἀγνοῆσαι* zur Seite tritt. Auch Aristoteles Eth. Nik. Z 11, 1143a 17 sagt: *λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις..* Und in der Schrift De anima A 5, 41ob 3 wird *σύνεσις* das Gegenteil von *ἄγνοια*. An solchen Stellen bezeichnet *σύνεσις* nicht mehr ein objektives Wissen, sondern die für ein Erkennen nötige Verstandeskraft. Dem Tiere kommt die *σύνεσις* nicht zu; es hat nach Aristoteles De an. hist. Θ 1, 588a 27 eine φυσική *δύναμις*, die sich zwar mit der menschlichen *τέχνη*, *σοφία* und *σύνεσις* vergleichen lässt, aber doch etwas anderes ist. Man darf hier nicht an das Gegensatzpaar Instinkt beim Tier, Bewusstsein beim Menschen denken, sondern hier ist von der Einsicht beim Handeln die Rede, die dem Tiere abgeht.

Diese Bedeutung von *σύνεσις* = Verstandeskraft ist ganz allgemein und interessiert uns in unserem Zusammenhang nicht, sodass wir kurz *συνειδέναι* und *συνείδησις* streifen können. *σύνοιδα* und besonders *σύνοιδα ἐμαυτῷ* in der Bedeutung «sich einer Sache bewusst sein» kommt schon bei Sappho fr. 37, 12 D. vor und ist seit der Sophistenzeit sehr

häufig belegt. Platon verwendet es öfter. So heisst es z. B. in der Apologie 21b: ἐγὼ γὰρ δὴ οὕτε μέγα οὕτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὁν. Sokrates ist sich hier seines Nichtwissens bewusst. Ähnlich kann Aristoteles Eth. Nik. A 2, 1095a 25 von συνειδότες ἔαυτοῖς ἀγνοιαν sprechen. Ganz im Gegensatz zum Verbum ist das Substantiv συνείδησις in der ältern Literatur äussert selten belegt. Es erscheint uns zuerst bei Demokrit fr. 297, wo von der συνείδησις τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης gesprochen wird, was bei Diels-Kranz mit « Bewusstsein ihrer schlechten Handlungsweise im Leben » wiedergegeben wird. Mir scheint der Sinn eher ein « Wissen um die Unseligkeit im Leben » zu verlangen; κακοπραγμοσύνη wäre dann dasselbe wie κακοπραγία. Jedenfalls steht hier συνείδησις im Gegensatz zum voraufgehenden εἰδότες und hat etwa die gleiche Bedeutung wie das Simplex εἴδησις, das erst später bezeugt ist, nämlich bei Aristoteles De anima A 1, 402a 1, wenn wir von einem unsicheren Beleg bei Nausiphanes (Vorsokratiker 75 B 2, p. 249, 4.7) absehen. Platon kennt weder εἴδησις noch συνείδησις, Aristoteles nur εἴδησις, und nur an der einzigen eben erwähnten Stelle. Συνείδησις taucht erst wieder in zwei Monosticha des Menander auf, nämlich fr. 597 und 654 Meineke III). Beide lauten fast gleich; es wird in ihnen festgestellt, dass für alle Menschen die συνείδησις θεός sei. Was für eine Bedeutung συνείδησις hier hat, ist nicht leicht auszumachen. Mit « Gewissen » wird man es kaum wiedergeben wollen, am ehesten vielleicht mit « Bewusstsein des eigenen Wertes ». Weggelassen habe ich den sogenannten Hippokrates-Brief 1 (ed. Putzger, Leipzig 1914), der mit dem Satze λῦε ταῦτα μὴ διαλείψας ἀγαθῇ συνειδήσει « löse dies ohne Zögern mit guter Einsicht » schliesst. Denn dieser Brief ist nicht bloss unecht, sondern dürfte erst in nachchristlicher Zeit abgefasst sein.

Wichtig ist für die Folgezeit geworden, dass das Wort an zwei Stellen der Septuaginta verwendet wurde, einmal

im Prediger (Ecclesiastes) 10, 20 und dann in der Weisheit Salomons 17, 10. Das hebräische Aequivalent der ersten Stelle ist *maddā'*, ein Wort, das anderwärts mit σύνεσις (II Chron. 1, 10) oder mit φρόνησις (Dan. 1, 4) wiedergegeben wird. Die Bedeutung von συνείδησις an der Prediger-Stelle entfernt sich auch nicht weit davon und darf etwa als « das Innere, die Gedankenwelt » angesetzt werden (Mitteilung des Alttestamentlers Viktor Maag). Ungleich folgenschwerer ist die Stelle aus der Weisheit Salomons geworden, weil hier συνείδησις zum ersten Mal « Gewissen » bedeutet und in dieser Bedeutung dann bei Philon, bei Josephus und im Neuen Testament oft gebraucht wird. Leider gibt es zu der Weisheit Salomons keine hebräische Vorlage; die Bedeutung « Gewissen » ist daher aus keinem hebräischen Texte zu belegen.

In der profanen Literatur des Altertums bleibt συνείδησις ein selten verwendetes Wort. Es erscheint bei Philodem in den Rhetorica II 140, 5 Sudhaus (1896) der Ausdruck: διὰ τὴν τοῦ τοιούτου βίου συνείδησιν « weil sie sich eines solchen Lebens bewusst sind ». Und bei Diodor IV 65, 7 heisst es von Alkmaion, dem Sohne des Amphiaraos, der seine Mutter Eriphyle umgebracht hat: διὰ τήν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη. Hier ist συνείδησις das Bewusstsein, eine Freveltat begangen zu haben. Ohne jegliche moralische Tönung verwendet es der Mediziner Soran im 2. nachchr. Jhd. In seinem Gynaeciorum liber I 4, p. 5, 12 Ilberg heisst es von der ἀρίστῃ μαῖα, sie müsse mit der Gebärenden mitfühlen, ἵνα συνειδήσει τῶν ἀλγημάτων ταῖς τικτούσαις συμπαθῇ. Die συνείδησις τῶν ἀλγημάτων ist hier die Kenntnis der Geburtswehen, die sie mit der Wöchnerin teilt. Als stoischer Terminus darf συνείδησις nicht mehr beansprucht werden. Denn in dem Fragment SVF III Nr. 178 aus Chrysipp 'En τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν heisst es zwar bei Diog. Laert. VII 85: πρῶτον οἰκεῖον ... εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν, also « jedem

Lebewesen ist sein Zustand eigentümlich und das Bewusstsein seines Zustandes. » Aber, wie Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Gött. Abb. 1940, p. 7) und *Die Stoa* II 65, gesehen hat, ist an dieser Stelle statt *συνείδησιν* vielmehr *συναίσθησιν* zu lesen. Die von ihm angeführten Beweisstellen nennen zwar Chrysipp nicht mit Namen, geben aber sicher die stoische Lehre wieder, auf die wir noch zu sprechen kommen. Am ähnlichsten ist die von Pohlenz aus Areios Didymos angeführte Stelle (bei Stob. II 7, p. 47, 13 Wachsmuth): *συναίσθάνεσθαι τὸ ζῷον τῆς συστάσεως αὐτοῦ*.

Den Begriff *συνείδησις* können wir verlassen, da er weder bei Epiktet vorkommt (denn das Fragment 97 Schweighäuser, wo dieses Wort steht, stammt aus der apokryphen Melissa des Antonius, und ist darum von Schenkl in seiner Ausgabe mit Recht weggelassen) noch bei Mark Aurel noch bei Plutarch noch bei Sextus Empiricus. Auch Plotin verwendet *συνείδησις* nicht, und überdies fehlt bei ihm auch das Verbum *συνείδεναι*, was im Hinblick auf sein häufiges Vorkommen bei Platon immerhin auffällt.

Das Wort *συναίσθησις*, zu dem wir jetzt gelangen, ist nach unsrern Belegen eine junge Bildung, aber, wie wir sehen werden, zu einem wichtigen Begriffe geworden. Den ersten Beleg liefert die im Corpus Aristotelicum stehende Eudemische Ethik H 12, 1245b 24. Es heisst dort, da es ja schon gegeben sei, dass der Mensch mit Vielen zusammenlebe, sei es wünschbar, dass er auch mit möglichst Vielen gemeinsame Gefühle habe; denn das wird *συναίσθάνεσθαι* hier etwa heißen. Der Verfasser fährt dann fort, da dieses recht schwierig sei, müsse sich die *ἐνέργεια τῆς συναίσθησεως* notwendig auf Wenige beschränken. *Συναίσθησις* ist hier offenbar das Mitfühlen mit dem Nebenmenschen, nicht im Sinne von Mitgefühl oder Mitleid, sondern im Sinne von gemeinsamem Denken und Trachten. Einen etwas abweichen- den Sinn müssen wir für das Verbum *συναίσθάνεσθαι* annehmen an der ersten Stelle, an der es uns in der Literatur

entgegentritt, nämlich bei Aristoteles Eth Nik. I 9, 1170b 4. Dort steht, dass das Leben erstrebenswert sei, besonders für die Guten; denn für diese ist das Sein gut und lustvoll; dazu bemerkt er: *συναισθανόμενοι γάρ τοῦ καθ' αὐτό ἀγαθοῦ ἥδονται*, also sie empfinden es lustvoll, weil sie gleichzeitig das an sich Gute spüren. Während sich also an der ersten Stelle in der eudemischen Ethik das Kompositionsglied *συν-* auf zwei verschiedene Subjekte bezog, handelt es sich hier um *ein* wahrnehmendes Subjekt, aber um zwei Objekte, die gleichzeitig wahrgenommen werden. Oft bezieht sich nun *συναισθησίς* und *συναισθάνεσθαι* auf einen Vorgang am eigenen Leibe. In dieser Bedeutung finden wir die Wörter häufig bei Medizinern, freilich erst der nachchristlichen Zeit. So heisst es bei Galen in der *Θεραπευτικὴ μέθοδος* XIII 1 (X 875, 14 Kühn), dass der Schmerz auftritt *μετὰ σφυγμοῦ συναισθήσεως* « unter gleichzeitiger Empfindung einer Blutwallung ». Und kurz vorher (lin. 10) steht zu lesen, dass die Entzündung eine Spannung zur Folge habe bei dem entzündeten Glied, die sowohl dem Arzte deutlich werde, wenn er sie berühre, als auch dem Kranken selbst *διὰ τῆς ιδίας ὀνομαζομένης συναισθήσεως* « vermittels der eigenen sogenannten Mitempfindung ». Mit *ὀνομαζομένης* wird darauf hingewiesen, dass der Ausdruck schon ein Terminus technicus geworden war. Und zwar bezeichnet er das Realisieren irgend einer Empfindung. Das ist deutlich bei zwei Aretaeus-Stellen, nämlich II 9, 2, p. 30, 25 Hude (CMG II, 1923) *ξυναισθησίς γίγνεται τοῖς ἀπὸ πλήθεος σιτίων καὶ διαφθορῆς ἐμψυσηθεῖσι τὴν κοιλίην*, und IV 2, 4, p. 66, 10 Hude *καὶ ἡς ἀκραν τὸν καυλὸν ἡ ξυναισθησίς φανῆ, εὐθὺς οὐρέουσι*. Oft erscheint das Wort bei Soran, z. B. I 49, p. 35, 24 Ilberg (CMG IV, 1927) von der *κίσσα*, der Süchtigkeit der schwangeren Frauen: *τῆς πρώτης οὖν συναισθήσεως γενομένης « sobald sie es merkt »; ähnlich I 27, p. 18, 7 ὀσφύος τε καὶ ἥτρου συναισθησίς von den Schmerzen, die man in der Lendengegend und in der Bauchhöhle spürt. Zahlreiche wei-*

tere Beispiele findet man in Ilbergs Index. Im Sinne von « merken, spüren, realisieren » kommt das Verbum συναίσθάνομαι schon bei Polybios V 72, 5 vor, dann bei Philodem, περὶ κακιῶν liber decimus ed. Jensen, col. X 31, p. 17: ἐάν ποτε συναίσθηται μετεωριζόμενος; ähnlich col. IX 36, p. 16. Auch bei Philo Iudaeus de virtutibus 76 heisst es von Moses: συνηγθάνετο τῆς τῶν ἐξ ὧν συνεκέχρατο διαζεύξεως « er spürte die Verbindung der Teile, aus denen er gemischt war », nämlich des Körpers und der Seele. Und in der Legatio ad Gaium 267 wird von Agrippa gesagt: οὐδενὸς συναίσθανόμενον ὑπὸ κάρου « er merkte wegen seiner Ohnmacht nichts ». (Weitere Stellen im Philon-Index von Leisegang.) Bei Sextus Empiricus kommt das Substantiv einmal vor; adv. math IX 68 wird gefragt, wieso denn Tityos bei Homer, wenn er schon ἀψυχος sei, bestraft werden könne, ohne συναίσθησις zu haben, also: « wenn er es nicht merkt ». Eine weitere Philodem-Stelle ist darum nicht unwichtig, weil es sich dort nicht um das Bewusstwerden eines körperlichen Leidens handelt, sondern um einen sittlichen Fehler. In περὶ παρρησίας ed. Olivier, fr. 1 steht zu lesen: τινας μήτε συναίσθάνεσθαι τὰς ἀμαρτίας μήθ' ὁ συνφέρει διαγινώσκειν. Philodem verwendet auch das Substantiv συναίσθησις. Doch lässt der Erhaltungszustand des Papyrus den Zusammenhang, in dem der Ausdruck ἀμαρτᾶ συναίσθησις vorkommt, leider nicht erkennen (Vol. rhetor. ed. Sudhaus II, p. 6, col. 14, 13).

Der Begriff συναίσθησις scheint im Zusammenhang der stoischen Oikeiosis-Lehre eine gewisse Bedeutung erlangt zu haben. Der Ausdruck wird schon für Chrysipp gewonnen, wenn wir an der bereits angezogenen Stelle SVF III Nr. 178 mit Pohlenz das bei Diog. Laert. überlieferte συνείδησιν in συναίσθησιν ändern dürfen. Weitere altstoische Bezeugung haben wir freilich nicht; doch tritt hier der Stoiker Hierokles in die Lücke, der dem 2. nachchr. Jhdt. angehören mag. Dort heisst es in col. 3, 56 seiner Ἡθικὴ στοιχείωσις. τῷ

ζώφ τὴν ἔαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν. Und col. 4, 58 wird festgestellt: συναισθάνεται δ' οὖν ἔαυτοῦ τὸ ζῷον.. Aus der schon erwähnten Areios-Stelle (bei Stob. II 7, p. 47, 13) erfahren wir sogar, dass die συναίσθησις dem ζῷον zugeschrieben wird, wenn es noch nicht λογικόν, sondern erst ἀλογον ist. Hierokles verwendet das Verbum auch im Sinne von « gewahr werden », so in col. 2, 27 ὁ κοχλίας... διότε κινδύνου συναίσθοιτο « sooft die Schnecke eine Gefahr spürt ». Eine etwas andere Nuance finden wir im anonymen Kommentar zu Platons Theaitetos, der auch etwa dem zweiten nachchristlichen Jhdt. angehören dürfte. Dort wird argumentiert, dass die δικαιοσύνη nicht mit der οἰκείωσις zusammenfallen und zugleich aus ihr abgeleitet werden könne; der Verfasser begründet dies folgendermassen: παρὰ γὰρ τὴν ἐνάργειάν ἔστιν καὶ τὴν συναίσθησιν « das ist gegen die Evidenz und gegen das Gefühl ». Die gleiche Verbindung « Evidenz und Gefühl » finden wir auch bei Alexander von Aphrodisias, In metaph. Γ 6, 1011a 3, p. 317, 38 Hayduck. Es wird dort von Axiomen gesprochen; man könne sich leicht überzeugen lassen εἴναι τινας ἀρχὰς ἀναποδείκτως τε καὶ αὐτόθεν γνωρίμους ἐκ τε τῆς ἴδιας συναίσθήσεως καὶ ἐκ τῶν ἄλλων τῶν ἐναργῶν. Dass συναίσθησις ein fest umrissener Terminus ist, sehen wir bei Hierokles col. 2, 3: διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον ἀπαν ἔαυτοῦ ἡ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων ὑπὲρ ᾧ ἐδόθη τὰ μέρη συναίσθησις « Sicherheit, dass jedes Lebewesen sich selbst wahrnimmt, ist die συναίσθησις der Teile und der Tätigkeiten, für die die Teile gegeben sind. » Das soll doch wohl heissen, dass jedes Lebewesen ein deutliches Bewusstsein seiner Teile und der damit ausgeübten Tätigkeiten besitzt.

Bei Epiktet scheint συναίσθησις geradezu ein Modewort geworden zu sein. Er verwendet das Substantiv und das Verb verschiedentlich, teils im Sinne von « zusammen mit jemandem etwas gewahren » (so II 12, 6), meist aber im Sinne von « merken » und « gewahren ». In I 4, 10 z. B.

spricht Epiktet von der συναίσθησις τῶν αὐτοῦ κακῶν «vom Bewusstsein seiner schlechten Eigenschaften»; in II 11, 1 heisst es: ἀρχὴ φιλοσοφίας... συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας.. In II 14, 29 wird der irreale Fall gesetzt, die Tiere könnten συναίσθησις haben: εἰ τὰ κτήνη συναίσθησίν τινα εἶχον, I 2, 30 wird sie aber dem Stier konzediert (wie bei Hierokles der Schnecke). Das sokratische Nichtwissen erscheint in dem Satze: ἔχω ήν δεῖ συναίσθησιν τὸν μηδὲν εἰδότα, δτι οὐδὲν οἶδα (II 21, 10), also nicht mehr das Wissen des Nichtwissens, sondern das Gefühl des Nichtwissens oder das Bewusstsein des Nichtwissens. Auch bei Plutarch erscheint am Anfang der Schrift Πῶς ἀντιτίθοιτο ἔαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ’ ἀρετῇ das Wort συναίσθησις zweimal in der Bedeutung: «das Gefühl, dass man sich gegen die Tugend hin bessere» (cap. 1, p. 75b und cap. 3, p. 76b). Das Substantiv kommt sonst bei Plutarch nicht vor, das Verbum dagegen häufig. Dass συναίσθησις in dieser Zeit ein beliebter Ausdruck geworden ist, zeigt auch ein Blick in den Index zu den Werken des Clemens Alexandrinus. Er spricht z. B. in den Stromata V, cap. 1, 13, 1 von der συναίσθησις τῆς ἀγάπης «vom Bewusstwerden der Liebe». In gleicher Bedeutung erscheint das Verbum in den Stromata VII, cap. 12, 76, 6: ὅταν ἡδομένου ἔαυτοῦ... συναίσθηται «wenn er sich bewusst wird, dass er sich freut». Oder im Paedagogus I, cap. 9, 83, 1: συναισθόμενος τῆς ἔαυτοῦ παρρησίας.

An einer Stelle verwendet Clemens das Wort in einem abweichenden Sinne. In den Stromata I, cap. 4, 26, 3-4 zählt er verschiedene Künstler auf, von denen jeder seinen spezifischen Sinn entwickelt, der Musiker das Gehör, der Plastiker den Tastsinn, der Sänger die Stimme, der Salbenfabrikant den Geruchssinn, der Ziseleur den Gesichtssinn. Diesen Künstlern stellt er dann diejenigen gegenüber, die sich um die Bildung bemühen: οἱ δὲ ἀμφὶ τὴν παιδείαν διατρίβοντες τὴν συναίσθησιν χορηγοῦνται, καθ’ ήν τῶν

μέτρων οἱ ποιηταὶ καὶ τῆς λέξεως οἱ σοφισταὶ καὶ τῶν συλλογισμῶν οἱ διαλεκτικοὶ καὶ οἱ φιλόσοφοι τῆς κατ' αὐτοὺς θεωρίας ἀντιλαμβάνονται. Das Wort *συναίσθησις* muss hier etwas wie « bewusste Fähigkeit » bedeuten, die denjenigen verliehen wird, die als Dichter, Redner, Dialektiker und Philosophen auf ihren Gebieten schaffen.

An dieser Stelle möchte ich für einmal einhalten. Am Anfang hatte ich darauf hingewiesen, dass von bewusstem Handeln schon in der vorphilosophischen Literatur gesprochen wird, weil das bewusste Handeln dem Menschen überhaupt zukommt. Unser Augenmerk kann daher nur darauf gerichtet sein, wo das Bewusstsein philosophisches Problem wird. Die bisherigen Ausführungen könnten nun den Anschein erwecken, als ob dieses Problem erst in nacharistotelischer Zeit auftauche. Demgegenüber müssen wir hier feststellen, dass es schon bei Platon behandelt wird, am eingehendsten im Charmides. Die Frage nach dem Wesen der *σωφροσύνη* führt in p. 164c ff. den Gesprächsteilnehmer Kritias dazu, dieses in der Selbsterkenntnis zu suchen. Dem delphischen Spruch γνῶθι σαυτόν, der zunächst nichts anderes besagt, als dass der Mensch sich in seiner Hinfälligkeit und Ohnmacht erkennen soll, wird hier der neue Sinn beigelegt, dass er zur Selbsterkenntnis aufruft. Auf die Frage des Sokrates, auf was für einen Inhalt sich denn diese Erkenntnis erstrecke, antwortet Kritias nach einem Hin und Her p. 166e: ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὗτή τε αὕτης ἔστιν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη. Hier wird der aristotelische νοῦς, der sich selbst denkt, vorweggenommen. Im Charmides freilich zieht Sokrates die Richtigkeit dieses Satzes in Zweifel, und, um ihn zu erschüttern, fragt er Kritias, ob es auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung etwas Ähnliches gebe, nämlich eine *ὄψις*, die sich nicht auf aussen liegende Objekte beziehe, sondern auf sich selbst und die übrigen *ὄψεις*, also eine *ἴαυτής* καὶ τῶν ἄλλων *ὄψεων*

δψις (167c). Kritias muss dies verneinen, worauf Sokrates ihn auch noch nach einer ἀκοή fragt, die αὐτῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀκοῶν ἀκούει (167d). Auch dies kann Kritias nicht behaupten, worauf Sokrates die Frage allgemein formuliert: σκόπει περὶ πασῶν τῶν αἰσθήσεων εἴ τίς σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἰσθησις καὶ αὐτῆς, ὃν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδὲν δὲ αἰσθανομένη (167d). Kritias ist auf dem Gebiete der αἰσθησις geschlagen.

Genau diese hier von Platon abgelehnte Position finden wir bei Aristoteles. In der Metaphysik Λ 9, 1074b 35 wird zunächst festgestellt, dass zu den Objekten von ἐπιστήμῃ, αἰσθησις, δόξῃ und διάνοιᾳ mindestens sekundär diese Vorgänge selbst gehören. Dann fährt er weiter, dass νοούμενον und νοῦς zusammenfallen (1075a 4), oder wie er in De anima Γ 4, 432a 2 sagt: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὅλης τὸ αὐτό ἔστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Wenn Denkendes und Gedachtes dasselbe sind, gibt es auch eine νόησις νοήσεως. Aber auch eine αἰσθησις αἰσθήσεως wird von Aristoteles angenommen. In der Eth. Nik. I 9, 1170a 29 ff. betrachtet er als gegeben, dass der Sehende merkt, dass er sieht, und der Hörende, dass er hört, und der Gehende, dass er geht, und er zieht dann den allgemeinen Schluss, dass wir uns unserer Wahrnehmungen und unseres Denkens bewusst sind (ὅστε αἰσθανόμεθ' ἀν δτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῦμεν δτι νοοῦμεν). In der Schrift De somno 2, 455a 16 wird sogar eine κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις (αἰσθήσεσιν) angenommen, mit deren Hilfe uns bewusst wird, dass wir sehen und hören. Dieses Bewusstsein finden wir knapp umrissen bei Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zu Aristoteles de sensu 7, 448a 22, p. 148, 10 Wendland: πᾶς γάρ, ὅτε αἰσθάνεται, ἔαυτοῦ ὅντος τε καὶ αἰσθανομένου συναίσθανεται. Jeder hat also, wenn er wahrnimmt, ein Bewusstsein davon, dass er existiert und wahrnimmt. Das Substantiv συναίσθησις wird von Alexander häufig verwendet, gelegentlich freilich im Sinne eines Mitempfindens, so im gleichen Kommentar

zu Aristoteles *de sensu* 7, 449a 5, p. 163, 12 Wendland, wo festgestellt wird, dass es keine συναίσθησις zwischen Wahrnehmungen verschiedener wahrnehmender Subjekte gebe, wohl aber gebe es ein einheitliches Prinzip in jedem einzelnen, das ihm erlaube, verschiedene Objekte miteinander wahrzunehmen. Die aristotelische Frage in *De sensu* 2, 438b 9, wo das αἰσθητικόν der Seele zu lokalisieren sei, wird von Alexander in seinem Kommentar p. 36, 7 Wendland mit folgendem Satze erläutert: οὐκ ἀν ἦν συναίσθησις τις γινομένη ἄλλου μορίου τῆς ψυχῆς ἐν ἄλλῳ ὅντος.. Wäre ein Seelenteil da, ein anderer dort, dann gäbe es keine συναίσθησις, kein Miteinanderfühlen der Teile. Die verschiedenen gelegentlichen Hinweise auf die συναίσθησις bei Alexander können hier ausser Acht bleiben; denn er hat dem Problem im dritten Buch seiner Schrift *'Απορίαι καὶ λύσεις* ein eigenes Kapitel gewidmet. Das 7. Kapitel dieses Buches (Suppl. Aristot. II 2, p. 91, 24 - 93, 22) ist überschrieben: πῶς ἡ συναίσθησις ἡμῖν γίνεται αἰσθανομένοις. Es ist ein Kommentar zu Aristoteles *De anima* Γ 2, 425b 12-17, wo ganz knapp festgestellt wird, es gebe eine Wahrnehmung des Sehens und Hörens, die αἰσθησις könne daher sich selbst als Objekt haben. Alexander bezeichnet nun die Wahrnehmung, dass man wahrnimmt, die zu jeder Wahrnehmung mit beliebigem äussern Objekt hinzukommt, mit dem Ausdrucke συναίσθησις. Er stellt die Frage, ob diese συναίσθησις sich durch die gleiche αἰσθησις vollziehe, durch die das äussere Objekt erfasst werde. Diese Frage wird nach ausführlicher Abklärung bejaht in dem Satz: « Notwendigerweise schliesst jedes Wahrnehmende die Wahrnehmung, dass es selbst wahrnimmt, ein, und zwar deswegen, weil die Wahrnehmung eines äussern Wahrnehmungsgegenstandes zugleich die Selbstwahrnehmung mit einschliesst. » Griechisch heisst dieser komplizierte Satz: ἐξ ἀνάγκης ἔπειται παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ συναίσθάνεσθαι καὶ ἔαυτοῦ αἰσθανομένου τῷ ἔπεισθαι τῇ αἰσθήσει αἰσθανομένῃ τινὸς τῶν

αἰσθητῶν ἔξω δύτος τὸ ἄμα καὶ ἐκυρῆς αἰσθάνεσθαι (p. 93, 20-22).

Wir haben uns bei der bisherigem Betrachtung der mit dem Begriff Bewusstsein zusammenhängenden Probleme darauf beschränkt, einige Ausdrücke für diesen Begriff näher anzusehen, und wir haben dabei gesehen, dass das Wort *συνείδησις* vorwiegend für das moralische Bewusstsein verwendet wird, während *συναίσθησις* für das Bewusstwerden einer Wahrnehmung gebraucht wird. Das Wort *σύνεσις* dagegen ist überhaupt kein genau festgelegter philosophischer Terminus. Ich bin mir dabei bewusst, dass meine Feststellungen etwas Skizzenhaftes haben; eine Vollständigkeit lässt sich bei der grossen Zahl von noch mangelhaft durch Indices erschlossenen Autoren zur Zeit auch nicht erzielen. Wenn ich jetzt zu Plotin übergehe, so bin ich hier in der bevorzugten Lage, dass ich den vorläufig erst handschriftlich vorhandenen Index benutzen konnte, den J. Herbert Sleeman hergestellt hat, und der als Ergänzungsband zu unserer im Erscheinen begriffenen Ausgabe herauskommen soll.

Die platonische Scheidung der Gesamtwelt in eine geistige und eine sinnliche Welt, wie sie z. B. im Timaios 27d oder in der Politeia 517b vorgenommen wird, wird in Plotins Philosophie als bereits bewiesen vorausgesetzt. Zum *κόσμος νοητός* gehört streng genommen nur die mittlere der drei sogenannten ursprünglichen Hypostasen, der *νοῦς*, weil ja das Eine oder Gute über dem Sein und daher auch über dem Denken steht, während die Seele auf ihrem Abstieg in die Körperwelt die geistige Welt hinter sich lässt; findet sie aber wieder zurück, dann wird sie *νοῦς*. Diese mittlere Hypostase, als *νοῦς*, als *κόσμος νοητός* oder als *τὰ νοητά* bezeichnet, hat allein wahre Wirksamkeit, wahres Sein und wahres Leben Sein und Denken fallen nach dem berühmten Verse des Parmenides fr. 3 im *νοῦς* zusammen. Da aber

nicht bloss Sein und Denken identisch sind, sondern nach Platon, *Politeia* 507b auch die Ideen mit dem Sein zusammenfallen, ist der νοῦς die Summe der Ideen. Die Tätigkeit des νοῦς ist das νοεῖν, das Denken. Die Objekte seines Denkens sind die νοητά. Da er selbst mit den νοητά identisch ist, denkt er damit, dass er die νοητά denkt, sich selbst. Dem νοῦς eignet daher die Selbsterkenntnis und nur dem νοῦς. Denn das Eine, das darüber liegt, ist jenseits des Denkens gelegen; da es überhaupt nicht denkt, kann es klarlich auch nicht sich selbst denken. Die Seele aber vergisst sich in ihrem Abstieg und hört auf, an ihre Herkunft zu denken; erst wenn sie wieder aufsteigt, gewinnt sie die verlorene Selbsterkenntnis zurück; aber damit wird sie wieder νοῦς.

Der νοῦς denkt nicht bloss sich selbst; er weiss auch, dass er sich denkt. Das Denken, dass er denkt, fällt bei ihm mit dem Denken zusammen. Denn sonst müssten wir zu einem Regressus ad infinitum Zuflucht nehmen, was Plotin II 9 [33] 1, 23 und 54 ausdrücklich ablehnt. Mit Aristoteles, *Metaph.* Λ 9, 1074b 34 nimmt also auch Plotin eine νόησις νοήσεως an und stellt sich damit in Gegensatz zu Platon, der, wie bereits erwähnt, im *Charmides* 166e ff. diese Möglichkeit abgelehnt hatte. Auf diese *Charmides*-Diskussion haben Bréhier in seiner Ausgabe (in der Vorbemerkung zu V 3) und Cleto Carbonara (*La filosofia di Plotino*, 1. Aufl., Band II 148) hingewiesen. Es soll aber ausdrücklich festgehalten werden, dass Plotin in keiner Weise weder an dieser Stelle noch sonstwo auf den *Charmides* Bezug nimmt. Ob er die Stelle absichtlich ignoriert, oder ob sie ihm unbekannt geblieben ist, wage ich nicht zu entscheiden. Natürlich dürfen wir annehmen, dass Plotin weit mehr von Platon kennt, als was er wörtlich zitiert. Aber das bedeutet noch lange nicht, dass Plotin sämtliche Platon-Dialoge, die uns noch vorliegen, gegenwärtig gehabt haben muss. Plotin nimmt also eine νόησις νοήσεως an, ja die νοητά sind sogar das einzige Objekt des νοῦς. Dies ist an verschiedenen

Stellen der Schrift V 3 [49] klar formuliert; ich erwähne besonders cap. 5, 45: *νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τῷ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός.* Und in cap. 6, 7 wird nicht bloss an der Einheit von *νοῦς* und *νόησις* festgehalten, sondern zudem wird noch ausgeschlossen, dass der *νοῦς* etwa mit einem Teile von sich einen andern Teil von sich erfasse.

Wenn der *νοῦς* weiss, dass er sich selber denkt, so hat er nicht bloss Selbsterkenntnis, sondern auch das Bewusstsein seiner selbst. Das steht in der gleichen Schrift V 3 deutlich in cap. 6, 33: *ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τὴν γνῶσιν ἔαυτοῦ.* Das Wort *γνῶσις*, das Plotin hier verwendet, hat den Vorzug, nicht wie *νόησις* nur für den *νοῦς* verwendet werden zu können, sondern auch für andere Formen des Erkennens, wie wir noch sehen werden. Dasselbe gilt für *σύνεσις*. Und darum kann Plotin vom *νοῦς* sagen, dass er mit seinem Denken zusammensein muss, und immer Einsicht in sich selbst gewinnen muss (*συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν ἀεί*) VI 7 [38] 41, 20. Die *νόησις* ist hier eine Realität, sozusagen die Substanz des *νοῦς*, die *σύνεσις* der Vorgang des Einsichtnehmens. Nicht bloss das reine Denken, das *νοεῖν*, sondern auch das menschliche Denken, das *φρονεῖν*, ist eine Einheit, die gänzlich bei sich selbst sein muss (*πᾶν ἔαυτῷ συνόν* VI 5 [23] 10, 16). Als Vergleich führt Plotin eine Volksversammlung an; der Einzelne ist dort nicht fähig, richtig zu denken; jeder aber trägt zum Denken bei, ja er erzeugt es geradezu *ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει* VI 5, 10, 21. Hier wird eine etymologische Beziehung zwischen *σύνοδος* und *σύνεσις* aufgedeckt, die an die homerische Bedeutung des Wortes *ξύνεσις* « Vereinigung » erinnert. Harder sucht das Wortspiel mit seiner Übersetzung « Über-Ein-Kunft » nachzuahmen, und Ähnliches versuchen auch MacKenna und Cilento.

Das Selbstbewusstsein kommt nun aber nicht bloss dem *νοῦς* zu, sondern auch den *νοητά*, den geistigen Gegen-

ständen. Diese können nicht ohne Bewusstsein, ohne Leben und ohne Geist sein (*κάκεῖνα ἀναίσθητα καὶ ἄμοιρα ζωῆς καὶ νοῦ* V 5 [32] 1, 32). Das Denken, und zwar das eigentliche Denken, das stets ein Sich-selbst-Denken ist, ist eine *συναίσθησις τοῦ ὅλου*, ein gegenseitiges Fühlen des Ganzen, das den Geist ausmacht (V 3, 13, 13). Der Geist ist, wie II 9, 1, 36 zu lesen ist, *μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἔαυτῆς*, ein Erfassen, das seiner eigenen Tätigkeit bewusst ist.

Der *νοῦς* ist also die Stufe der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins. Der über ihm stehenden Stufe der Wesenheiten, dem Einen, und der unter ihm stehenden Stufe, der Seele, kommt die Selbsterkenntnis nicht zu, wohl aber, wie wir noch sehen werden, eine Art Selbstbewusstsein. Dieses fällt nämlich nur auf der Stufe des Denkens mit der Selbsterkenntnis zusammen. Mit der Leugnung der Selbsterkenntnis für eine Stufe ist darum über das Selbstbewusstsein noch nichts ausgesagt. Was nun die Seele anbelangt, der wir uns zunächst zuwenden wollen, so wird in V 3 [49] 2, 1 die Frage gestellt, ob man ihr Selbsterkenntnis zusprechen dürfe (*εἰ δοτέον αὐτῇ γνῶσιν ἔαυτῆς*). Dies wird ausdrücklich abgelehnt, und zwar hintereinander für alle Seelenvermögen; zunächst für das *αἰσθητικόν*, das sich auf äussere Wahrnehmungsdinge richtet. Eine *συναίσθησις*, ein Mitempfinden der Vorgänge im Leibe selber, mag man dem *αἰσθητικόν* noch zubilligen, aber diese Vorgänge spielen sich ja nicht innerhalb des *αἰσθητικόν* ab, sondern sind ihm gegenüber auch Aussendinge. Dem *λογιζόμενον* ist die Selbsterkenntnis ebenfalls abzusprechen; es prüft sowohl, was von der *αἰσθησις* herkommt, als auch das, was vom *νοῦς* herkommt. Das *λογιζόμενον* wendet sich aber nicht auf sich selbst, sonst wäre es schon *νοῦς*. Und schliesslich ist die Selbsterkenntnis auch noch der höchsten Stufe der Seele abzusprechen, dem *διανοητικόν*, das wir aber darum noch nicht mit dem *νοῦς* gleichsetzen dürfen, weil es die Aufgabe

hat, die Aussendinge ins Auge zu fassen, während der νοῦς nur das, was in ihm selbst ist, betrachtet (V 3, 3, 17).

Wenn der Seele damit die Selbsterkenntnis abgesprochen wird, so heisst dies noch lange nicht, dass sie die Dinge, die ausserhalb von ihr liegen, nicht bewusst erfassen kann. Ihre Aufgabe ist es ja gerade, die αἰσθητά, die Dinge der Wahrnehmungswelt zu erfassen. Das Wahrnehmen wird in IV 5 [29] 1, 7 als eine ἀντίληψις οὐ νοητῶν, ἀλλὰ αἰσθητῶν μόνον umschrieben. 'Αντίληψις ist hier der Sammelname für geistiges und sinnliches Erfassen; es ist zu eng, wenn J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St-Augustin*¹, p. 62 ἀντίληψις als « prise en possession d'une pensée » definiert, und noch weniger trifft die Behauptung von Henry Van Zandt Cobb, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69, 1938, xxxii zu: « The most general expression for consciousness is ἀντίληψις. » Vielmehr ist ἀντίληψις ein Oberbegriff für jede Art Erfassen.

Die Seele, heisst es nun in IV 5, 1, 8, müsse in eine Berührung mit den Sinnenden kommen und in eine Art Erkenntnis- oder Erleidengemeinschaft mit ihnen treten. So weit wie hier, eine Art δμοπάθεια zwischen der Seele und den Sinnenden anzunehmen, geht Plotin freilich selten; an andern Stellen ist er bestrebt, die ἀπάθεια der Seele zu retten. Die πάθη, heisst es z. B. in IV 4 [28] 18, 19, gehören nicht der Seele schlechthin, allerdings auch nicht dem unbeseelten Leibe, sondern einem συναμφότερον aus Seele und Leib. Oder in IV 4, 19, 5 wird gesagt, dass die πάθη sich am Leibe vollziehen, ihre γνῶσις aber ist Sache der αἰσθητικὴ ψυχῆ. Ähnlich werden auch in III 6 [26] 19, 12 die πάθη dem Leibe, ihre γνώσεις aber der Seele zugewiesen. Γνῶσις bedeutet hier Erkenntnis der πάθη, und dies wiederum heisst, dass der Seele diese πάθη bewusst werden. Dieses Bewusstwerden geschieht so, dass von den Sinnenden τύποι zur Seele gelangen und von der διάνοιᾳ in ihr geprüft werden; die διάνοιᾳ, wird in I 1 [53] 9, 20 gesagt, betrachte daran

die εἴδη, und zwar betrachte sie sie sozusagen mit einem Mitempfinden (θεωρεῖν οἶον συναίσθήσει). Wenn die Seele schon keine Selbsterkenntnis hat, so hat sie jedenfalls ein Bewusstsein. Dies wird sogar dem Tier zugebilligt. In der gleichen Schrift I 1 steht im cap. 11, 11 zu lesen, dass beim Tiere das Bewusstsein das Seelenabbild mit dem Leibe umfasse (ἢ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει).

In IV 3 [27] 26 ff., wo das schwierige Problem der Erinnerung behandelt wird, werden die stoischen Theorien, die von Siegelabdrücken, Prägungen und Stößen sprechen, zurückgewiesen. Der Vorgang sei sozusagen ein Denkvorgang selbst bei den Sinnendingen (ὅτρόπος οἶον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν 26, 31). Genau wie wir der Seele ein Streben und die Erinnerung an dieses Streben zuweisen, ebenso die Erinnerung daran, ob das Streben Erfolg hatte oder nicht, so müssen wir ihr auch συναίσθησις, παρακολούθησις, σύνθεσις und οἶον σύνεσις zubilligen (26, 45). Der Ausdruck σύνθεσις ist auffällig; er bedeutet bei Plotin sonst eine Zusammensetzung von Teilen, sei es in der sinnlichen oder in der geistigen Welt. Hier aber heisst der Ausdruck etwa soviel wie Kombinieren. Man könnte sich daran erinnern, dass das homerische συντίθεσθαι an verschiedenen Stellen die Bedeutung «etwas in sich aufnehmen» hat, doch wird das Verbum später nicht mehr in diesem Sinne gebraucht, und es wird darum besser sein, von der Bedeutung «logische Verknüpfung» auszugeben, die wir bei Aristoteles antreffen, z. B. Περὶ ἐρμηνείας 1, p. 16a 12, oder in der Metaphysik E 4, 1027b 19. Ähnliche Bedeutung von σύνθεσις scheint auch bei Diogenes Laertius X 32 = Epikur fr. 36 Usener vorzuliegen. Während σύνθεσις in dieser Bedeutung bei Plotin singulär ist, verwendet er παρακολούθησις und das Verbum παρακολουθεῖν verschiedentlich, und es lohnt sich, hier nochmals etwas auszuholen, weil wir dieses Wort noch nicht besprochen hatten.

Das Kompositum *παρακολουθεῖν* hat zunächst die gleiche Bedeutung wie das Simplex; die erste Belegstelle ist Aristophanes Ekkl. 725; es heisst dort einfach « folgen » im konkreten Sinne. Bei Platon kommt neben dieser gewöhnlichen Bedeutung schon der Ausdruck *παρακολουθῶν τῷ νοσήματι* « seiner Krankheit nachgehend, auf sie achtend » vor, die zu der später üblichen « aufmerken, begreifen » überleitet (Politeia 406b). Aristoteles zwar gebraucht das Wort ausser im konkreten Sinne nur in der Bedeutung « als Folgeerscheinung auftreten ». Aber seit Polybios I 12, 7 heisst es « verstehen » und wird hie und da mit *μανθάνειν* synonym gebraucht, z. B. bei Epiktet I 9, 4 δ *παρηκολουθηκώς καὶ μεμαθηκώς*. Epiktet gebraucht es überhaupt oft; es mag schon in der alten Stoa ein Terminus technicus geworden sein. Die einzige Stelle, die im Index zu den Stoiker-Fragmenten verzeichnet ist, nämlich fr. 989 (vol. II 289, 7) stammt allerdings aus Origenes und ist kaum wörtliches Zitat. Häufig ist das Wort in der Bedeutung « verstehen » bei Philodem, Philon, Mark Aurel und Galen. Der erste, der es mit dem Reflexivpronomen verwendet, ist Epiktet, und hier bekommt es die Bedeutung « sich bewusst werden ». So heisst es in III 5, 14: χαίρω *παρακολουθῶν ἐμαυτῷ βελτίονι γινομένῳ* « ich freue mich, weil ich merke, dass ich besser geworden bin », oder in III 5, 4: εἰ δὲ *παρακολουθεῖς σαυτῷ* « wenn du dir bewusst wirst ». Auch Clemens Alexandrinus verwendet *παρακολουθεῖν* mit dem Reflexivpronomen: *παρακολουθοῦντες αὐτοῖς δτι μηδὲν ἐπίστανται* « sie sind sich bewusst, dass sie nichts wissen » (Strom. VII, cap. 15, 92, 6). Sodann finden wir den Ausdruck bei Origenes, Contra Celsum VII 3, p. 155, 25 Koetschau: ὡς μηδαμῶς αὐτὴν (*τὴν Πυθίαν*) ἔχων *παρακολουθεῖν* « sodass sich die Pythia durchaus nicht bewusst ist ». Plotin verwendet das Wort sowohl in der Bedeutung « folgen », die uns hier nicht beschäftigt, wie in der Bedeutung « sich bewusst sein », jedoch nicht immer synonym mit *συναισθάνεσθαι*. In I 4 [46]

5, 2 wird untersucht, ob die Glückseligkeit auch dann erreicht werden kann, wenn der Weise infolge von Rauschgiften oder Krankheiten das Bewusstsein verliert: εἰ δὲ δὴ μηδέ ἔαυτῷ παρακολουθοῖ; Im gleichen Kapitel, Zeile 21, wird ein Schlafender und ein Bewusstloser auf die gleiche Stufe gestellt: ἐν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ δλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἔαυτῷ. Ohne das Reflexivpronomen kommt das Wort in der gleichen Bedeutung in I 4, 8, 6 und I 4, 9, 1 vor, wiederum von einem, der das Bewusstsein verliert.

An den bisher genannten Plotinstellen erschien das Bewusstsein als ein positiver Wert, der zur Klarheit des Geistes gehört, aber auch die Seele auszeichnet. Neben diesen Stellen stehen nun solche, die dem unbewussten Sein oder Geschehen den Vorzug geben. In der eben herangezogenen Schrift I 4 wird in cap. 9, 12 darauf aufmerksam gemacht, dass der Gesunde, um gesund zu sein, das Bewusstsein der Gesundheit nicht haben muss, und ebensowenig der Schöne das seiner Schönheit. In gleicher Weise aber bedarf auch der Weise des Bewusstseins seiner Weisheit nicht. Ja, das Bewusstsein kann sogar hinderlich sein. Der Lesende jedenfalls, der sich auf seine Lektüre konzentriert, liest unbewusst, das heisst er achtet auf den Inhalt seiner Lektüre, nicht aber darauf, dass er liest, und derjenige, der seinen Heldenmut einsetzt, darf nicht darüber nachdenken, dass er ein Held ist (I 4, 10, 24-28). Solche und ähnliche Beispiele veranlassen Plotin, den überraschenden Schluss zu ziehen: ὅστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἵς παρακολουθοῦσι ποιεῦν (I 4, 10, 28). Das Bewusstsein trübt also die Tätigkeiten, die es begleitet. In IV 4 [28] 4, 10 wird sogar der Satz aufgestellt, dass man unwissentlich etwas in stärkerem Masse besitzen könne als wissentlich: γένοιτο γάρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα δτι ἔχει, ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως η̄ εἰ εἰδεῖη. Und in V 8 [31] 11, 31 heisst es lapider: τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι «von dem, was uns gehört, und von uns selbst haben wir

keine Wahrnehmung.» Wenn freilich E. Bréhier in seiner Ausgabe in einer Anmerkung zur letztgenannten Stelle bemerkt: «Toute élévation est, chez Plotin, une diminution de conscience», so scheint mir diese Formulierung Plotins Abneigung gegen die Bewusstheit zu übertreiben. Es ist nämlich nicht die Bewusstheit, sondern die *αἰσθησις*, und das ist die Wahrnehmung der äussern Welt, welche die Seele meiden soll, um zu ihrer wahren Tätigkeit, zum Denken, zurückzukehren. Denken und Bewusstsein des Denkens fällt allerdings, wie schon bemerkt, nur im νοῦς zusammen, bei der Seele dagegen involviert Denken das Bewusstsein davon noch nicht, wie aus IV 3 [27] 30, 13 hervorgeht: ἀλλο γὰρ οὐ νόησις, καὶ ἀλλο οὐ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεί, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί. Als Grund dafür wird aber gleich darauf angegeben, dass das Aufnehmende, nämlich die Seele, eben nicht bloss Gedanken, sondern auch Wahrnehmungen entgegennimmt. Diese Wahrnehmungen können sich aber nicht auf das richten, was wahrhaft uns gehört.

Unbewusstes Schaffen gibt es auch in der Natur. In der Schrift III 8 [30], die den Titel *Über die Natur und die Betrachtung und das Eine* trägt, wird ausgeführt, dass die Natur in Wahrheit eine lautlos betrachtende Seele ist. Sie tritt in sich selbst ein und hat sozusagen eine *συναίσθησις* von sich selbst. Diese *συναίσθησις* ist kein klares Selbstbewusstsein mehr, sondern nur noch ein dunkles Gefühl, das sie von sich hat. Griechisch heisst der Satz (III 8, 4, 19): ἐν τῇ αὐτῇ στάσει καὶ οἷον συναίσθησι, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναίσθησι τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν. *Σύνεσις* und *συναίσθησις* werden hier nahezu synonym. Harder übersetzt die Wörter treffend mit «Innewerden» und «sich selbst Gewahren». Plotin fügt zur näheren Erklärung noch hinzu, dass die Ausdrücke *σύνεσις* und *αἴσθησις* nicht im gleichen Sinne wie sonst genommen werden dürfen, also nicht wie beim bewusst handelnden wachen Menschen, sondern eher wie

bei einem Schlafenden. Die Natur hat also eine σύνεσις und συναίσθησις, wie sie dem Schlafenden zugebilligt werden kann, der mit sich selbst in Frieden ist (III 8, 4, 24).

Ähnliches wie über die Natur wird anderweitig über die Weltseele gesagt. In III 4 [15] 4, 8 ff. werden der Welt in Anlehnung an Platon, Tim. 33c die Sinneswerkzeuge und die Sinne überhaupt abgesprochen, und dann wird die Frage gestellt, ob die Welt eine συναίσθησις habe, wie wir Menschen ein Bewusstsein der Dinge in uns haben. Das wird nicht rundweg verneint, aber die συναίσθησις wird immerhin zu einer ἡρέμησις, einer Ruhe in sich selbst, reduziert. In IV 3 [27] 4, 26 wird die Weltseele mit der Seele in einem Baum verglichen, die mühelos und ohne Lärm für diesen Baum sorgt. In IV 4 [28] 13, 7 ff. wird von der φύσις gesagt, dass sie schaffe, ohne zu wissen. Sie hat keine σύνεσις; sie gibt, was sie hat, ohne προαιρεσις (ἀπροαιρέτως). Der Begriff προαιρεσις tritt schon bei Platon auf, wird aber erst bei Aristoteles ein philosophischer Terminus. In der Nikomachischen Ethik Γ 5, 1113a 10 wird er definiert als βουλευτικὴ ὅρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, als überlegtes Streben nach etwas, das in unserer Verfügung steht; προαιρεσις bezeichnet also ein bewusstes Wollen, einen Vorsatz, das Adjektiv ἀπροαιρέτος aber bezeichnet das Unwillkürliche. Plotin verwendet es einige Male, besonders für die Sterne, die für die Wirkungen, die von ihnen ausgehen, nicht verantwortlich gemacht werden dürfen (IV 4, 35, 43). Und ebenso sagt er vom All, dass es der προαιρεσις nicht bedürfe, da es höher stehe als die προαιρεσις (IV 4, 36, 25). Im All herrscht eine irrationale Kraft (δύναμις ἄλογος IV 4, 37, 12).

In der gleichen Schrift IV 4 wird in cap. 24, 21 deutlich unterschieden zwischen αἰσθησις und συναίσθησις. Jene wird der Welt abgesprochen, diese aber noch zugestanden: συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναίσθανόμεθα, δοτέον, also ein Bewusstsein, wie wir selbst eines von uns selbst haben, kann man ihr zugestehen. Im All, heisst es

am Schluss der gleichen Schrift (IV 4, 45, 8) gebe es eine οἶον συναίσθησις παντὸς πρὸς πᾶν. Alles fühlt sozusagen mit allem. Hier ist συναίσθησις nicht mehr das Bewusstsein, sondern das Miteinanderfühlen; es wird hier geradezu ein Synonym zu συμπάθεια, allerdings mit dem Wörtchen οἶον entscheidend eingeschränkt. Synonym mit συμπάθεια wird συναίσθησις auch in IV 5 [29] 5, 29 verwendet, wo die Affektion des Hörens auf eine συναίσθησις, eine Mitempfindung, zurückgeführt wird, ähnlich wie IV 5, 3, 17 die συμπάθεια das Sehen ermöglicht. Überraschend und zugleich bezeichnend für Plotins Einschätzung des Bewusstseins ist eine Stelle aus der Schrift III 5 [50]. In cap. 1, 18 wird die Schönheit des Eros auf eine οὐκειότητος ἀλογον σύνεστι zurückgeführt, also auf ein irrationales Begreifen seiner Verwandschaft mit der höheren Welt. Und das Unreflektierte, das in dem Verbum συνίημι für Plotin liegen kann, betont Harder gegenüber Bréhier in seiner Anmerkung zu I 6 [1] 2, 3.

Wenn wir gesagt haben, dem νοῦς komme das Selbstbewusstsein zu, so muss doch noch einmal unterstrichen werden, dass damit keine Überlegung im menschlichen Sinne verbunden ist. Λογισμός gibt es in der obren Welt nicht (VI 7, 1, 29. VI 2, 21, 34) und auch nicht προόραστις (VI 7, 1, 37). Überlegungen, Voraussicht, Willensentscheidungen haben nur dort statt, wo es Änderung in der Zeit gibt. In der unwandelbar gleich bleibenden Welt des Geistes aber gibt es dies alles nicht. Das Bewusstsein des Geistes ist daher ein seliges In-sich-beschlossen-Sein. Der Geist hat dabei kein anderes Objekt als die geistigen Gegenstände, und da diese mit ihm zusammenfallen, denkt er sich selbst, und zwar in einem reinen, nicht bloss in einem diskursiven Denken (VI 2, 21, 28). Denken heisst für den νοῦς, seine Gegenstände besitzen, und seine Gegenstände besitzen, heisst, sich selbst besitzen, besser noch, er selber sein.

Wir hatten gesehen, dass der νοῦς die Stufe der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins ist, während der

nächsttieferen Stufe, der Seele, ein Selbstbewusstsein zwar zukommt, nicht aber die Selbsterkenntnis. Wie steht es nun hier mit der Stufe, die über dem Geiste liegt, mit dem Einen? Da es ja nach Platon jenseits des Seins belegen ist, Sein und Denken aber zusammenfallen, liegt es auch jenseits des Denkens. Alles, was vom νοῦ ausgesagt werden kann, muss dem Einen abgesprochen werden. Dazu gehört auch die Selbsterkenntnis, die das Eine nicht nötig hat (VI 9 [9] 6, 49). Es ist eine Wesenheit, die sich weder wahrnimmt noch erkennt (φύσις οὐκ οὖσα ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει αὐτῆς VI 7 [38] 38, 10). Jenseits des Geistes bedeutet auch jenseits der Erkenntnis (ῶσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως V 3 [49] 12, 47). Selbsterkenntnis würde sich mit seiner Einfachheit nicht vertragen; denn Selbsterkenntnis involviert eine Vielheit (V 3, 13, 35). Das Selbstbewusstsein muss ihm daher auch abgesprochen werden; denn die συναίσθησις ist πολλοῦ τινος αἰσθησις, sagt Plotin in V 3, 13, 21; das bezeuge ja schon die Bezeichnung; zur συναίσθησις gehören mindestens zwei. Das Eine, dem jede Zweiheit abgeht, kann daher nichts von sich wissen (V 6 [24] 6, 31). Es ist ja nicht einmal etwas für sich selbst; es ist daher über γνῶσις, νόησις und συναίσθησις αὐτοῦ erhaben (VI 7, 41, 26; ähnlich V 6, 5, 4). Die παρακολούθησις, die mit συναίσθησις synonym ist, wird dem Einen in III 9 [13] 9, 14 auch abgesprochen. Das Eine spürt sich nicht und kann sich nicht bewusst werden (ἀναίσθητον ἔαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἔαυτῷ V 3, 13, 6).

Neben diesen zahlreichen negativen Aussagen über das Eine wird aber doch auch ausnahmsweise Positives über es gesagt, allerdings gewöhnlich durch das Wörtchen οἷον eingeschränkt. So wird in VI 8 [39] 7, 46-51 von der οἷον ὑπόστασις, der οἷον ἐνέργεια und der οἷον ζωή des Einen gesprochen. In der frühen Schrift V 4, der 7. in der chronologischen Reihenfolge, wird das Eine gar als νοητόν bezeichnet, worauf Bréhier in seiner Ausgabe in einer Anmer-

kung zu der Stelle hinweist (cap. 2, Zeile 4. 7. 23). Das ist eine Aussage über das Eine, die nur noch in der Schrift V 6 [24] wiederholt wird, aber dort zugleich eingeschränkt wird; *νοητόν*, steht in cap. 2, Zeile 8, kann man das Eine nur dem *νοῦς* gegenüber nennen, für sich genommen, ist es weder *νοοῦν* noch *νοητόν*. In der früheren Schrift V 4 wird dem Einen nun auch eine Art Selbstbewusstsein zugestanden. Wörtlich heisst es cap. 2, Zeile 17: *καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸς οἶοντι συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦν νόησιν*. Harder übersetzt dies vor trefflich: « Es ist selbst sein Sichselbstgewahren, gewissermassen vermöge eines Selbstbewusstseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem Stillestehen, anders als beim Denken des Geistes. » Man beachte, dass die *συναισθήσις* durch ein *οἴοντι* gemildert ist, genau wie unmittelbar vorher gesagt wird: *οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον* « es ist nicht gleichsam unbewusst ». Ähnlich wird dem Einen auch in V 1 [10] 7, 12 sozusagen ein Bewusstsein seiner Kraft zugeschrieben: *οἷον συναισθῆσιν τῆς δυνάμεως*.

Das Wort *συναισθήσις*, das ja zunächst ein Mitempfinden bedeutet und damit in den Bereich der Sinnenwelt gehört, bleibt bei Plotin nicht mehr nur auf Tier und Mensch beschränkt, sondern wird auch den sogenannten ursprünglichen Hypostasen zugebilligt, wenn auch der höchsten Hypostase, dem Einen, nur mit Einschränkung. Das ist darum möglich geworden, weil die Bedeutung « Mitempfindung » zur Bedeutung « Selbstbewusstsein » oder noch besser zur Bedeutung « Selbstgefühl » geweitet wurde. Diesen Ausdruck schlägt O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen An-eignung* p. 30 vor und versteht dabei unter Selbstgefühl ein Fühlen des eigenen Wesens. Gerade die Unbestimmtheit des Begriffes erlaubt es Plotin, ihn für alle Stufen zu verwenden, mit dem einschränkenden *οἷον* sogar für die höchste.

Dass die Seele *συναίσθησις* besitzt, wenn sie sich ihren Aufgaben in der Sinnenwelt zuwendet, haben wir gesehen. Aber auch wenn sie alle *αἰσθήσεις* hinter sich gelassen und wieder die Stufe des *νοῦς* erreicht hat, bewahrt sie dieses dunkle Fühlen ihrer selbst. Die *συναίσθησις* ist dann das einzige, was sie vom Geiste noch unterscheidet (IV 4, 2, 31). Hier kann man sich fragen, ob sie diese *συναίσθησις* am Ende auch dann noch bewahren kann, wenn sie zum Einen hinaufgeschnellt ist. Dann lässt sie ja alles hinter sich, selbst den Geist und jegliche geistige Form (VI 7, 34, 4); ja sie muss den Geist in sich sozusagen vernichten (VI 7, 35, 33), wenn sie in das Eine eingehen will. Denn das Eine ist das Gestaltlose (*ἀνείδεον* VI 9, 3, 43), und die Seele wird, wenn sie dort anlangt, selbst gestaltlos (VI 9, 7, 14). Streng genommen, gibt es sie dann gar nicht mehr; denn dann ist sie Gott geworden, vielmehr, dann ist sie schon Gott (VI 9, 9, 59). Aber, wie Plotin kurz darauf verkündet: wenn die Seele zum Einen gelangt, gelangt sie nicht zu einem andern, sondern zu sich selbst (VI 9, 11, 39). Selbstentäusserung und Selbstverwirklichung der Seele fallen dort zusammen. Sie kann sich also sogar dort eine Art Selbstbewusstsein retten; allerdings ist dieses Selbstbewusstsein nur «gleichsam ein Innesein und seiner selbst gewahrt werden» (Harder): *τοῦτο δὲ οἶον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ* V 8, 11, 23. Die beiden Ausdrücke *σύνεσις* und *συναίσθησις* bezeichnen hier die tiefste Verinnerlichung; der Ausdruck *δραστις* wird an dieser Stelle als zu wenig angemessen, als zu plump, als zu sinnlich empfunden; denn jedes Sehen zielt auf ein Aussen und enthält daher Zweifelheit. Hier aber soll das Einswerden der Seele mit dem Einen begreiflich gemacht werden.

Wie die Seele sogar im Einen als Letztes noch eine Art *συναίσθησις* bewahren kann, so gewinnt der Geist umgekehrt die *συναίσθησις* mit seiner Entstehung. Diese Entstehung, die man sich ausserhalb jeder Zeit zu denken hat, ist schwer zu begreifen. Bevor der *νοῦς* das Eine sehen

konnte, war er ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος δψις (V 3, 11, 12). Und als er es zu erblicken begann, geschah dies auf eine ungeistige Weise (ἀνοήτως VI 7, 16, 14). Als er aber merkte, dass er Vieles geworden war, erkannte er dies in einem Gewahrwerden seiner selbst (ἐν συναίσθησι αὐτοῦ VI 7, 16, 19), und so ward er Geist. Die συναίσθησις ist hier das erste dunkle Gefühl von sich selbst, das der Geist bei seiner Entstehung gewinnt. Sie ist eine Vorstufe der τόλμα, des Fürwitzes, mit dem sich die Seele von der obären Welt trennt, weil sie sich selbst gehören will (V 1, 1, 4). Dieser Eigensinn der untern Stufen gegenüber den obären ist natürlich zu tadeln; er ist schuld am Abfall vom Einen; ihm ist es zuzuschreiben, dass es neben dem Einen die Vielheit der geistigen Welt, die bunte Fülle der Seelen und die unabsehbare Vielfalt der sinnlichen Welt gibt. Abstieg vom Einen bedeutet Ausbrechen der Individualität, Rückkehr zum Einen heisst Erlöschen im Einen, aber zugleich Selbstverwirklichung des Individuellen im Umfassenden, oder mit den Worten, die am Schluss der Enneaden stehen: Flucht des Alleinigen zum Alleinigen.

★

LITERATUR

- Arthur DREWS, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena, 1907 (besonders pp. 226-234).
- René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921 (besonders pp. 301-310).
- Bruno SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Philol. Untersuchungen 29, Berlin 1924.
- Friedrich ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia*. Jenaer akademische Reden, Heft 6, Jena, 1928.
- H. OSBORNE, *Synesis and Syneidesis*. Class. Review 45, 1931, 8-10.
- Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. 1. éd. Paris, 1933 (besonders pp. 61-66).
- G. KRÜGER, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*. Logos XXII, 1933, 225-272.

- Gertrud JUNG, *Syneidesis, Conscientia, Bewusstsein*. Archiv für die gesamte Psychologie 89, 1933, 525-540.
- Henry van ZANDT COBB, *The Concept of Consciousness in Plotinus*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association 69, 1938, XXXII.
- Cleto CARBONARA, *La filosofia di Plotino I-II*. 1. ed. Roma, 1938-39 (besonders II, pp. 147-154).
- Otfried BECKER, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*. Berlin, 1940 (besonders pp. 21-40).
- Max POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1940.
- Max POHLENZ, *Die Stoa I-II*. Göttingen, 1948-49.
- Edgar FRÜCHTEL, *Der Logosbegriff bei Plotin*. Diss. München, 1955 (Maschinenschrift; IV, 168 S.).

DISCUSSION

M. Armstrong: I should like to begin by thanking Mr. Schwyzer on behalf of all of us for his very clear and rich and well arranged contribution. He has laid a firm philological foundation, without which the most exalted speculations about Plotinus would be only « the baseless fabric of a vision ». And I think he has also provided us with plenty of material for discussion. A point which I found of quite outstanding interest was his mention of the *Charmides* passage, where Plato, so to speak, refutes Aristotle in advance, and Plotinus' silence about the passage, whether conscious or unconscious. I should be inclined myself to think unconscious. I doubt whether he did much reading in the early Socratic dialogues, and it is quite possible that he did not know the passage. Again, I found of the greatest interest Mr. Schwyzer's very careful discrimination of the different stages of consciousness, awareness or intelligence in Plotinus. This has always seemed to me one of the most important features of his philosophy, the way in which more than any other ancient philosopher he tried to enlarge our ideas of consciousness and intelligence, to show how many stages and kinds of awareness there can be besides our everyday perceptive and rational activities.

M. Harder: Herr Schwyzer hat sich der wortgeschichtlichen Methode bedient, die ja seit de Saussure gar nicht mehr modern ist. Ich möchte sie aber durchaus verteidigen; denn zum Verständnis eines Textes gehört ja auch das Verständnis der Wörter. In seiner strengen Sachlichkeit hat Herr Schwyzer darauf verzichtet, darauf hinzuweisen, dass es sich bei der Frage nach dem Unbewussten um ein Problem handelt, das seit Leibniz und Eduard von Hartmann die Philosophie und Psychologie als etwas Grundlegendes beschäftigt. Dass Plotin der Entdecker des Unbewussten ist, ist trotz der Vorbereitung durch die Stoiker anzuerkennen. Ich möchte hier an Herrn Schwyzer nur zwei Fragen stellen.

1. Otfried Becker, *Plotin und das Problem der geistigen An-eignung*, 1940, 31 hat behauptet, Plotin habe dem Einen in V 4 [7] 2, 17 und un V 1 [10] 7, 12, also in zwei frühen Schriften, ein Selbstbewusstsein zugeschrieben, das er ihm später abgesprochen habe (ich habe die Nachweisungen im Einzelnen gegeben in meiner kurzen Einleitung zur 7. Schrift = V 4). Herr Schwyzer hat aber in seinem RE-Artikel «Plotinos» 21, 561 diese Behauptung Otfried Beckers bestritten, und zwar in dem Sinne: in der 10. und 11. Schrift werde das Selbstbewusstsein dem *Einen* garnicht zugeschrieben, also könne von einer Selbstkorrektur nachmals garnicht die Rede sein. Da dieser Vorgang einer dogmatischen Selbstkorrektur (wenn er sich bestätigt) ja von grossem Interesse wäre, würde ich gern die Stellungnahme von Herrn Schwyzer zu dieser Aussage in Otfried Beckers Buch hören.

2. Es liegt hier eine grosse Entdeckung vor, die für den europäischen Geist weittragende Bedeutung erlangt hat, — und hier sind wir glücklicherweise durch Plotin in die Lage versetzt, die näheren geistigen Umstände dieser Entdeckung des Unbewussten zu beleuchten: wie ist Plotin dazu gekommen, es zu entdecken ? Herr Schwyzer hat ja die schönen Stellen zitiert, wo Plotin an dem offensichtlich selbst erlebten Phänomen des Lesens die Unterscheidung macht, dass man lesend den Inhalt des Gelesenen aufnimmt, ohne sich dabei noch bewusst zu bleiben, dass man überhaupt liest, — offensichtlich eine Frucht der Selbstbeobachtung (an diesem Beispiel ist übrigens bezeichnend, wie stark das leise Lesen bereits Allgemeingut geworden war — sonst könnte ja Plotin nicht von diesem Phänomen als Beispiel ausgehen !). Die Besinnung auf Ähnliches schliesst sich an: dem Gesunden fehlt gemeinhin das Bewusstsein vom Zustand der Gesundheit, ebenso steht's bei der Tapferkeit usf. Nun waren diese Phänomene ja längst bekannt; und es müssen schon besondere Interessen gewesen sein, die Plotin dazu führten (und auch befähigten !) sie zu beachten und ihre Bedeutung zu erkennen. Da hilft nun die Chronologie der Schriften weiter, — denn der Begriff des Unbewussten taucht in einem

Zusammenhang auf, der sehr deutlich ist; Plotin verfolgt einen Zweck mit der Verkündung dieses Begriffs. Das Unbewusste dient dazu, die Frage zu klären, wieso die Seele täglich in der gegenwärtigen, am Alltag interessierten Welt leben und trotzdem immer in der höheren Welt zu Hause sein kann. Die These von der Entrücktheit der Seele, die Plotin so ausdrücklich aufstellt, war von anderen bereits bestritten worden. An der schönen Stelle IV 8 [6] 8, 1 heisst es, man müsse es wagen, gegen die Meinung der anderen die eigene Meinung auszusprechen: καὶ εἰ χρὴ πάρὰ δόξαν τῶν ἀλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδὲ ή ήμετέρα ψυχὴ ἔδυ. Etwas von der Seele bleibt also immer in der oberen Welt, auch wenn sich der Mensch im irdischen Dasein befindet. Sie ist also innerhalb des irdischen Daseins mit der oberen Welt verknüpft — und diese Verknüpfung wird ermöglicht durch den Begriff des Unbewussten. Der Mensch weiss « es » — seinen Seins-Zusammenhang mit dem Höchsten — nur nicht; dieser Zusammenhang muss bewusst gemacht werden. So steht also dieser neue, zunächst rein psychologische Begriff des Unbewussten im Dienst einer metaphysischen These, die ihrerseits dazu bestimmt ist, die irdische Welt und das irdische Dasein gegen ihre Feinde zu verteidigen — das waren im Allgemeinen die Gnostiker. Wir können hier einen wichtigen, geradezu europäischen Gedanken in seiner Entstehung und in der Tendenz, aus der er herauswächst, beobachten.

M. Theiler: Ich möchte gern anschliessen an das, was Herr Harder gesagt hat. Ich bin der Meinung, dass dieser sehr richtig das Auftreten des Unbewussten aus einem ganz bestimmten metaphysischen Bedürfnis gedeutet hat. Das ist das Neue und man darf ruhig sagen, das Entscheidende für Plotin. Dafür möchte ich dann wieder etwas stärker unterstreichen, dass der Begriff als solcher vorbereitet war, wenn auch nicht in dieser tiefen Sinn Anwendung, die sich bei Plotin findet. Auch in meinem Vortrage habe ich gelegentlich angemerkt, wie psychologische Erkenntnisse, die auf die Stoa zurückgehen, von Plotin

in einer vertieften Weise benutzt sind. Das Wort *παρακολουθεῖν* ist in diesem Zusammenhang sicher stoisch, und auch Herr Schwyzer hat das für wahrscheinlich gehalten. Der Stoiker hat auch *ἀπαρακολουθήτως* « unbewusst ». Das Wort kommt so zweimal bei Marc Aurel vor (2, 16, 6; 5, 6, 5). Einmal wird gefordert, dass eine Handlung gerade nicht unbewusst sei; es soll eine *ἀναφορά* immer auf das höchste Ziel da sein. Da ich gerade bei Marc Aurel bin, kann ich eine Kleinigkeit ergänzen zu der schönen Ausführung über das Gewissen, die Herr Schwyzer gegeben hat; dass nämlich das Wort *συνείδησις* doch beim Kaiser sozusagen vorkommt. Freilich findet man so etwas nicht im Index. An einer ergreifenden Stelle, wo er von seinem Adoptiv-Vater, also Antonius Pius, spricht, es ist der berühmte Abschnitt 6, 30, heisst es man Schluss (Marc Aurel redet sich selber an), es möge geschehen, dass dir die letzte Stunde so εὔσυνειδήτω eintrete, also dass du mit einem solch guten Gewissen in den Tod gehen könntest, wie das für seinen Adoptiv-Vater galt. Immer zeigt es sich, dass bei Wortuntersuchungen negative Schlüsse gefährlich sind. Ich bemerke noch, dass in dem Zusammenhang von Plotin V 4, 2, 4 und V 1, 7, 12, die beide von Herrn Schwyzer genannt sind, auch V 2, 1, 2 gehört. Scheinbar ist da nicht unmittelbar von der *συναίσθησις* die Rede, aber das von Pater Henry restituierte, von Herrn Harder jetzt wieder angezweifelte *ἐκείνως πάντα* führt auch auf die Genesis des Zweiten aus dem Ersten. Dieselbe Sache ist ferner auch in V 1, 7, 5 berührt: *πῶς οὖν γεννᾷ* (sc. 'Εκεῖνο); *ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς Αὐτὸν ἔδρα.* So verstand der Philosoph K.-H. Volkmann-Schluck gegen die damals gängigen Ausgaben. Ohne ihn möglicherweise zu kennen, hat sich so auch Pater Cilento entschieden; er beruft sich wohl dabei auf ein Agraphon von Herrn Schwyzer. Oder ist *αὐτό* zu lesen, wie es Harder auch in der zweiten Auflage tut? Dann ständen wir wieder vor einer solchen inneren Selbstwahrnehmung, ohne dass das Wort direkt fällt. Es wäre schön, wenn wir einmal ruhig an eine derartige textliche Problematik herantreten könnten.

M. Dörrie: Ich möchte mir lediglich erlauben, einen Baustein in das Fundament zu den wirklich schönen wortgeschichtlichen Sammlungen von Herrn Schwyzer einzufügen.

Es lässt sich nämlich erklären, warum das Wort *συνείδησις*, zunächst doch offensichtlich dazu prädestiniert, in der Konkurrenz der drei oder vier gleichgerichteten Termini eine wichtige Rolle zu spielen, fast ganz aus der stoischen und aus der neuplatonischen Fachsprache verschwindet. Die epikureische Schule hatte sich dieses Wortes bemächtigt — und ich glaube, das ist in dem zit. Aufsatz von Osborne übersehen. Drei Jahre vor diesem Aufsatz ist Friedrich Zucker — freilich in grossem Überblick — dieser Frage nachgegangen: *συνείδησις* und *conscientia*, Rektoratsrede Jena 1928-9. In dieser kleinen, aber wichtigen Schrift hat Zucker deutlich gemacht, dass die Epikureer den Worten *συνείδεναι* und *συνείδησις* eine recht bezeichnende Ausprägung verliehen. Beide Worte werden zum Ausdruck für Bewusstsein in recht subjektivem Sinne. In der epikureischen Schule scheint der Wortsinn zu dominieren, dass jemand die *συνείδησις* hat, ob er mit der Umwelt in positiven oder in negativen Beziehungen steht. Epikur wusste ja etwas davon, dass unliebsame Berührungen mit der Aussenwelt Störungen des eigenen Selbst zur Folge haben können; von der stoischen Überzeugung, alles Äussere sei unerheblich, ist er um eine Welt entfernt; und so drückt in seiner Schule *συνείδησις* das mehr oder weniger klare Empfinden aus, mit der Umwelt in der richtigen Harmonie zu stehen — eine Art Sicherheits-Bewusstsein wird zum Inhalt des so geprägten Wortes. In dieser Prägung, die eine starke Subjektivierung einschloss, war das Wort offenbar für die stoische und für die platonische Fachsprache nicht mehr geeignet. Denn so sehr sich Stoiker und Platoniker sonst unterschieden — die Unduldsamkeit gegen alles Subjektive, gegen alles nicht Logisierte war ihnen gemeinsam.

Man muss nun zugeben — und der Beitrag von Herrn Theiler mit dem Hinweis auf εύσυνείδητος führt ja in dieselbe Richtung — die Vorstellung von einer subjektiven *συνείδησις* ist latent

durchaus vorhanden. Auch Seneca's Lucilius-Briefe geben einiges dazu aus; wesentlich ist das Merkmal, dass *συνείδησις-conscientia* die Qualifikation als gut oder schlecht erheischt, während vom Bewusstsein als der Wahrnehmungs- und Denk-Fähigkeit ja nur ausgesagt werden kann, ob es vorhanden ist und wie es wirkt.

Nur wenn die Prägung des Begriffes *συνείδησις* in solcher Subjektivität in den Vorstellungen vieler gültig war, ist es zu erklären, warum das Christentum gerade hieran anknüpft. Freilich kommt es bei der christlichen Prägung von *συνείδησις* nicht mehr darauf an, ob die Beziehungen des Einzelnen zur Umwelt in den übrigen Relationen als intakt empfunden werden: aber die Beziehung zur wichtigsten Grösse, zur einzigen Grösse ausserhalb des Einzelnen muss intakt sein: *συνείδησις* wird im Sprachgebrauch seit Paulus zum Ausdruck für das Bewusstsein, ob die Beziehungen zu Gott in Ordnung oder gestört sind. Freilich verlangt das Christentum sogleich eine rationale Überprüfung dieses zunächst subjektiven Bewusstseins: eine Gewissens-Erforschung muss Klarheit bringen, woher die Störung kommt; sie muss das *ἀμάρτημα* klar stellen.

Kurz, es scheint hinreichend gesichert, dass eine *συνείδησις*-Vorstellung in solcher Färbung weithin vorhanden war, obwohl die Fach-Philosophie nichts davon wissen wollte; ja, es scheint so, dass die offenbar jüngste Prägung der philosophischen Fachsprache, *συμπαρακολουθεῖν ἔαυτῷ*, eine Antwort darauf ist, oder besser, einer solchen Vorstellung vorbauen soll. Wenn nämlich die vorplotinische, vielleicht auch die plotinische Ausdrucksweise das Objektive der Selbstwahrnehmung und des Bewusstseins so stark betont, dann geschieht das offenbar in der Abwehr von Vorstellungen, zu denen der *συνείδησις*-Begriff anregte. Es wäre wohl der Mühe wert, dem einmal nachzugehen, wieviel Polemik bewusst oder unbewusst in der Terminologie Marc Aurels und Plotins mitspricht, die das Objektive so stark betonen.

M. Dodds: I should like in the first place to express the feeling we all have that this is an extremely important contribu-

tion not merely to semantics but to the understanding of the development of Greek psychology. Indeed it seemed to me as I listened to it that if this were the only result of our meetings this week it would still justify them. I have sometimes felt that the most important contribution which Plotinus has made to European thought does not lie in his grandiose construction of the Three Hypostases, which for many of us can only be a magnificent dream, but rather in these more modest contributions to psychology. Herr Harder has pointed out (I think rightly) that the psychological discoveries of Plotinus are closely related to his metaphysical views and subserve those metaphysical views; nevertheless, I think he was an extremely acute psychological observer.

Herr Schwyzer has quoted one of the very striking passages, the one about the function of self-consciousness as something which hinders rather than helps activity, as in the case of reading aloud. Other things which have struck me are these. Plotinus distinguishes sensation from perception more clearly than any previous thinker, and he has noticed that there are sensations which do not reach consciousness (IV 4, 8 and V 1, 12), thus anticipating the « petites perceptions » of Leibniz. He also recognises in one place (IV 8, 8) the existence of unconscious desire (and here he begins to approach Freud). And again, in the discussion on memory he has a curious passage (IV 4, 4, 11) implying that those memories of which we are not aware are sometimes more powerful in their influence on our conduct than the memories of which we are conscious: « not knowing what we have within us, we are liable to be what we have ». That is a profound observation for a pre-Freudian thinker. Finally, is not Plotinus the first to have clearly distinguished the concepts of soul ($\psi \chi \dot{\eta}$) and ego ($\hat{\eta} \mu e \bar{\epsilon} \zeta$) ? For him the two terms are not coextensive. Soul is a continuum extending from the summit of the individual $\psi \chi \dot{\eta}$, whose activity is perpetual intellection, through the normal empirical self right down to the $\varepsilon \acute{\delta} \omega \lambda o v$, the faint psychic trace in the organism; but the ego

is a fluctuating spotlight of consciousness. This picture is surely a great advance on Aristotle's: for one thing, it does not break the continuity of νοῦς, ψυχή and φύσις in the way that Aristotle's νοῦς θύραθεν appears to do. These are some of my reasons for regarding Plotinus as primarily a great psychologist.

M. Hadot: Je vous remercie beaucoup M. Schwyzer, de nous avoir fait méditer avec tant de profondeur, en même temps que de précision lexicographique, sur la tradition philosophique concernant la conscience de soi. J'ai été particulièrement frappé par la manière dont, à la fin de votre étude, vous avez rapproché la συναίσθησις du τόλμα de l'âme, en montrant que cette συναίσθησις est le sentiment trouble et obscur de soi-même, qui est le début de la conquête de l'autonomie propre, mais qui est aussi une sorte de péché originel vis-à-vis de l'unité de l'Un.

P. Henry: Un des points qui m'a le plus frappé dans votre conférence — en plus du début si intéressant — c'est la distinction assez marquée que vous avez faite entre « connaissance de soi » (*Selbsterkenntnis*) et « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*). Si je vous comprends bien, vous avez souligné que la « conscience de soi » peut s'étendre à divers degrés de la vie consciente, jusqu'à l'Un et jusqu'à l'âme, tandis que la « connaissance de soi » est, pour ainsi dire, le domaine propre de l'esprit, du νοῦς. Je vois là une double difficulté, dont je n'ai pas la solution. Dans votre histoire du mot et de la notion vous avez signalé, je crois, que la « conscience » est généralement liée, avant Plotin, à la conscience de soi percevant un objet; d'où le problème: comment l'Un, ne percevant pas un autre objet, ni même soi-même comme objet, pourrait-il donc avoir une « conscience de soi » ? Par ailleurs, bien que vous ayez assez fortement distingué les deux concepts, je suis frappé par le fait que lorsque Plotin emploie des termes qui sont normalement ceux de la « connaissance de soi », en V 4, 2, 17 κατανόησις αὐτοῦ αὐτό, en VI 8, 16, 32 ὑπερνόησις, il n'emploie pas d'autre correctif qu'ici ὑπέρ et là ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦν νόησιν, tandis que, lorsqu'il emploie συναίσθησις à propos de l'Un (V 4, 2, 18) ou son équivalent imagé ἐγρήγορσις

(VI 8, 16, 31), il emploie *οἶνον*. Bref, à m'en tenir au seul vocabulaire, je le vois plus prudent pour attribuer à l'Un des termes désignant la « conscience » que des termes désignant la « connaissance ». Je ne nie pas vos constatations, mais je demeure perplexe.

J'en viens maintenant, avec beaucoup de timidité, à un texte que nous avons certainement discuté ensemble et que nous allons probablement discuter encore, V 1 [10], 7, si important et si difficile. Nous pensons tous deux, avec B. S. Page qui nous avait consulté à ce sujet, qu'il n'y a pas de conversion de l'Un vers lui-même, ni en 7, 5, où le changement de sujet, de l'Un à l'intelligence, est grammaticalement dur, ni en 6, 18, où il est moins difficile. Dans les deux cas nous sommes d'accord que l'éπιστροφή est celle du νοῦς se retournant vers l'Un pour se constituer en seconde hypostase. Mais comment comprendre V 1, 7, 12-23 παρ' αὐτοῦ (*per se*) ἔχει ἡδη οἶνον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως ὅτι δύναται οὐσίαν ? Jusqu'à plus ample informé, je ne crois pas que l'Un puisse avoir conscience de son dynamisme créateur; je croirais plutôt que le sujet de la phrase est le νοῦς. C'est lui qui prend conscience du dynamisme qui vient de l'Un le constituer en οὐσία pour devenir ensuite, par sa conversion, vision et νοῦς proprement dit. Si déjà il est difficile d'accepter que l'Un ait une conscience de soi, il me paraît infiniment plus difficile encore d'admettre qu'il ait conscience d'une activité tournée vers le dehors, disons d'une activité créatrice. Chez Aristote même, la νόησις νοήσεως n'a qu'elle-même pour objet et non les choses qui dépendent d'elle. Ici encore, me semble-t-il, poser dans l'Un la conscience de son dynamisme créateur, le tournerait non seulement vers lui-même — ce que nous excluons — mais vers le terme de ce dynamisme, l'intelligence au stade où elle est être et essence. Mais je reconnaiss que le brusque changement de sujet est difficile en 7, 12 comme en 7, 5, et que *οἶνον* rend votre interprétation possible. S'il faut l'accepter, ne faut-il pas à priori admettre une éπιστροφή de l'Un vers soi-même ?

P. Cilento: La preistoria dei concetti di coscienza e incoscienza mi fa ricordare l'acuta critica che l'Arnou (*Désir*, pp. 301-310)

fa dell'opera di Arthur Drews (*Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, pp. 229 ss.), il quale aveva voluto far di Plotino un precursore della filosofia dell'Incosciente, basata, si sa, sul panteismo evoluzionistico. La più importante conclusione dell' Arnou è che la *παρακολούθησις* è, per Plotino, una forma inferiore della coscienza, quella cioè di un'anima immersa nel corpo; è illegittimo vedere in essa il tipo di ogni coscienza. Assai chiarificatrice, quindi, mi sembra la distinzione posta da Schwyzer, tra coscienza di sé e conoscenza di sé. Mentre questa è proprio solo dello spirito, la prima percorre tutti i gradi del reale ed è plurivalente tanto più che può essere finanche male e negatività, fonte di dubbio e d'angoscia: «la coscienza — dice Plotino — finisce addirittura per offuscare quelle azioni alle quali si accompagna, mentre queste, una volta che siano sole, sono pure e forti ed efficaci e dotate di una vita propria» (I 4, 10, 28-31) È il problema di Amleto. Ma lo Spirito è veglia (*Ἐγρήγορσις*, VI 8, 16, 31).

M. Schwyzer: Es freut mich, dass mein etwas primitives Vorgehen, den Wörtern nachzugehen, Ihre Zustimmung gefunden hat, und ich möchte Ihnen für Ihre Beiträge, besonders auch für Ihre Korrekturen, danken. Interessant war mir, von Herrn Theiler vernehmen zu dürfen, dass Mark Aurel, der das Wort *συνείδησις* meidet, immerhin *εὐσυνείδητος* gebraucht, und besonders wertvoll war mir der Hinweis Herrn Dörries, dass das Wort *συνείδησις* als epikureischer Terminus den übrigen philosophischen Schulen suspekt geworden ist. Bei dieser Gelegenheit möchte ich gerne bekennen, dass mir bei meinen Untersuchungen der Aufsatz H. Dörries über *Ὕπόστασις* (*Nachr. Göttinger Akad. phil.-hist. Klasse*, 1955, 35-92) zu Gevatter gestanden hat, ein Aufsatz, der freilich auch die spätere Geschichte dieses Begriffes untersucht hat, während ich die Nachwirkung von Plotins Spekulation über das Bewusstsein und das Unbewusste absichtlich weggelassen habe. Ich habe mich darum auch nicht mit der M. E. unzutreffenden Behauptung Gerhard Krügers (*Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, *Logos* 22, 1933, 230) auseinandergesetzt,

der Begriff des Selbstbewusstseins stamme erst von Augustin. Der Begriff *συναίσθησις* setzt zunächst eine Dreiheit voraus, und zwar entweder so, dass ein Subjekt in gleicher Weise wie ein anderes Subjekt eine *αἴσθησις* eines Objektes, also eines Dritten hat. Oder dann so, dass ein und das selbe Subjekt verschiedene Objekte miteinander wahrnimmt. Dann aber kann das wahrgenommene Objekt auch zum wahrnehmenden Subjekt gehören; das geschieht z. B. dann, wenn einer an seiner Hand einen Wespenstich spürt. Hier kommen wir von der Dreiheit schon zur Zweiheit, und wenn nun einer als Ganzes sich selbst als Ganzes zum Objekt hat, gelangen wir von der Zweiheit schliesslich zur Einheit. Und dies scheint mir das Neue bei Plotin zu sein, dass er den Begriff *συναίσθησις* auch dort verwendet, wo Objekt und Subjekt identisch geworden sind. Es bleibt dann eine *συναίσθησις*, die mit dem satten Lächeln des Säuglings verglichen werden könnte, der sich in seiner Schale wohl fühlt, ohne zu merken, dass er als Subjekt sich als Objekt betrachtet. Im Gegensatz zu *αἴσθησις* wird bei *συναίσθησις* gar nicht mehr an das Objekt gedacht, sodass der Begriff nicht bloss für den *νοῦς*, sondern sogar für das Eine verwendet werden kann, allerdings dort stets mit der Einschränkung durch das Wörtchen *οἶον*. Dieses Wörtchen kann bei *ὑπερνόησις* VI 8, 16, 32 fehlen, weil eben die Silbe *ὑπερ* das Objektdenken ausschliesst, genau wie *ὑπερόντως* VI 8, 14, 43 das Sein ausschliesst. Was die Stelle V 1, 7, 12 anbelangt, von der Pater Henry, Herr Harder und Herr Theiler gesprochen haben, so glaube ich, dass dort das Eine, nicht der *νοῦς* Subjekt ist. Die *συναίσθησις* des Einen ist aber dort wieder durch *οἶον* eingeschränkt. Und dies scheint mir nun O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung* 1940, 31 zu wenig beachtet zu haben. Ein *οἰοντί* steht auch an der andern Stelle, die Becker heranzieht, nämlich V 4, 2, 18, und einzig dieses *οἰοντί* ermutigt Plotin, den Ausdruck *συναίσθησις* für das Eine zu wagen.

Die Lösung des schwierigen Problems, was wohl Plotin auf seine Spekulationen über das Bewusstsein und das Unbewusste

geführt haben mag, sehe ich in der selben Richtung wie Herr Harder. Die Frage nach der $\mu\nu\gamma\mu\eta$ in der höheren Welt ist bei ihm mit dieser Frage verknüpft. Gerade das Kapitel IV 4, 4, auf das Herr Dodds hingewiesen hat, ist für diese Frage bedeutsam. Dieses Kapitel kommt mir bisweilen als das modernste im ganzen Plotin vor; denn wir haben dort etwas, was man geradezu als das «kollektive Unbewusste» bezeichnen könnte. Leider ist Plotin gerade hier in einem Masse *verborum parcus* wie sonst nie. Zur $\mu\nu\gamma\mu\eta$ -Spekulation muss man auch den ebenfalls von Herrn Dodds erwähnten philosophischen Begriff $\eta\mu\varepsilon\iota\varsigma$ heranziehen. Aber auch hier werden wir bei Plotin ein Schwanken feststellen. Gewiss ist mit $\eta\mu\varepsilon\iota\varsigma$ meist ein ganz bestimmtes philosophisches und psychologisches Niveau gemeint, nämlich das des $\lambda\sigma\gamma\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ und des $\lambda\sigma\gamma\iota\zeta\sigma\theta\alpha\iota$, gelegentlich auch das der $\delta\iota\alpha\nu\alpha\iota\alpha\iota\alpha$; aber dann haben wir wieder Sätze wie $\dot{\epsilon}\sigma\mu\dot{\epsilon}\nu\dot{\epsilon} \dot{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha\varsigma \kappa\dot{\sigma}\mu\mu\varsigma \nu\eta\tau\alpha\varsigma$ III 4, 3, 22, wo $\eta\mu\varepsilon\iota\varsigma$ das bezeichnet, was wir zu erreichen hoffen, nicht das, was wir überwinden sollten.

IX

A. H. ARMSTRONG

The Background of the Doctrine
“That the Intelligibles are not Outside the Intellect”

THE BACKGROUND OF THE DOCTRINE
“ THAT THE INTELLIGIBLES
ARE NOT OUTSIDE THE INTELLECT ”

THE doctrine $\delta\tau\iota\; o\bar{\nu}\chi\;\dot{\varepsilon}\acute{\varepsilon}\omega\;\tau\bar{o}\bar{\nu}\;vo\bar{\nu}\;\tau\bar{\alpha}\;vo\bar{\eta}\tau\bar{\alpha}$, which presents the Divine Intellect, the first great reality generated from the Source of being, as forming an inseparable unity-in-duality with its content, the World of Forms, has always been regarded as one of the most distinctive and important parts of the philosophy of Plotinus. In his own time it provoked what, as far as our information goes, was the most serious philosophical opposition he ever had to meet. The eminent Longinus, as we gather from comparing chapters 18, 8-19 and 20, 89-95 of Porphyry's *Life*, found in it the principal, though not the only, ground of his disagreement with Plotinus, and argued against it with vigour, though also with a courtesy and respect for his opponent almost unparalleled in the history of ancient philosophy; and Porphyry himself, as he tells us in ch. 18 of the *Life*, originally shared the view of his friend Longinus on this point and had to be laboriously converted from it by Amelius. A consideration of the possible reasons for this opposition of Longinus will make quite a good starting-point for our enquiry into the background of the doctrine. All we know about Longinus's own position is that he placed the $vo\bar{\eta}\tau\bar{\alpha}$, the Forms or Ideas, in some way « outside » the Intelligence, and that he made the $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\gamma\mu\alpha$ of the *Timaeus* in some way « posterior » to the Demiurge, as Proclus tells us when he is commenting on *Timaeus* 29 A (*In Tim.* I, 322, 24 Diehl). Perhaps he brought the *Timaeus* into connection with the curious passage in *Republic* X 597 B about God making the Idea of Bed, and represented $vo\bar{\nu}\varsigma$ as constructing an ideal model of the cosmos which was not only subordinate to and dependent on but in some way external to itself —

Philo too thought of the Ideas as a preliminary plan or model for the universe made by the Divine Architect (*De op. mundi* V), though Philo of course placed the Ideas in the Divine Mind, and I am inclined to think that the resemblance to Longinus is not only superficial but fortuitous. This, which is no more than a guess, is at any rate consistent with another guess which I am going to make, on a very small basis of evidence, at the real reason for Longinus's opposition to Plotinus. Porphyry tells us (*Life*, ch. 14) that « when the treatise *On Principles* and the *Philarchaios* of Longinus were read to Plotinus, he said « Longinus is a scholar, but certainly not a philosopher ». From this remark I would hazardously conjecture that Longinus professed himself to be offering the authentic interpretation of Plato based on a close and accurate study of the text of the *Dialogues*, of a kind which Plotinus considered inappropriate to a philosopher—certainly nobody who knew the *Enneads* would insult Plotinus himself by calling his interpretation of Plato « scholarly ». I would even go so far as to suggest that the *Philarchaios* mentioned in the passage just quoted was a work, as we should expect from the context, philosophical in content and purporting to present the ancient and authentic doctrine of Plato as it could be gathered from a close and accurate study of his writings, as against the free and wide-ranging misinterpretations of the moderns who got so much more out of isolated texts than was ever in them. This guess is at least not, I think, inconsistent with (though it is not confirmed by) the other references to Longinus in Proclus's *Timaeus* commentary. It implies that Longinus's main reason for opposing the doctrine of Plotinus about the Ideas was that he could not find it anywhere in Plato. This of course is the first question to be considered in our investigation of the background of Plotinus's doctrine. Was Longinus right about Plato, or was Plotinus ? Before trying to answer this question it will be advisable to pause and consider more

carefully than we have so far done what precisely we are looking for. We are not investigating the origins and background of the Middle Platonist (and Christian Platonist) doctrine that the Ideas are the thoughts of God. No doubt this Middle Platonist doctrine is a forerunner of that of Plotinus, and his knowledge and qualified acceptance of it played an important part in his formulation of his own conception of the relation of Intelligibles to Intellect. But I think that Plotinian scholars would generally agree that it would be an inadequate and unsatisfactory description of this relation to say that for Plotinus the Ideas are the thoughts of Intellect. If we are to summarise his doctrine more or less in his own language and according to his own mind we must say rather «The Ideas are Intellect and Intellect is the Ideas» or «Real Being is Ideas and Intellect; they are one reality described from different points of view.» This means, from the point of view of our enquiry, that any doctrine which we may discover that in some way brings divine mind or divine intelligent soul and Forms or Ideas into a unity, and not only a doctrine that the Ideas are thoughts in a divine mind, has some claim to be considered a forerunner of Plotinus. But even with this widening of the scope of the investigation I cannot say that I have been able to find any evidence that even the beginnings of the development which led to Plotinus's doctrine are *certainly* to be found in the Dialogues of Plato — except in the sense, which everybody would admit, that there are a number of texts which taken in isolation can be interpreted in a Plotinian way and were in antiquity so interpreted. But I am not completely certain that Longinus was right either (his interpretation of the *Timaeus*, if I have guessed its nature rightly, seems to me almost certainly wrong). And with this confession of agnosticism I propose to abandon this very important part of the subject. This will, I am sure, appear to some scholars who specialise in the study of Plato

as very cowardly and frivolous behaviour. I can only plead to them in my defence that the extreme brilliance and extreme variety of their interpretations of Plato has so bedazzled me that I am in a condition of hopeless *aporia*: and that even if I had the competence and the self-confidence to add yet another to the long, majestic and ever-growing series of incompatible versions of Plato's theology it would be unreasonable to expand one section of a paper on Plotinus into the critical history, in at least three volumes, of recent Platonic scholarship which would seem to me the minimum necessary preliminary.

When, however, we turn from Plato to his immediate successors, Speusippus and Xenocrates, there does seem to be fairly good reason for asserting that they maintained the identity of intelligent soul with its mathematically conceived objects. Here I am very much indebted to the careful discussion of the evidence by Merlan in the first two chapters of his *From Platonism to Neoplatonism*. He does seem to me to have shown, if not beyond all doubt at any rate as clearly as can reasonably be expected in this particularly fog-riden area of the history of ancient philosophy, that we can rely on the ancient attributions to Speusippus and Xenocrates respectively of the definitions of soul as «the idea of the all-extended» (*ιδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ...*) and «a self-moving (or self-changing) number» (*ἀριθμὸς κινῶν ἔαυτόν, or αὐτοκινῆτος*); that these mean that Speusippus identified the soul with the objects of geometry and Xenocrates with the objects of arithmetic; that at least in Xenocrates this way of looking at the soul was closely connected with an interpretation of Plato's description of the making of the world-soul in *Timaeus* 35 A; that Posidonius in commenting on the *Timaeus* followed the same line of thought but found the identification of soul with the objects of only one branch of mathematics objectionable and identified it with the whole range of mathematical objects; that he accepted and regarded

as Platonic the tripartite division, sense-objects, mathematical objects, intelligibles (whether he got it from Aristotle or elsewhere) and combined it with the tripartition of the *Timaeus* so as to arrive at a doctrine of the mathematical soul or animate mathematical as intermediate between intelligible and sensible being; and that the doctrine as we find it in Iamblichus and Proclus derives ultimately from Posidonius. I do not recapitulate the ancient evidence for this, which will be familiar to my hearers and is fully discussed by Merlan. It is worth noticing that among the later philosophers who adopted this way of thinking was Severus, for whom the world-soul was a geometrical object (Proclus, *In Tim.* II, 152, 27 ff., 153, 21 ff. Iamblichus ap. Stobaeus I, pp. 363-4, Wachsmuth): and we know from Porphyry (*Life*, ch. 14) that Severus was one of the authors read in the school of Plotinus. There is no need, for the purposes of this paper, to go into the very difficult problems which arise about how these descriptions of soul are to be fitted in with our other information about Speusippus and Xenocrates. It is unlikely that Plotinus knew either of them directly; his reference to Xenocrates's definition of soul in VI 5, 9, 14 does not suggest that it was anything more to him than a doxographical tag which could be pressed into service, in his usual manner, to illustrate his own train of thought. Nor, for reasons which I have indicated above, do I propose to try to follow the dark and obstructed trail which Merlan very tentatively and cautiously suggests may lead back from Speusippus and Xenocrates to Plato himself. I will only remark in passing that if this trail leads anywhere it seems to me to lead, not to any sort of doctrine of Ideas as thoughts of a divine intellect or intelligent soul, but to a bringing together of what appear (as far as I can see clearly) in the *Dialogues* to be two kinds of reality, thinking-and-moving principle and form-principle, in quite a different way by deriving them both from or composing them both

of the ultimate mathematical elements of reality. And the reason why I have mentioned this line of thought is not, of course, because I think that even the developed doctrine, as we find it in Posidonius and after, which we can assume that Plotinus knew, is the source of Plotinus's own doctrine. The difference between an identification of intermediate intelligent soul with intermediate mathematical and an identification of Intellect, sharply distinguished from soul, with the ultimate intelligibles, the Platonic Forms, is much too great to make it possible to regard one as derived from the other. But it does seem important to notice, when we are considering the background of Plotinus's doctrine, that a view of reality which simply identifies the thinking-and-moving principle with what we should normally consider the objects of its thought and the patterns of its activity, appears to be established in the Platonic tradition well before, as I think, we find any evidence for the view of reality which makes the objects of thinking and the norms of intelligent activity eternal thoughts in a divine mind. I propose next to try to trace the origins of this latter view, as I am leaving, for reasons which I think will become apparent, the influence of Aristotle's noetic on Plotinus to a later stage of this enquiry. I should however like to remark at this stage that the way in which Aristotle substitutes self-thinking intellects for the Platonic separate immaterial realities, the Forms, is perhaps another illustration of how easy it was for a philosopher brought up in the Academy to regard rational thinking and rational objects as the same thing, or very much the same sort of thing, though I would not like to press this too far. And, to return to Xenocrates for a moment, the fact that he applied the name νοῦς to the monad, the first principle of reality (Aetius Plac. I, 7, 30. Dox. p. 304 b) certainly points in the same direction: though without more knowledge of the context than we have I should not care to speculate on what precisely Xenocrates

may have meant by this identification. Later Neo-Pythago-reans like Nicomachus (*Introduction to Arithmetic* I, 6, cp. I, 4) combine the identification of νοῦς and monad (and the regarding of the Ideas as numbers) with the doctrine of the Idea-Numbers as thoughts of the Divine Mind, which was well established by the 2nd century A.D. But this of course is no evidence that Xenocrates himself thought in this way.

The evidence of the Sicilian Alcimus, brought forward by Witt and others to show that a doctrine that the Ideas were the thoughts of God was attributed to Plato by some at least of his contemporaries, does not seem to me very impressive. The patriotic insistence of the worthy Alcimus, as reported by Diogenes Laertius, that Plato owed a great deal to Epicharmus, does not inspire much confidence in, the clarity of his mind. And when he said (Diog. Laert. III, 13) ἔστι δὲ τῶν εἰδῶν ἐν ἔκαστον ἀίδιόν τε καὶ νόημα, καὶ πρὸς τούτοις ἀπαθέει, I should be inclined to agree with Cherniss (in his review of Witt's *Albinus*, *American Journal of Philology* 59, 354-5) that it was a muddled reminiscence of *Parmenides* 132 B. Alternatively, Alcimus may have meant no more by calling the Form a νόημα than that it was immaterial, an object of thought, not an object of sense (this explanation would be unsatisfactory if we had any reason to suppose that Alcimus used words with philosophical precision). In any case, the sentence seems to me too inadequate a foundation to support belief in a fourth-century doctrine of the Ideas as the thoughts of God. And I agree again with Cherniss and with Audrey Rich in her excellent article: *The Platonic Ideas as the Thoughts of God* (*Mnemosyne* S. IV, Vol. VII², 1954, pp. 123-133) that there is good evidence for an interpretation of the Forms as thoughts in the human mind (the suggestion made and rejected in the *Parmenides*) before there is evidence for an interpretation of them as thoughts in a divine mind. The

early Stoics in particular seems to have been in the habit of explaining them away on these lines (cp. Zeno as reported in Stobaeus *Ecl.* I, 12, 6). There does not, however, seem to me to be any need to assume, as Miss Rich does at the end of her article, an influence of Aristotle's theory of artificial γένεσις to account for the placing of the Ideas in the divine mind. The thought that a craftsman has, before he starts work, a plan or pattern in his mind of what he is going to do seems to me a very simple and obvious one, which might have come into anyone's mind without being put there by an eminent philosopher; and, as Miss Rich herself remarks (p. 131) Plato uses παράδειγμα both for «the external, transcendent Idea and the internal immanent plan» (she cites *Republic* 561 E and 472 D) — thus providing a starting-point for this way of thinking if any historian of philosophy considers it against the generally accepted rules of the game of source-hunting to assume that anyone could have thought of the same simple idea independently. It is only the specific influence of Aristotle which I wish to deny. What seems to me undoubtedly true in Miss Rich's account of the passages which refer to the Ideas as the thoughts of God is that again and again the doctrine appears in what I may call a «demiurgic» context; the Ideas in the mind of God are the plan or pattern on which he makes the world: the earliest and best known example is the Philo passage which I have already referred to, but there are plenty of others, some of which Miss Rich cites. Now this is an important observation from the point of view of our enquiry, because, as I think everyone will agree, Plotinus's doctrine of the unity of Intellect and Intelligibles is not really «demiurgic». Intellect in his system is not directly responsible for the formation of the visible world; the powers which are, Soul or Logos, though they are and contain *logoi* from the intelligible world, are other than and dependent on their intelligible model in very much the same way that the

Demiurge of the *Timaeus* as interpreted by Cornford is other than and dependent upon his intelligible model. Intellect is certainly called « the true demiurge and maker » in V 9 [§] 3, 26 (cp. II 3 [§2] 18, 15), but it is so only as providing Soul with the *logoi* which are the forms of sensible things, not as making the universe directly. The writers who put forward the doctrine that the Ideas are the thoughts of God seem very often to be concerned with the questions « On what pattern did God make the world ? » and « What is the relationship between the Maker and the pattern he used in making ? » Plotinus in formulating his doctrine that the Intelligibles are in Intellect seems to me to be concerned with a question of a different sort « What is the relationship of eternal intuitive thought to its object (or objects) and how is that object to be conceived ? » In most of the rest of this paper I shall be engaged in trying to show what led Plotinus to ask this question and who had asked and tried to answer it before him. But first it will be as well, for the sake of completeness, to state who I think is the most probable originator of the doctrine of the Ideas as the thoughts of God in its simple « demiurgic » form, in which the Ideas are the plan or pattern in God's mind according to which he made the physical universe. I am afraid my answer to this question is unoriginal and unexciting. I have no hitherto unknown or unnoticed Neo-Pythagorean to put forward as a candidate, nor do I propose to maintain that this was the esoteric doctrine which the New Academy concealed under an outward show of scepticism. It seems to me that much the most likely person to have originated the doctrine is Antiochus of Ascalon: the arguments put forward by Theiler and Luck, and now supplemented by Loenen in the second of his two articles on Albinus in *Mnemosyne* (S. IV, vol. IX⁴, 1956, pp. 296-319 and X¹, 1957, pp. 35-56), to which I am much indebted, seem to me reasonably convincing. I shall not recapitulate their discussions here,

but I should like to draw attention to the point which Loenen makes (on p. 45 of his second article), that the fact that Antiochus believed that Platonism and Stoicism were in all essentials the same, and the Stoic doctrines were to be found in Plato, provides a sufficient reason for his conceiving of the Ideas as the thoughts of God, because this is the only way in which they can be fitted into Stoic theology. They become, to repeat a formulation of my own which has been approved by Luck « the immanent wisdom in the mind of the divine Fire-Reason conceived as Providence operating in the upper, aethereal, regions of the Cosmos. » We must add, however, that though the doctrine does provide a way of bringing the Ideas into the Stoic system, and this was probably why Antiochus thought of it, it seems to have gained wide currency in such vague and general terms as to be in no way obviously or necessarily bound up with Stoic physical theology. It could be, and was, regarded, from Philo onwards, as perfectly compatible with Jewish or Christian theism, and it found its way easily and naturally into the thought of Platonists like Albinus who believed in a transcendent and immaterial God.

Loenen's statement (p. 46 of his second article) that Albinus was « the first Platonist, as far as we know, who explicitly, and as forming part of a consistent theory, transposed this interpretation of Antiochus [the Ideas as God's thoughts] to the level of the transcendent God » seems to be true with the qualifications which he gives it. This alone would make Albinus interesting from the point of view of the present investigation. But he seems to me even more interesting because in his *Epitome* we meet for the first time Aristotle's doctrine of divine *voūç* introduced into Platonism, and furthermore, if I am not mistaken, with a critical rethinking of that doctrine on Platonic lines which anticipates the more subtle and elaborate criticism and rethinking of it in Plotinus. Here I find myself for once in slight dis-

greement with Loenen. His account of Albinus seems to me in general most convincing and satisfactory. I agree with him that Albinus was a coherent and original thinker, and not a mere muddled eclectic to be discredited into his « sources ». Loenen's remarks about the prejudices and presuppositions of historians of philosophy which have led to his being treated, along with other Middle Platonists, in this way, are true and important. But I think that, in his laudable anxiety to refute what I agree are misinterpretations, he has played down the Aristotelian element in Albinus rather too much. On the only point which is strictly relevant to our enquiry, the relationship of the divine intellect which stands at the head of Albinus's system to its object, Loenen, though he admits and indeed emphasises that this supreme intellect in its relation of final causality to the cosmos is Aristotle's Unmoved Mover, wishes to minimise as much as possible the influence of Aristotle's account of the divine thinking on Albinus's statements about God and his thoughts (see in particular p. 314 of his first article). Now I agree with him that Albinus's *starting-point* is not the Aristotelian νόησις νοήσεως but the doctrine, which he assumes without discussion as Plato's, of the ideas as the thoughts of God; and that Albinus never actually speaks of God's thinking as νόησις νοήσεως. But Albinus does say that God thinks himself — though going on immediately to add « and his own thoughts ». The relevant passage in *Epitome*, ch. X (which Loenen dismisses rather too casually) runs: ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον. ἔσατὸν ἀν οὖν καὶ τὰ ἔσατοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ ἀυτῇ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἴδεα ὑπάρχει.

It seems to me most unlikely that a philosopher who knew something about Aristotelian theology could have written this without intending an explicit reference to the discussion of divine thought in *Metaphysics* A ch. 9 (1074 b 15-

1075 *a* 11). What Albinus seems to me to be doing here is something more interesting and intelligent than simply tacking the doctrine of the Ideas as thoughts of God on to his conception of God as an Aristotelian νοῦς. He is, as I suggested at the beginning of this section, critically re-thinking Aristotle on Platonic lines. He accepts from Aristotle that God's thought must be self-thought: but it seems to him (I conjecture) as it has seemed to many critics of Aristotle since, that a bare νόησις νοήσεως is a limited, sterile and unsatisfactory conception. So by boldly combining the Aristotelian doctrine of the identity of thought and its object in the case of immaterial beings (*Met.* 1074 *b* 38-1075 *a* 5) with the doctrine of the Ideas as the thoughts of God, which he assumes, as I have said, without discussion, he arrives at the doctrine that for God to think himself is to think the Ideas, that is the whole of intelligible reality. God is eternally actual thought and that thought is the Ideas, so in thinking himself, what he really is, it is the Ideas which he thinks. If this interpretation of Albinus is correct it is obviously of the greatest importance for our own enquiry. We shall have in second-century Platonism an example of the sort of critical but positive use of Aristotle which is so characteristic of Plotinus; and we shall have appearing for the first time in the Platonic tradition that combination of the Aristotelian identification of eternally actual νοῦς and νοητόν with the interpretation of the νοητόν as the Platonic Ideas which is the basis of Plotinus's doctrine. The resemblance to Plotinus at this point in Albinus's system is further increased by the fact that the Ideas in Albinus, though they are paradigms of the cosmos (as they are in Plotinus) are not the plan in the mind of the maker; the maker (or rather orderer) of the cosmos is the cosmic intelligent soul — here I agree entirely with Loenen's interpretation — which the supreme νοῦς brings from potency to act by «waking», it and directing it πρὸς ἔαυτὸν καὶ πρὸς τὰς

ἐκυποριῶν νοήσεις. Here we have something at least very like the actualisation of the lower thinking principle by a νοητόν on a higher level which is such an important feature of the philosophy of Plotinus. I do not of course want to deny that there are important differences, at this as at many other points in the two systems. But the resemblances seem to me to be enough to make it at least quite likely that Plotinus read Albinus (not necessarily, of course, the *Epitome*) and took some ideas from him. We cannot, I think, positively affirm that he did. We know (*Life*, ch. 14, 12) that Gaius was read in the school of Plotinus. But Albinus is not mentioned in that list, and Loenen (pp. 36-40 of his second article) has very thoroughly refuted the idea that Albinus is nothing but a reproduction of Gaius. On the other hand, I suppose no-one would seriously want to confine Plotinus's reading-list to the books which Porphyry says he used as the basis of his lectures.

Even if Plotinus read Albinus, however, it would be quite unreasonable to suppose that his reading of the earlier Platonist was the only, or the principal, source of the Aristotelian element which is so apparent in his doctrine of intellect. It has been noticed often enough, from Porphyry onwards (*Life*, ch. 14, 4-7) that there is a very large Aristotelian component in the thought of Plotinus; and it would, I think, be generally agreed that it is in his doctrine of intellect that it is most evident. Plotinus obviously knew his Aristotle, and the Peripatetic commentators, very well, and we continually find him critically considering Peripatetic doctrine, by no means always, perhaps not in most cases, wholly rejecting it but rethinking it, adapting it, and using it for his own purposes. One particular piece of rethinking of Aristotelianism which is of the greatest importance from the point of view of our enquiry is his critical study and part-acceptance, part-rejection of the doctrine of the identity of the supreme νοῦς and νοητόν in a single simple reality in the

τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέζεται ἀλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ἄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· Ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἥδη πολλάκις.

The two images seem to me closely related, though Plotinus's, as we should expect, is more sharply visualised and poetic; the idea which they convey is the same, the activity always going on, always essentially the same, but sometimes using instruments, sometimes laying them aside. But what makes me almost certain that Plotinus had the Alexander passage in mind when he wrote is the odd plural ἄνευ ὀργάνων, which does not fit very well in its Plotinian context and looks to me like a verbal reminiscence of Alexander's ἄνευ ὀργάνων ἐνεργοῦντα..

Alexander, in the passages in both the *De Anima* and the *Mantissa* in which he deals with the divine intellect, insists particularly strongly on the identity of *νοῦς* and *νοητόν* at this highest level (*De anima* 87, 43-88, 5. *Mantissa* 108, 7-9, 16-19, 109, 23-110, 3. Bruns). I think it would be difficult for anyone to compare the *Mantissa* in particular with Plotinus's discussions of the same subject, and especially the long argument, very Aristotelian in its phraseology, of V 3, 5, without coming to the conclusion that Alexander provides at least a very likely starting-point for Plotinus's thinking about the identity of intellect with its object. But Plotinus, in his usual manner, critically rethought and adapted this piece of Peripatetic theological psychology to his own purposes, and two features of his adaptation are especially interesting from the point of view of our present investigation. The first is that he seems to consider himself entitled to assume without discussion the identity of the Aristotelian *νοητόν* with the Platonic *νοητά*, to apply, without preliminary demonstration of its applicability, what the Peripatetics say of the self-thought of the *νοῦς* which is its own *νοητόν* to the self-thought of his own *νοῦς* which

thinks the World of Forms which it is. The Aristotelian doctrine in this context appears to him as a support against Platonists like Longinus who placed the Forms outside Intellect, not as something to be attacked because, as it might be expected to seem to a Platonist, it evacuated the divine thinking of all intelligible content. This suggests strongly to me that he found the identification of the self which the divine intellect thinks with the Forms ready made and took it over, and I do not know where he could have taken it from except Albinus: so it now seems still more likely that he knew and used the work of his second-century predecessor. The second feature is the line which he consistently takes in demonstrating that Intellect cannot be the first principle, that we must go on beyond being and intelligence to their source, the One or Good. This, as is well known, is his principal reason for dissatisfaction with the conclusions of previous theologians, Aristotelian or Platonist. They had been content to present their first principle as an Intellect, however transcendent and ineffable. Plotinus, moved by a conviction about the absolute simplicity of the first principle, whose origins, in so far as it is not original, it is outside the scope of this paper to explore, denied that even the highest intellect fulfilled the necessary conditions; we must go beyond. The point I wish to make here is simply that his demonstrations that Intellect cannot be the first principle (or, conversely, that the One is not intellect and does not think, as in VI 7, 40-41) always take the form of showing the insufficient simplicity of the Aristotelian self-thinking intellect. It is not the multiplicity of the Forms in it which disqualifies Intellect for being the First but the distinction, even if it is only a logical distinction, between thought and object of thought, which necessarily involves a sort of multiplicity. Alexander had asserted the simplicity of the divine intellect (*Mantissa* 109, 28-110, 3, Bruns), and Plotinus is perfectly prepared to admit that it

form, as I think, in which he found it in Alexander of Aphrodisias. We know that the commentaries of Alexander were read in the school of Plotinus (*Porphyry, Life*, ch. 14, 13); and he seems to have devoted particular attention to Alexander's writings on Aristotelian psychology, especially to those parts of them which deal with the Active Intellect. Alexander, as we know, identified this with Aristotle's First Cause (*Alexander, De anima*, p. 89, 22-3. Bruns): and a great deal that he says about it is very close in content and spirit to Plotinus. One passage in particular is worth quoting, though it is not strictly relevant to our main theme, because it provides the most solid evidence that I can find that Plotinus knew and used these particular writings of Alexander. It occurs in the *Mantissa* (p. 112, 18-113, 2. Bruns) and deals with the working of the divine intellect in and through our human intellect. It runs as follows:

ὅ γάρ ἡμέτερος νοῦς σύνθετός ἐστιν ἐκ τῆς δυνάμεως, ἥτις ὄργανόν ἐστι τοῦ θείου νοῦ, ὃν δυνάμει νοῦν ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ, καὶ τῆς ἔκεινου ἐνεργείας. Ὡν θατέρου μὴ παρόντος ἀδύνατον ἡμᾶς νοεῖν. Εὐθὺν γάρ τῇ πρώτῃ καταβολῇ τοῦ σπέρματός ἐστιν ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς διὰ πάντων γε κεχωρηκὼς καὶ ὃν ἐνεργείᾳ, ὡς καὶ ἐν ἀλλῷ τινὶ σώματι τῶν τυχόντων. Ἐπειδὴν δὲ καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ἐνεργήσῃ, τότε ἡμέτερος νοῦς οὗτος λέγεται καὶ ἡμεῖς νοοῦμεν, ὥσπερ εἴ τις τεχνίτην ἐννοήσαι τοτὲ μὲν ἄνευ ὄργάνων ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τέχνην, τοτὲ δὲ καὶ μετ' ὄργάνων, δτε καὶ ἡ κατὰ τὴν τέχνην ἐνέργεια αὐτῷ περὶ τὴν ὕλην γίνεται. Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεῖος νοῦς ἀεὶ μὲν ἐνεργεῖ (διὸ καὶ ἐστιν ἐνεργείᾳ), καὶ δι' ὄργάνου δέ, δτὰν ἐκ τῆς συγκρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς εὐκρασίας γένηται ὄργανον τοιοῦτον. ὑλικὴν γάρ ἥδη τινὰ τότε ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ ἐστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς. Καὶ ἐκκρίνεται δή, δηπερ τρόπον καὶ εἰσκρίνεται. Οὐ γάρ ἀλλαχοῦ ὃν μεταβαίνει, ἀλλὰ τῷ πανταχοῦ εἶναι μένει καὶ ἐν τῷ ἐκ τῆς ἐκκρίσεως διαλυομένῳ σώματι φθειρομένου τοῦ ὄργανικοῦ, ὡς ὁ τεχνίτης ἀποβαλὼν τὰ

δργανα ἐνεργεῖ μὲν καὶ τότε, οὐ μὴν ὑλικὴν καὶ δργανικὴν
ἐνέργειαν¹.

The psychology of this passage is not, of course, Plotinian; it is Alexander's own characteristic version of the psychology of Aristotle. None the less there are some interesting points of general resemblance to Plotinus. The question when and in what sense the divine intellect can be said to be « ours » (112, 24-5, 30) is one which interested Plotinus greatly and which he discusses at length in terms of his own philosophy (I. 1 [53] 7-8; V 3 [49] 3-4). The conception, too, of intellect remaining ever active and ever present, but only active in us when we are in an appropriate state to receive it is also one which Plotinus finds acceptable and transposes into the terms of his own thought (e. g.: VI 4 [22] 3; VI 5 [23] 12 — passages which certainly also show the distance Plotinus had travelled from Alexander, even if he was one of his starting-points). But there is also a more precise resemblance in imagery and even language. Alexander in this passage speaks of the divine intellect as being like a craftsman who sometimes works with tools and sometimes without (112, 25-6, 113, 1-2) Plotinus, in a fine passage at the end of the treatise *On Well-Being* (I 4 [46] 16, 20-29) speaks of the good man's attitude to his lower corporeal self « that which is fastened on to him » ($\tauοῦ προσε-$
 $\zetaυγμένου$); he describes it as follows; οὗ φροντιεῖ καὶ ἀνέ-
ξεται, ἔως δυνατόν, οἷον εἰ μουσικὸς λύρας, ἔως οἷόν τε χρῆσθαι.
Εἰ δὲ μὴ ἄλλην ἄλλάξεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ

¹ As Professor Dodds pointed out in the discussion, this passage comes from the section of the *Mantissa* which Alexander states is taken from a lecture of Aristokles (110, 4 Bruns, with Zeller's generally accepted emendation 'Αριστοκλέους for 'Αριστοτέλους). It seems to me impossible to be quite certain how much of the whole passage 110, 4-113, 24 is a report of what Aristokles actually said; and there is no evidence that the lecture which Alexander is here reporting was ever in circulation anywhere else in written form. So we are justified, I think, in assuming that Plotinus read the passage in the *Mantissa* rather than in a work of Aristokles.

is simple, in a sense which would have satisfied Alexander (V 3). — he will, for that matter, speak even of soul as ἀπλοῦς ἐν οὐσίᾳ (I 1, 2, 22). But the kind of simplicity which he is prepared, in agreement with the Peripatetics, to assert of the divine intellect is not, in his view, sufficient for the first principle, as he demonstrates frequently and nowhere more fully than in the later chapters of the treatise (V 3) which he begins by arguing that Intellect is simple. It may be ἀπλοῦς, but it is not τὸ πάντη ἀπλοῦν (V 3, 11, 28; 13, 17) ἀπλούστατον. (V 3, 13, 35). The whole discussion starts from the Aristotelian conception of the self-thinking divine intellect as presented by Alexander, which Plotinus accepts as true as far as it goes but as requiring (which the Peripatetics did not see) the awareness of a Source which transcends intellect. It is Alexander's thought about intellect which seems to provide the initial stimulus which led Plotinus to work out one of his most distinctive doctrines, the denial of intellection to the One: a doctrine which, as we can see if we look at V 4 [7] 2, 13-20, does not mean that the One has no sort of consciousness, intelligence, or awareness but that the Peripatetic description of the divine thought which is identical with its object is not adequate to express the absolute simplicity of the first principle. This of course implies that Plotinus regarded the Peripatetic doctrine, as he knew and understood it, as a correct account of divine intellect, and indeed the only correct one. If he had not had it before him as clearly set out as it was by Alexander, it is at least possible that he would have remained content, like his Neo-Pythagorean predecessors, to identify Intellect and the Monad, or, like Albinus, to apply the language of absolute simplicity and ineffability to a supreme self-thinking intelligence. He might, I suppose, have worked out his own doctrine simply by trying to elucidate the obscurities of Middle Platonist accounts like Albinus *Epitome X*: but the clarity of Alexander's account must have

helped him greatly in arriving at his own conclusions. (Incidentally, as we have had occasion to mention V 4, 2, it is worth suggesting that the description of the Good as τὸ νοητόν in this chapter¹ may have been the result of Plotinus remembering, or half-remembering, a passage of Alexander *De anima* (88, 24-89, 5, Bruns), in which the Active Intellect is spoken of as τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἴδος and it is said that, just as light causes sight and the supreme good causes the goodness of all other goods, so the supreme νοητόν is the cause of the νόησις of all other things: so that here again we should have a transposition of Alexander into terms of Plotinus's own thought.)

My conclusions, then, about the background of the doctrine «that the Intelligibles are not outside the Intellect» are as follows. It seems to me not impossible that Plotinus's mind was influenced to some slight extent by the doctrine of the identification of the soul with mathematical forms which he knew from Severus, and perhaps from other sources. The influence of the simple, un-Aristotelianized doctrine of the Ideas as «thoughts of God», as he found it in Atticus and others, may well have been somewhat greater. The passages V 9, 3 and II 3, 18, to which I have referred, with their assertion that Intellect is the true demiurge and maker of the universe, show that Plotinus knew, and wished to respect at least verbally, the tradition which made the Forms in the *Timaeus* the plan in the mind of the divine architect. But I think that the principal stimulus to the train of thought which led Plotinus to formulate his own doctrine was his study of the Peripatetic doctrine of the identity of divine intellect and its object in the light of Albinus's identification of the Peripatetic divine νοητόν with the νοητά of the «thoughts of God» interpretation of Platonism, the Forms of Ideas. This identification is extremely important, because

¹ Cp. V 6 [24] 2, where the demonstration that the ultimate νοητόν need not itself think may well be directed against Alexander.

it is only through it that the doctrine of the self-thinking intellect can be brought into a Platonic system. And, though I do not wish to deny that Plotinus may have found the Peripatetic doctrine in Aristotle himself or in other commentators, Aspasius or Adrastus, it seems to me that his most likely principal source is the very full and clear exposition in the psychological writings of his great near-contemporary, Alexander of Aphrodisias. We have seen that there is some evidence to suggest that Plotinus knew these actual treatises, and he would certainly have read them with sympathy and interest. Alexander's identification of divine intellect and active intellect, which makes the illuminating cause of our thinking a divine principle which is ours in a sense, when we think by it, and yet transcends us, brings his doctrine in one way very close to that of Plotinus.

Plotinus's method of philosophising appears from this investigation to have been, at least in that restricted area of his thinking which we have surveyed, very much as Porphyry describes it in the fourteenth chapter of the *Life*: original speculation based on a critical and independent-minded study of his predecessors, particularly of the Platonist and Aristotelian commentators and expositors of the century or so before he began his philosophical career. In a study of this kind, devoted to background and influences, the originality and independent-mindedness of Plotinus may not have appeared as clearly as it should. But this does not mean that I question it; nor, I think, would anyone who knows the doctrine of Intellect as expounded in the *Enneads*, and also the earlier writings to which I have referred, find it easy to deny that Plotinus, though indebted to his predecessors, had made something new out of his material. Even that too easy method of denying his originality by supposing that Ammonius Saccas had already done all his thinking for him seems to me ruled out as regards the doctrine we are considering by the fact that Longinus clearly regarded it,

and attacked it, as Plotinus's own. And, having arrived back by a somewhat circuitous route at the formidable figure of the great critic with whom we began, we can appropriately end by remembering the eloquent tributes which he paid to Plotinus's philosophical seriousness and originality, which Porphyry reports at length in the nineteenth and twentieth chapters of his *Life*: tributes the justice of which is confirmed by the influence which Plotinus has exerted and the interest he has aroused through the centuries since Longinus wrote, and not least by the calling together of this distinguished assembly in his honour.

DISCUSSION

M. Hadot: M. Armstrong, nous vous remercions pour cette communication si claire, si nuancée, si pleine de finesse, qui a illustré par un exemple précis que l'on pouvait concilier la recherche des sources et l'étude d'une tradition, et qui a montré également le rôle de la tradition aristotélicienne dans la formation de la pensée de Plotin.

M. Harder: Weil ich mir in meinem eigenen Vortrag einige skeptische Bemerkungen über Quellenforschung überhaupt erlaubt hatte, liegt mir daran, hier gleich zu Anfang zu erklären, dass ich diese Art Quellenforschung, wie sie Herr Armstrong betreibt, voll anerkenne. Er hat uns gezeigt, wie eine bestimmte philosophische Äusserung von Rang den Denker Plotin dazu bringt, seine eigene Position zu klären. Dass hier wie schon in verschiedenen früheren Referaten wieder die aristotelische Formel *νόησις νοήσεως* aufgetaucht ist, zeigt uns, dass wir hier an einem der wichtigsten Punkten in der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Aristotelikern stehen.

M. Theiler: Ich schliesse mich gern Herrn Harder an; auch ich war beeindruckt von diesem klaren, umfassenden Vortrag. Den Einfluss des Aristoteles halte ich in diesem Bezirk für eminent wichtig. Man kann in gewisser Beziehung sagen, dass die Späteren, also zunächst auch Plotin, zu Ende geführt haben, was bei Aristoteles fehlt. Es ist ja irgendwie jedem Leser der *Metaphysik* halb zu Bewusstsein gekommen, dass dieses Werk nicht eigentlich fertig ist. Die *Metaphysik* ist, so weit wird man immer Jaeger folgen, nicht eigentlich gekrönt durch die ursprüngliche intendierte Theologie. Was wir jetzt als Theologie im A haben, ist weder an der Stelle recht am Platze, noch ist es die endgültige Fassung, und ich möchte für möglich halten, dass tatsächlich Aristoteles nicht mehr zu Ende gekommen ist. Irgendwie hatte er Schwierigkeiten gedanklicher Art, die ihn dann nicht mehr zu einer endgültigen schriftlichen Fassung dessen, was er ur-

sprünghlich geplant hatte, geführt haben. Sollte eigentlich die νοήσις νοήσεως die Zusammenfassung aller εὐδή der Natur im göttlichen Geiste bedeuten? Es gab also in der späteren Philosophie ein Weiterdenken und Vollenden dessen, was Aristoteles nicht ausgeführt hatte. Auch die Schule des Gaius hat sich am Weiterdenken beteiligt. Ich scheue mich nicht, Gaius zu sagen, wo auch die Zitate aus Gaius im Timaios-Kommentar des Proklos zu Albinus stimmen. Loenen hat freilich mit besonderem Nachdruck die Originalität des Albinus vertreten; aber ich glaube, dass war die verständliche Übertreibung des Monographisten. Die Stelle aus Alexander ist, glaube ich, nicht ein Baustein, der, wenn er herausfiele, das ganze Gebäude zum Einsturz brächte. Man sollte vielleicht eher an Stobäus 2, 130, 3 W.; Seneca *Ep.* 87, 14 (aus dem Antiochos-Bereich?) erinnern. Sonst besteht freilich für mich kein Zweifel, dass Plotin den Alexander gekannt hat.

M. Dodds: I should like, first of all, to say how much I was impressed by the clarity and originality of Mr. Armstrong's contribution. He has drawn, I think for the first time, a clear distinction between the Plotinian doctrine οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά and the older view which we formulate by saying that the Ideas are the thoughts of God. To keep these two apart, and to understand their connection and relationship, seems to me very important. Important also are the verbal parallels between Alexander and Plotinus to which he has called attention. There is indeed a slight doubt which affects the most striking of them (it had struck me independently), namely the simile of the musician who abandons his lyre. The passage of the *Mantissa* where this occurs does not give Alexander's own theory; it is the theory which he quotes from an earlier writer usually identified as Aristokles. It could be, then, that Plotinus took his simile not from Alexander (though we know he had read Alexander) but direct from Aristokles?

I have one other question to put to Mr. Armstrong. It bears on the extent of Plotinus' debt to Albinus. Armstrong quoted

two phrases from Albinus' *Epitome*, chap. 10, the statement that God always νοεῖ ἔαυτὸν καὶ τὰ ἔαυτοῦ νοήματα and the statement that the higher nous brings the lower πρὸς ἔαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἔαυτοῦ νοήσεις. In each phrase there is an ambiguous καὶ. Is this the καὶ that introduces an added explanation, where we should say «*id est*»? or are the two things which are coupled by καὶ still distinct in the mind of Albinus? In Plotinus, as we know, they are not distinct. What is Armstrong's view?

M. Dörrie: Vielleicht darf ich gleich an das anknüpfen, was Herr Dodds soeben sagte. Es wäre wichtig, auf eine Stelle im Kap. 9 des *Didaskalikos* hinzuweisen. Albinos hat zunächst garnicht vor (wie er es nachher im Kap. 10 tut) über den νοῦς als das über allem stehende transzendentale Wesen zu sprechen. Er will vielmehr in den Kap. 8, 9 und 10 die drei Prinzipien ὅλη, ἴδεα, δημιουργός untersuchen — und bei dieser Konzeption steht er noch im Kap. 9. Dort, 163, 18 Hermann, wird der Schöpfer exemplifiziert durch den τεχνίτης. Und wenn man den τεχνίτης betrachtet, ist es zunächst gleichgültig, ob er das *Paradeigma vor* (das will sagen ausser sich) oder *in* sich hat. Hier sieht man den Ausgangspunkt der späteren Fragestellung; das Dilemma, ob die Ideen *vor* dem Demiurgos oder *im* Demiurgos sind, ist hier vorgebildet, ist aber — wie so viele nachmals drängende Fragen — in dieser Systematik des Albinos nicht weiter erörtert worden; eine spätere Generation greift das dann wieder auf. In der Kontroverse zwischen Longin und Plotin ist der Streit hierüber ausgetragen worden.

Dabei ist Albinos zumindest im Kap. 9 nicht inkonsistent. Denn solange vorwiegend an das Demiurgische gedacht wird, ist es ja im Grunde unerheblich, wie das *Paradeigma* zu ihm steht. Ausserdem wird im Kap. 9 noch offen gelassen, ob das *Paradeigma* eigentlich vom Demiurgen *erdacht* wird, oder ob es ihm als seine Vorlage vorgegeben ist. Nun fand ich sehr überzeugend in Ihrer Darstellung, Herr Armstrong: sowie das Demiurgische als eine inferiore Schicht zurückgelassen wird, sowie von einem Intellekt die Rede ist, der als reine ἐνέργεια wirkt — dann musste

die Frage relevant werden, ob das Objekt des Denkens im νοῦς selbst vorhanden ist, oder ob es sich als eine Realität ausserhalb des νοῦς hypostasiert. Nun ist mit dem Stichwort παροφίστασθαι angedeutet, wieso eine solche Lösung für Plotin unannehmbar war. Wahrscheinlich geht jenes καὶ auf das Herr Dodds aufmerksam macht, darauf zurück, dass im Kap. 9 des *Didaskalikos* eine Entscheidung darüber garnicht fällt, ob das *Paradeigma* sich vor oder im Demiurgem befindet. Denn das Kap. 10 geht ja daraus hervor und nimmt einen viel grösseren Umfang an, als es eigentlich sollte. Dies Kapitel entwickelt sich daraus, dass die Funktion des Demiurgen besprochen werden sollte; dabei ist dann aber sogleich zu merken: es ist bereits weit erhaben — ἀμείνων — über die beiden anderen Prinzipien, von denen die Rede war; — die drei Prinzipien sind nicht mehr auf einer Linie nebeneinander geordnet.

Ganz kurz möchte ich auf den Punkt zu sprechen kommen, den Herr Theiler anschnitt. Leider lässt sich über den Gaios im Unterschied zu Albinos gar nichts sagen; denn Proklos zitiert nun einmal regelmässig diese beiden Philosophen zusammen. In dieser Zusammenordnung von Gaios und Albinos müssen wir die Auswirkung der Klassifikation durch Porphyrios erblicken, — von dieser Basis aus ergibt sich keine Möglichkeit, den einen vom anderen zu sondern.

Schliesslich möchte ich noch Folgendes zu bedenken geben: Es ist doch wohl sehr gefährlich, jene wichtige, für die Geistesgeschichte des Mittelplatonismus folgenreiche Vorstellung, die Ideen seien Gedanken Gottes, auf Antiochos von Askalon zurückzuführen. Diese Vermutung geht zurück auf das erste grosse Kapitel von Herrn Theilers beispielhaftem Buche *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*; er versuchte es mit mancherlei bestechenden Gründen evident zu machen, dass nicht wenig von dem mittelplatonischen Lehrgut auf Antiochos zurückgehe. Später hat dann eine Dissertation, die unter Herrn Theilers Leitung entstand (G. LUCK, *der Akademiker Antiochos*, Diss. phil., Bern 1953), diese Plattform nach allen Seiten zu verbreitern

versucht; allerdings haben Herrn Luck's oft zu kühne Zuweisungen von längeren Partien aus Cicero an Antiochos fast so etwas wie einen Antiochos-Mythos geschaffen.

Dem ist nun gegenüberzustellen eine Göttinger Dissertation von 1940 über *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*. Nun wird es freilich so scheinen, als ob ich *pro domo* redete; denn die junge Doktorin, Annemarie Lueder, habe ich unmittelbar nach der Promotion geheiratet. Ich bitte aber doch darum, deshalb meine Stellungnahme in der Antiochos-Frage nicht als allzu subjektiv anzusehen. Es ist ja gewiss ein legitimes Vorgehen, aus den — nur bei Cicero erhaltenen — *testimonia* interpretierend festzustellen, in welcher Weise Antiochos Philosophie trieb und welches seine Interessen und die Triebfedern seines Philosophierens waren. Da liegt nun doch wohl ein wichtiges Ergebnis in Folgendem:

Eine aufs Transzendentale gerichtete Fragestellung lässt sich — soweit Cicero darüber berichtet — für Antiochos nirgends ermitteln oder auch nur wahrscheinlich machen. Es muss daher als ganz fraglich gelten, ob Antiochos einem so wichtigen Theorem wie diesem «Die Ideen sind die Gedanken Gottes» jemals nachging — konnte er ihm von seiner geistigen Situation aus überhaupt nachgehen? Hierbei muss man auf die physikalischen Kapitel in den *libri academicī* hinweisen (*Ac. pr.* 30 und 33). Da wird die Ideenlehre Platons ganz knapp gestreift, und dann sogleich als von Aristoteles überwunden abgetan. Nun wäre es doch sehr seltsam, wenn der gleiche Antiochos, der mit knapper Handbewegung die Ideenlehre beiseite schiebt, an anderer Stelle (wo zudem nur kraft etwas gezwungener Hypothesen ein Bezug auf Antiochos hergestellt werden kann) die Ideen als Gedanken Gottes definiert haben sollte. Ich glaube, man muss darauf verzichten, dies Theorem dem Antiochos zuzuweisen.

P. Henry: Avec M. Dodds, et avec M. Dörrie, je crois qu'un des points les plus importants de cette recherche si fine et complète de M. Armstrong, est l'idée que la conception du νοῦς identique aux νοητά est à distinguer de la conception d'un Démurge.

L'aspect noétique propre comme distinct de l'aspect démiurgique du problème me paraît une découverte de première importance dans l'histoire de la préparation du néoplatonisme, et cela encore nous montre l'originalité et l'indépendance de Plotin. Un second point tout à fait central dans votre exposé est l'influence de l'aristotélisme qui, comme le disait fort bien M. Theiler, se trouvait ainsi, pour ainsi dire, complété à partir de ses propres principes. J'ai été frappé aussi de l'éclairage que votre découverte historique des sources nous donnait sur les problèmes de la conscience ou de la non-conscience du Suprême. Une remarque que vous avez à peine développée me paraît donner une solution à un problème important: comment l'Un peut-il être conscient? Ce que Plotin lui refuse, c'est la conscience propre du νοῦς aristotélicien, dont il reprend par ailleurs tant d'aspects. L'insuffisance des catégories aristotéliennes expliquerait le genre tout à fait spécial de conscience qu'a l'Un dans les *Ennéades*. On pourrait résoudre par là une grave antinomie dans le langage et dans la pensée de Plotin.

M. Schwyzer: Die Frage, ob dem Einen Bewusstsein zugelassen werden darf oder nicht, ist schwierig. Plotin scheint mir in diesem Punkte zu schwanken. Es kommt bei ihm ja häufig auf den Gesichtspunkt an, unter dem er gerade eine Stufe des Seins oder des Überseins betrachtet. Dass Herr Armstrong die gestern schon diskutierten Stellen V 4, 2, 18 und V 6, 2, 7 mit Alexander in Beziehung setzt, hat mich überrascht, doch bin ich gerne bereit, an der zweiten Stelle mit ihm eine Polemik gegen Alexander *de an.* p. 89, 4-5 Bruns anzunehmen. Nur möchte ich hinzufügen, dass Plotin auch noch eine Selbstkorrektur anbringt. Sein oberstes Prinzip kann höchstens im Hinblick auf den νοῦς als νοητόν bezeichnet werden; für sich genommen, ist es weder νοοῦν noch νοητόν. Der νοῦς aber hat nicht bloss die νοητά, und das ist soviel wie sich selbst zum Objekt seines Denkens machen; er hat in gewisser Beziehung auch das Eine als Objekt. Allerdings darf man diese Beziehung nicht mehr als ein νοεῖν bezeichnen, sondern nur noch als ein ἐφάπτεσθαι, ein θιγγάνειν.

Dankbar dürfen wir Herrn Armstrong auch sein, dass er einen so wichtigen Paralleltext aus der Mantissa zu Alexanders *De anima* ausgegraben hat, wo unter anderm vom ἡμέτερος νοῦς gesprochen wird. Herr Dodds sagte gestern, der philosophische Begriff ἡμεῖς sei kein Continuum, sondern gehöre auf ein bestimmtes psychologisches Niveau. Mir scheint, dieses Niveau sei nicht stets gleich hoch. Gerade in der von Herrn Armstrong herangezogenen Schrift I 1, wo unser νοῦς vom eigentlichen νοῦς unterschieden wird, steht auch der Satz (I 1, 10, 5): διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, zwiefach nämlich, je nachdem man das « Tier in uns » mitrechnet, oder ob man zum « wahren Menschen » vorstösst.

P. Henry: Je voudrais revenir à l'Un comme νοητόν. Une polémique éventuelle contre Alexandre, en V 6, 2 serait très intéressante. Mais j'hésite. Je me demande si cette priorité du νοῦς ποιητικός, θεός, ἐνέργεια n'est pas d'une certaine façon déjà l'amorce d'un νοητόν supérieur, en quelque sorte, au νοῦς comme chez Plotin. Le νοῦς purement ἐνέργεια n'est sans doute pas directement un objet; mais chez Alexandre, c'est quand même le νοῦς qu'il appelle ὑλικός qui est seul proprement le νοῦς νοῶν. Nous aurions chez Plotin un νοητόν objet d'un νοῦς qui lui est postérieur, de même que chez Alexandre un νοῦς ποιητικός antérieur et supérieur au νοῦς νοῶν.

M. Hadot: Personnellement je ne le croirais pas. La notion d'*énérgeia* ne va pas dans le sens du νοητόν, de l'objet. Je crois que vous allez dans le sens des idées de Hamelin sur l'évolution de la noétique à partir d'Aristote: il prétend que la logique de l'aristotélisme conduit à l'idéalisme objectif. Je crois que la notion d'*énérgeia* implique une certaine priorité du νοῦς sur le νοητόν.

P. Henry: Le point crucial c'est que le νοῦς ποιητικός chez Alexandre n'est pas à proprement parler un νοῦς νοῶν. Je pose une question, je ne voudrais pas la trancher. Comme M. Schwyzer vient de le redire, le νοητόν c'est, au fond, l'Un saisi à la manière du νοῦς, devenant pour lui objet, νοητόν à son niveau, tout en restant transcendant. C'est l'interprétation du νοητόν que pro-

posait M. Puech un jour à Paris, au Collège philosophique, tandis que je commentais V 4, 2: le νοητόν demandait-il, ne serait-il pas tout bonnement l'Un saisi par le νοῦς, à son propre niveau ? Comme il est saisi par le νοῦς, il peut être déclaré νοητόν. Mais je crois quand même qu'au total, chez Plotin, il reste transcendant, de sorte que l'expression demeure étrange.

P. Cilento: Una questione marginale, la mia; che, tuttavia, è legata al problema della trascendenza, trattato dal Signor Dörrie e a quella dell'immanenza, trattato dal Signor Armstrong: come rendere, cioè, nelle lingue moderne il termine plotiniano νοῦς. C'è tutta una storia e una problematica, ben nota a voi tutti, intorno a questa così pregnante parola categoriale. Una solenne tradizione ha consacrato il tema «intelligenza» a partire dalla scolastica del sec. XIII, sino a Bouillet e Bréhier, ma è interrotta da quel sottile interprete ch'è il P. René Arnou con la introduzione di «esprit». Questo, in Francia, Inge (in Inghilterra mi è caro inviare un saluto alla memoria di questo grande studioso, recentemente scomparso) rifiuta il «principio intellettuale» di MacKenna e carica quasi di senso paolino e carismatico la idea del νοῦς, traducendolo «spirit», nella sua generosa cristianizzazione del plotinismo. In Germania, ad Heinemann come al nostro Harder, piace «Geist», che dopo l'uso grandioso fattone di Hegel rischia di modernizzare troppo Plotino. Una illustrazione in questo campo del signor Armstrong non esulerà, penso, dal tema delle «fonti di Plotino».

P. Henry: Je signale que le Père Festugière dans son livre sur *Personal Religion among the Greeks*, 1954, p. 45, discute la traduction des mots νοῦς et νοητόν. Il présente une solution désespérée, surtout pour un Français désireux de tout traduire. Il veut qu'on garde le mot grec, νοῦς, précisément pour garder l'aspect *Mind* et l'aspect *Spirit*, l'aspect strictement noétique et l'aspect religieux. Il fait également remarquer que souvent la contemplation suprême, qui dépasse le pur noétique, qui est supra-rationnelle, ponctuelle, qui débouche dans l'inexprimable, est décrite par des expressions comme τῷ νῷ μόνῳ ληπτός

(Albinus, *Did.*, p. 165, 4 Hermann). Le refus de traduire voūç me paraît une preuve caractéristique de l'ambiguité et de l'ambivalence du terme, peut-être pas tellement chez Plotin que chez d'autres.

M. Armstrong: First I should like to express my gratitude for all the kind things you have said about my paper. I should like to thank M. Theiler for his positive contribution to the discussion, and still more for being the first to disagree with me vigorously on some points. As for Gaius and Albinus, I certainly do not think that Loenen has proved, nor do I myself wish to assert, that there was not a very close connection between the two. I only feel that Loenen's reasons make it necessary to be a little cautious in assuming that because Plotinus had read Gaius he must have found in him everything that we find in our one surviving work of Albinus. To say that there was a close connection between the two is not the same thing as saying that Albinus never did anything but copy Gaius. The position with regard to their possible influence on Plotinus is, I should agree with M. Schwyzer, very puzzling. We have some slight internal evidence that Plotinus knew the thought of Albinus, but our only solid external witness, the *Life*, says that Plotinus read Gaius, but does not mention Albinus at all. It is therefore not easy to come to any decision. All I think that Loenen has clearly shown is that we cannot simply assume that everything that we find in Albinus' *Didascalikos* was to be found in Gaius.

As for the close relationship between the passage from Alexander's *Mantissa* and the Plotinus passage from I 4 [46], the two points of view have been admirably stated by M. Theiler and M. Dodds. I agree with M. Theiler that the resemblance is not so close that there could not be a closer. All I can say is that I do not know of one. And I agree with him, too, that the context of the two passages is quite different. But even if we had to reject the direct dependence of Plotinus on Alexander for that image, I think that a reading of the psychological works of Alexander, combined with the mention of him in Porphyry's

Life, provides enough evidence, external and internal, to suggest very strongly that Plotinus knew, and was in a way inspired, or stimulated, by Alexander's version of Aristotle's psychology. Dodds is of course perfectly right about Aristokles, but it seems to me unlikely that Aristokles was an independent source of Plotinus. Would you not agree that it is on the whole likelier that Plotinus was influenced by Alexander rather than by this shadowy older Peripatetic? He may, of course, have been much less shadowy to Plotinus and his contemporaries than to us, but he is not in fact mentioned anywhere as known to Plotinus, is he? Aspasius and Adrastus are the other two Peripatetic commentators in the *Life*. But one must agree that it is a possibility.

Now, about the *καί* in the Albinus passage. This seems to me an important point, and I am grateful to Dodds for raising it, and to M. Dörrie for his further contribution. It is not an easy question to settle, and I think that the only evidence I could produce that the *καί* might be, as Dodds says, the *καί* of added explanation, is the admittedly somewhat obscure sentence at the end of the passage *καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ιδέα ὑπάρχει*. This looks to me like a somewhat clumsy way (Albinus is rather clumsy in his language) of bringing the *νοῦς* and the *νοητόν* closer together. Perhaps Albinus might have felt that the *καί* could suggest that *ἔαυτόν* and the *νοήματα* were distinct; and may therefore have added this obscure remark to make the relationship between them appear more intimate. If it does not signify something like this, I find it very difficult to see what «this actuality of his is idea» can signify in the context. It seems to me to be only at this point that Albinus is concerned to introduce the Aristotelian idea of self-thought, to emphasise that the first *νοῦς* is its own *νοητόν*. He does not seem to be concerned with it any longer when he is describing the relations between the first intelligence and the second, where he speaks of the first directing the second: *πρὸς ἔαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἔαυτοῦ νοήσεις*.

I have certainly no wish to be dogmatic about Antiochos or Poseidonios. I do not think it is possible to be dogmatic about

these mysterious figures¹. They were certainly important and influential, and were sources of a great deal that appears in later thought, but I do not think it will ever be possible to arrive at any final certainty about how much they were responsible for.

I found the discussion of P. Henry, M. Schwyzer and M. Hadot on the question of the consciousness of the One intensely interesting. I do not think that I have anything much to add to it, except perhaps that I do not regard my own contribution as quite as important as P. Henry was inclined to consider it. I think it is worth saying that the extreme precision of Plotinus in his argument that the One does not think is due to the fact that he is arguing against this very clearly defined Aristotelian concept of divine intellection. But it continues to seem possible to me that even if Plotinus had not had that before him, he would still have said that the One was ἐπέκεινα νοῦ and did not think, just as he says that the One is ἐπέκεινα ζωῆς, simply on the principles of the *via negativa*, which require him to refuse any precise determination or description of it. So all I contributed, perhaps, was that the emphasis and precision of his repeated demonstrations that the One does not think are due to the fact that he is arguing that the Aristotelian conception of divine self-thinking cannot be applied to the Principle, the First.

P. Cilento has raised a most fascinating problem, to which I have no solution. I am not sure, indeed, that a solution is possible. Every word which we use for these ancient conceptions has a long modern history, and has at one time or another acquired associations which make it unsuitable, as P. Cilento told us *spirito* had in Italian. I have always felt that *Geist* had something of the breadth of the ancient νοῦς. « Spirit » in English, as used

¹ Mr. Dörrie has since the meeting very kindly sent me a copy of his wife's work (*Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*. Annemarie Lueder, Göttingen 1940): and the very clear account, solidly based on the best available evidence, which it gives of the philosophical outlook and interests of Antiochus, certainly seems to me to make it unlikely that Antiochus was the originator of the doctrine of the Ideas as « thoughts of God ».

by Inge, I feel has rather too Christian implications. «Intellectual Principle» is perhaps all right in MacKenna's very special language. «Intelligence» I should be reluctant to use in either English or French; it seems to me too human and prosaic a word. «Mind» is a possibility, but both it and «Intellect» land you in considerable difficulties, when you wish to translate e.g. νοῦς νοεῖ, or νοητόν, and, most difficult of all, νόησις.

X

P. HENRY

Une comparaison
chez Aristote, Alexandre et Plotin

UNE COMPARAISON CHEZ ARISTOTE, ALEXANDRE ET PLOTIN

Vous ne m'en voudrez pas d'aborder le problème d'une source de Plotin encore une fois « par le petit bout ». C'est l'expression par laquelle, il y a plus de vingt ans, un critique, d'ailleurs bienveillant, caractérisait une autre *Kleinarbeit* où je cherchais cette fois chez Plotin non pas même les sources d'Augustin, mais les citations textuelles des *Ennéades* qu'il pouvait avoir utilisées.

Je me suis résolu à cette méthode infinitésimale, à ce sujet minuscule pour deux raisons : impuissance et penchant. J'aurais voulu vous ouvrir à pleines pages Alexandre d'Aphrodise, vous montrer en une synthèse tous les thèmes et arguments que Plotin lui avait empruntés, notamment dans sa réfutation des stoïciens, leurs adversaires communs. Après des semaines de lectures et d'études, j'ai dû m'avouer battu. Dans ses admirables « notices » Bréhier avait fait le travail et de façon très complète et très claire. Il signalait que certains arguments de Plotin n'étaient pleinement intelligibles que replacés dans le contexte plus large d'Alexandre. Il signalait aussi que, dans ces textes parallèles d'Alexandre et de Plotin, certainement apparentés, on trouvait des thèmes provenant d'autres sources ou d'autres traditions scolaires que celles recueillies par Alexandre. Bref, un travail bien fait n'était pas à refaire. De plus je ne me sentais pas la compétence suffisante en histoire de la philosophie ancienne pour offrir à votre discussion des thèmes suivis et centrés analogues à ceux que nous avons écoutés, si riches en découvertes précises, si riches aussi par l'éclairage nouveau jeté sur des problèmes anciens ou par les questions majeures ou mineures qu'ils suscitaient. Si j'insistais auprès de notre hôte le Baron de Hardt, pour qu'il nous invite à traiter ici « des sources » de Plotin, c'était avec la conviction que ce thème encore mal

exploré, mais important, était si difficile et si délicat que seule une mise en commun de vos recherches pouvait, peut-être, par ce biais, renouveler notre connaissance de Plotin; c'était aussi avec le sentiment très net que seule ma qualité d'historien et d'éditeur du texte et non celle d'historien des idées m'autorisait à me joindre à vous et que ma contribution personnelle serait minime. Elle ne sera pas autre chose. Du moins la souhaiterais-je solide et précise. Ici intervient ce goût pour les travaux de détail minutieux qui font que depuis un quart de siècle je m'intéresse non seulement aux variantes des manuscrits, mais à leur ponctuation et, comme les héros de *Gaudy Night*, Harriet et Peter Wimsey, aux esprits du nom réfléchi $\alpha\acute{u}tōū$. J'y trouve sans doute une compensation intérieure, combien précieuse pour l'équilibre de l'âme et de l'esprit, à ces cours et recherches de théologie chrétienne, où par devoir — mon premier devoir —, mais aussi, bien sûr, par inclination profonde, je m'efforce de balbutier sur l'ineffable, à partir sans doute de textes écrits, qui s'appellent même l'Écriture, et dont les principaux ont été rédigés en grec, mais aussi en suivant une tradition tellement longue et complexe qu'essayer de l'exprimer m'entraîne à des synthèses, toujours nécessaires et toujours impossibles, qui m'apparaissent aussi inadéquates que devait apparaître, aux yeux de Plotin, toute description de son Dieu, l'Un.

A ce vaste tableau du milieu d'où surgit Plotin et que vos communications documentées et suggestives ont brossé en traits vigoureux, je n'apporte qu'un coup de pinceau presque imperceptible. Vos critiques pourront, peut-être, le rendre plus précis, si la chose est possible et si elle en vaut la peine. Cette touche n'est même qu'un point, un point minuscule au sujet d'un point.

Notre base de départ est solide: tout un *corpus* d'ouvrages et un témoignage précis. Alexandre d'Aphrodise est un des rares auteurs, parmi les prédecesseurs immédiats de Plotin, dont une partie importante de l'œuvre a survécu et dont nous

savons par Porphyre (*Vita*, 14, 13) qu'il était non seulement une source de Plotin, mais qu'il servait de base aux Entretiens (*συνουσίαι*) et aux explications du maître, faites avec l'indépendance (*ἐξηλλαγμένος*) que nous connaissons et que nos « Entretiens de Vandoeuvres » ont mis en haut relief.

Suivant une méthode qui m'est chère, je voudrais d'abord établir, sinon avec une absolue certitude, du moins avec une très grande vraisemblance, qu'un passage précis d'Alexandre (*De an.*, pp. 61-63, éd. Bruns = Suppl. Arist. II 1) est ici la source d'un passage précis de Plotin (IV 7 [2], 6, 8-19).

Cela établi, par comparaison avec la source, je voudrais essayer de faire ressortir l'originalité de Plotin, alors même qu'il suit étroitement un modèle, *ἀλλ' ἴδιος οὐν* (*Vita*, 14, 15).

J'espère montrer aussi que du commentaire qu'il faisait lire en classe il est remonté ici au maître, Aristote (*De an.* Γ 2), que nous sommes en présence de deux sources, d'une sorte d'« imbrication ». Cela nous permettrait de faire revivre quelque chose de sa technique de professeur et éclairerait quelque peu ses procédés, sans doute inconscients, d'assimilation et de transposition.

Dans un résumé saisissant, Harder (I 2, p. 383) caractérise admirablement l'usage que Plotin fait de ses sources lorsqu'il compose son traité *De l'Immortalité de l'Ame* : « Plotin réfute, écrit-il, la doctrine stoïcienne avec des arguments péripatéticiens, les atomistes par les stoïciens, les péripatéticiens par les présupposés du platonisme. » La première et, avec une nuance, la troisième de ces remarques me paraissent pouvoir être confirmées et illustrées par une étude de détail. Nous avons affaire à une page d'Aristote, *De an.* Γ 2, qui établit que, pour percevoir la différence entre des sensibles, et surtout entre des sensibles hétérogènes, non comme le noir et blanc, qui relèvent d'un même sens, mais entre des sensibles comme le doux (*γλυκύ*) et le blanc (*λευκόν*), qui relèvent l'un de la vue, l'autre du goût, il faut une faculté qu'il

appelle, mais ailleurs (*De me. et remm.* I, 450 a 10) le « sens commun », *κοινὴ αἰσθησίς*.

Les deux idées les plus caractéristiques de Plotin (IV 7, 6, 8-19), celle de deux facultés distinctes comparées à des sujets distincts appelés « moi » et « toi », et celle de l’unité de la faculté qui discerne et juge sont dans le même chapitre 2 d’Aristote, mais aussi l’amorce de la comparaison du point et de la ligne. Voici les textes :

« Il n’est pas possible non plus, écrit Aristote, de juger par des facultés séparées que le doux est différent du blanc : il faut que ce soit une seule faculté qui les perçoive clairement l’un et l’autre. Dans le cas contraire [c’est-à-dire, explique le traducteur Tricot, si deux facultés pouvaient percevoir la différence entre deux sensibles relevant de deux sens distincts], il suffirait en effet que je perçusse l’un et toi l’autre pour faire apparaître leur différence réciproque (*εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἴσθοιο, De an. 2 426 b 19*). Ce qui énonce (*λέγει*), c’est donc une seule et même faculté. » Aristote prouve ensuite que les deux choses doivent être perçues simultanément : *ἄμα ἄρα 426 b 28*. Plus loin il écrit : « En réalité, il en est comme de ce que certains philosophes appellent le point, lequel, considéré à volonté comme un ou comme deux, est par la même divisible (*ῶσπερ ἦν καλοῦστιν τινες στιγμήν, οὐ μία η δύο, ταύτη καὶ διαιρετή*). Ainsi, en tant qu’indivisible, la faculté qui juge est une et elle juge des deux objets simultanément ; mais en tant que divisible elle n’est plus une, car elle emploie le même point deux fois en même temps. Donc, en tant qu’elle traite la limite (*πέρας*) comme deux, elle juge de deux choses et de choses séparées, par une faculté en quelque sorte séparée (*ώς κεχωρισμένω*), mais en tant qu’elle traite la limite comme une elle juge d’une seule chose et saisit le sensible en même temps » (*De an. Γ 2, 427 a 10-14, trad. Tricot*).

Il ne nous appartient pas ici de rechercher qui sont les prédecesseurs d’Aristote qui parlent du point (*στιγμή*) et

qu'on n'a pas identifiés. On voit bien ce que la comparaison suggère: le point en lui-même est un comme intersection de deux lignes (notez ce « deux »), il est double, *πέρας* ou limite de chacune des lignes. On pourrait presque traduire en transposant: statiquement il est un, dynamiquement ou comme principe ou terme d'une droite, il est double. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il s'agit d'une intersection; on peut songer aussi au point d'une seule droite mais pris comme *πέρας* des deux segments tirés en sens contraire, car le contexte aristotélicien parle de l'impossibilité pour une seule faculté de recevoir à la fois des contraires, *κινήσεις* ou *πάθη*, comme seraient le blanc et le noir. Je note tout de suite certaines similitudes de vocabulaire entre Aristote et Plotin: des deux côtés la faculté est dite *ἐν*, des deux côtés elle « énonce » (chez Aristote 426 b 27 *λέγειν*, chez Plotin 6, 10 *εἴποι*); également pour l'indivisibilité *διαιρετή* ou *ἀδιαιρετόν* chez Aristote 427 a 11, *διεστώς* (6, 15) ou *διαιροῦτο* (6, 27) chez Plotin; pour la simultanéité *ἄμα* chez Aristote et *ὅμοῦ* chez Plotin (6, 8 et 11).

Néanmoins la source immédiate de Plotin est bien Alexandre, *De anima*, p. 61, 1-63, 13 (la discussion complète occupe près de sept pages, pp. 60-66). On y trouve, comme chez Plotin et Aristote, les facultés distinctes comparées à des sujets humains: « S'il y a deux objets sensibles, écrit Alexandre, et que toi tu as la sensation de l'un d'eux et moi de l'autre, chacun de nous doit pouvoir connaître la différence de ce qu'il a senti lui-même et de ce qu'il n'a pas senti lui-même. Car il faut que soit un ce qui dit que ceci est distinct de cela. » (60, 27-61, 3). L'expression *ἐν τι δεῖ εἶναι τὸ λέγον* revient plusieurs fois chez Alexandre (61, 3 et 61, 14) et réapparaît presque littéralement chez Plotin, 6, 9-10 *ἐν τι δεῖ εἶναι ... ἡ πῶς ἀν εἴποι..* A la phrase *τοῦ μὲν σὺ αἰσθοιο τοῦ δὲ ἐγώ* d'Alexandre correspond *ώσπερ ἀν εἰ ἐγώ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου αἰσθοιο* de Plotin 6, 19 qui suit d'ailleurs l'ordre d'Aristote, « moi » d'abord, « toi » ensuite.

Mais la preuve de l'identification de cette source est dans la comparaison du cercle, avec son centre et ses rayons, comparaison qui n'est pas dans Aristote, et qui est à la fois chez Alexandre et Plotin.

Parmi les nombreuses références à Alexandre citées par Bréhier dans ses introductions et dans ses notes, c'est un des trois seuls textes où M. Schwyzer (*Realenzykl.* XXI, 1951, 574), dont nous admirons tous la *Sachlichkeit* et le sûr jugement, a reconnu une citation quasi littérale d'Alexandre. Voici ce qu'écrivit Alexandre, en une traduction qui coupe en trois phrases une seule longue période. « C'est comme dans le cercle les multiples « rayons » [il est curieux que le substantif γραμμαῖ ne soit pas exprimé] qui viennent de la circonférence pour s'y rendre sont, à la limite, les mêmes (κατὰ τὸ πέρας εἰσὶν αἱ αὐταὶ) du fait que leurs limites coïncident (ἐφαρμόζειν) avec le centre du cercle et que cette limite est une et multiple (ἐν καὶ πολλά). Dans la mesure où elle est la limite de rayons multiples et distincts, la limite est multiple (πολλά), dans la mesure où tous les éléments coïncident les uns avec les autres, la limite est une (ἐν). Ainsi faut-il accepter que le sens commun (τὴν κοινὴν αἰσθησιν) possède le fait d'être un et plusieurs (ἔχειν ... τὸ ἐν καὶ πολλά). » Plotin écrit (p. 63, 8-13): « Et si une impression arrive par les yeux (δι' ὀμμάτων) et l'autre par l'ouïe (τὸ δὲ δι' ἀκοῆς)¹ il faut une chose unique où elles arrivent toutes deux. Comment énoncerait-elle [la faculté; Bréhier: « dirait-on »; Harder: *der Mensch*] que ces impressions sensibles sont différentes (ἴτερα), si elles n'arrivaient pas ensemble en une même chose ? Il faut donc que cette chose soit comme un centre et que les sensations venant de partout se terminent à elle comme des rayons tirés de la circonférence; tel est le principe percevant

¹ Alexandre ne parle pas que du « blanc » et du « doux », il écrit aussi, mais dans un contexte « préliminaire » négligé par Plotin: οὐ γὰρ ἀλλη τις κριτικὴ τῶν ἐν χρώμασι διαφορῶν παρὰ τὴν ὄψιν, οὐδὲ ἀλλη τῶν ἐν φόροις παρὰ τὴν ἀκοήν (p. 60, 17-18).

véritablement un (τὸ ἀντιλαμβανόμενον ἐν δύντως). » Puisque j'ai décidé d'être minutieux, je n'aime pas trop « l'être percevant » de Bréhier, et encore moins « das Wahrnehmungsorgan », de Harder; Plotin en effet a grand soin d'éviter de parler du πρῶτον αἰσθητήριον d'Aristote et d'Alexandre, p. 60, 6, siège du « sens commun ». Il s'agit de ce principe ultime de perception qui n'est autre que l'âme et qui est sans organe ni corps.

Nous pouvons être raisonnablement assurés que la source de Plotin est Alexandre. Sans doute tous les éléments sont chez Aristote, mais à l'exception du plus caractéristique, la comparaison du cercle qu'on croirait plotinienne et qui est déjà chez Alexandre. Sur ce point de dépendance directe il me semble qu'il s'est établi une sorte de *consensus*. Le prudent Schwyzer n'hésite pas à mettre ces textes en colonnes parallèles (*Realenzyclop.* XXI, 1951, 574). Harder aussi renvoie à Alexandre pour l'expression « moi-toi », pourtant chez Aristote. Bréhier surtout, qui a multiplié, dans sa notice de IV 7, comme il l'a fait avec une extraordinaire acuité et acribie pour II 7, *Du Mélange total* (comparé avec Alex., *Quaest.* II 12) et tant d'autres traités (IV 3-5), a d'ailleurs fait remarquer que, jusque dans l'introduction même des deux traités, on peut déceler une filiation autour du thème transposé du γνῶθι σεαυτόν : « La connaissance de soi, dit Alexandre (p. 2, 1) est dans la connaissance de l'homme en tant qu'il est en lui-même (ἐν τῇ γνώσει τῇ καθ' ἔστιν αὐτός); or, c'est selon l'âme que l'homme est homme (κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν δὲ ἀνθρωπος ἀνθρωπος). » Et Bréhier de conclure (p. 183:) « C'est là le thème, ce sont là les expressions mêmes de Plotin. » Il suffit de rappeler les derniers mots de IV 7, 1, à la ligne 24: ἐκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός, essai de concordance entre Aristote et Platon qui m'a toujours paru surprenant et qui nous ramène au problème de l'αὐτός et de l'ἡμεῖς auxquels ont récemment fait allusion MM. Schwyzer, Dodds et Armstrong. Harder (I 2, p. 387), faisant écho à

Bréhier (p. 179), déclare que le vrai titre devait être « De l'immortalité de l'homme » (et non de l'âme). Pour ma part, je suis ici particulièrement prêt à accepter le titre de Porphyre, pour trois raisons : d'abord parce que, comme nous le savons par Eusèbe, il l'a emprunté à une édition antérieure ; ensuite parce que ce traité, peut-être le premier qu'écrivit Plotin (on ne peut être vraiment sûr de la place de I 6 [1], cf. *Vita*, 26, 25), est en quelque sorte une réplique, mais combien scolaire dans sa première partie, du *Phédon* de Platon ; enfin, parce que, comme Plotin vient de nous le dire, « l'âme c'est l'homme lui-même », même, selon lui, dans la ligne de la tradition aristotélicienne.

Mais revenons au point en question — c'est le cas de le dire — cette στιγμή d'Aristote et de sa mystérieuse source, devenu κέντρον chez Alexandre et Plotin, et qui prouve, je crois, que ces six pages d'Alexandre ont été lues par Plotin. Notons d'ailleurs, ce que Bréhier je crois ne fait pas, qu'il y a cinq autres pages d'Alexandre, dans les *Quaestiones* III 9 (pp. 94-98, éd. Bruns, Suppl. Arist. II 2) qui sont un commentaire proprement dit de notre passage fondamental d'Aristote, *De an.* Γ 2. Il n'est pas impossible que Plotin ait lu l'un et l'autre texte.

Il est intéressant de noter qu'Alexandre a trouvé la λέξις citée par Aristote « très obscure et très concise » (ἢτις λέξις σφόδρα ἀσαφῶς καὶ βραχέως εἰπομένη, p. 96, 11), par où s'explique et l'étendue de ses analyses et le fait qu'il y soit revenu par deux fois ; pour des raisons que je ne veux pas développer, tant elles sont ténues, je crois que c'est ce second texte, celui des *Quaestiones*, qu'il a écrit le premier. Je n'en traduis qu'une phrase : « Les lignes droites, écrit-il, tirées depuis la périphérie du cercle jusqu'au centre, ont toutes pour limite le centre du cercle, un point unique (ἐν σημεῖον) lequel point est, en quelque sorte, tout en étant un, multiple (ἐν δύν καὶ πολλὰ πώς ἔστιν) lorsqu'on le considère comme la limite de chacune des lignes tirées jusqu'à lui. » (*Quaest.*

III 9, p. 96, 14-18). La difficulté que soulève Alexandre est fort curieuse, car elle montre qu'il prenait la comparaison au sérieux. Etant donné, dit-il, que le dernier organe sensible est un corps (*σῶμα γάρ ἔσχατον αἰσθητήριον*, p. 96, 31), il est impossible d'appliquer au corps l'image du point centre et des rayons dont le centre est la limite (*ἐπὶ μὲν τοῦ σώματος ἀδύνατον λαβεῖν τι ὅμοιον τῇ εἰκόνι τῇ τοῦ σημείου τε καὶ τῶν γραμμῶν ὃν πέρας τὸ σημεῖον*, p. 97, 7-8). Sa solution, introduite par un prudent *ἴσως*, est d'appliquer cette comparaison non pas au « dernier organe sensible » mais à la δύναμις ou puissance active, faculté, laquelle serait « dans son unité comme la limite du corps dont elle est la puissance » (*ἡ γάρ δύναμις αὕτη μία οὖσα καὶ ὥσπερ πέρας τοῦ σώματος τούτου οὖ δύναμις ἐστιν*, p. 97, 12-13). Un autre principe de solution, lié au premier, est que si le corps, le *πρῶτον* ou *ἔσχατον αἰσθητήριον*, étant corps et passif, ne peut recevoir à la fois des impressions continues, car les contraires ne peuvent subsister ensemble dans un même sujet (*ἀσυνύπαρκτα δὲ τὰ ἐναντία*, p. 97, 28), l'acte de perception et de discrimination (*κρίνειν*) est une activité, non une passion, et relève de la δύναμις qui, bien que non séparée, est cependant incorporelle (*ἢ ἀσώματον*, p. 98, 4). Si je cite cette solution, c'est pour deux motifs : elle a été reprise et synthétisée en un raccourci parfait dans le *De anima*, p. 60, 6-8 : *τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον, ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις τῆς ψυχῆς, σῶμα μέν ἐστιν, οὐ μὴν καθὸ σῶμα αἰσθητικόν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν ἦν ἔχει*. Mais surtout, ces considérations sur l'activité de la puissance, opposée à la passivité des organes corporels, tout en étant, si j'ose dire, dans la ligne de la pensée plotinienne, n'ont pas été reprises par lui, sans doute parce que, dans sa source, elles restaient liées à des catégories aristotéliciennes. Il est curieux de voir qu'il ne parle pas ici de *κρίνειν* ou *d'ἐνεργεῖν*, pas plus d'ailleurs qu'il ne fait mention de la *κοινὴ αἰσθησις* (expression d'ailleurs qu'il n'emploie qu'une seule fois dans toute son œuvre en I 1 [54], 9, 12). Je revien-

drai à ceci dans ma seconde partie qui sera très courte et qui, sur la base de ces données minimes mais que j'espère positives, essayera de caractériser « l'herméneutique propre de notre homme » (*τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἐρμηνίαν*, *Vita* 20, 7).

* * *

Avant d'en arriver là je voudrais vous proposer une minuscule hypothèse, à titre d'hypothèse, à savoir que Plotin n'a pas seulement lu ou fait lire le *De anima* d'Alexandre, mais qu'on peut le voir en classe, devant ce passage difficile, se lever et lire ou faire lire la source originale, le *De anima* d'Aristote. Lisons en effet la phrase qui suit la comparaison du cercle: « Si l' ἀντιλαμβανόμενον était divisé et si des sensations s'y appliquaient aux deux bouts d'une ligne (οὗ γραμμῆς ἐπ' ἀμφω τὰ πέρατα), ou bien elles se rejoindraient en un seul et même point tel que le milieu, ou bien chaque bout différent aurait la sensation d'une des deux choses comme si moi je sentais l'une et toi l'autre » (IV 7, 6, 15-19). Ce n'est plus la comparaison du cercle et du centre, c'est celle de la ligne droite et de son centre. Le κέντρον d'Alexandre est redevenu la στιγμή d'Aristote, appelé ici μέσον. On se demande pourquoi cette espèce de « correction », qui trouble plutôt qu'elle n'éclaire. C'est d'abord que Plotin aime combiner deux images (car chez lui ce sont deux images introduites par ὥσπερ et οὗ) pour les corriger l'une par l'autre. C'est aussi, je crois, qu'il s'est fait relire la source de sa source, Aristote. Bréhier écrit en note: « la comparaison de la ligne peut avoir été suggérée à Plotin par la lecture du traité d'Alexandre, *De anima* », et il cite, p. 63, 23, § δὲ πάντα τὰ πέρατα ἐν τῷ ἐστι καὶ ταύτων, qui n'est absolument pas *ad rem*, qui dans le contexte d'Alexandre se rapporte à la comparaison du cercle et qui signifie tout autre chose que ce qu'y voit Bréhier. C'est que si Aristote ignore ici le cercle,

Alexandre ignore ici, et dans les dix pages de ses commentaires, la ligne droite. Or, si nous ouvrons Simplicius au passage correspondant (pp. 200-201, éd. Hayduck) nous voyons que celui-ci, sans cependant ignorer tout à fait le cercle (sans doute sous l'influence d'Alexandre), interprète principalement l'*auctoritas* d'Aristote et donc Aristote lui-même, d'une particularité non pas de deux lignes qui se croisent, mais d'une seule ligne dont un point milieu (*μέσον* de Plotin) est à la fois la fin d'un segment et le début d'un autre segment, peut-être aussi de deux lignes parallèles qui se touchent¹.

L'image de Plotin, il faut le noter, ne paraît pas absolument identique à celle de Simplicius, qui d'ailleurs est hésitant (*ὅποσηροῦν*) et développe lui aussi son image. Pourquoi Plotin parle-t-il des deux bouts de la ligne ? Probablement parce qu'il songe à la doctrine de ses adversaires qui, faisant de l'âme une grandeur, la faisaient coextensive pour ainsi dire à l'objet perçu par elle dans la sensation. Il faut en tout cas noter que Simplicius, comme ici Plotin (6, 15-19), comme Aristote, parle avant tout de l'opposition de « un » et de « deux », tandis qu'Alexandre va tout de suite à l'opposition plus générale de *ἕν* et de *πολλά*². C'est une question d'accent, mais nettement perceptible quand on lit les quatre textes parallèles dans leur entièreté. J'ai déjà dit qu'Aristote et Plotin disent « moi-toi », tandis qu'Alexandre dit, plus poliment, « toi-moi », mais c'est là, je le reconnais, pousser l'analyse un peu loin.

¹ "ἡ στιγμὴ δὲ ἀμέριστος ἡ καὶ θέσιν ἔχουσα, γραμμῆς οὖσα πέρας καὶ τῇ τε πεπερασμένῃ συμπειλαμβανομένη γραμμῇ, τῇ πηχυαίᾳ φέρει ἡ ὅποσηροῦν, καὶ καθ' αὐτὴν ἰδίον τι εἶναι εἰσάγουσα τὸ πέρας εἶναι καὶ ἀρχή, ποτὲ μὲν ἄλλης οὖσα πέρας ἄλλης δὲ ἀρχή, πολλάκις δὲ δύο ἡ καὶ πλειόνων οὖσα ἀρχή τε καὶ πέρας, ὡς τὸ τοῦ κύκλου κέντρον πασῶν τῶν πρὸς τὴν περιφέρειαν ἐξ αὐτοῦ γραφομένων (p. 200, 21-26). ² Alex. de ap. p. 63, 13; équivalement p. 63, 17 et 19; 20 et 23; p. 64, 20 et 24. Quaest. III 9, p. 96, 19 et 20; 24 et 26; équivalement de la δύναμις, p. 97, 15; p. 97, 18; p. 98, 8.

Bref, je suis porté à croire, sans être trop affirmatif, qu'on peut voir ici Plotin remonter d'Alexandre à Aristote. Le texte devait être connu pour sa difficulté; à preuve l'embarras confessé chez Alexandre et discrètement voilé chez Simplicius. De plus, le texte devait intriguer par le mystère même de la source, que mentionne Aristote. Voilà donc la chaîne de la « tradition » qui, remontant de Plotin, par Alexandre, jusqu'à Aristote, va se perdre dans les *τινές* inconnus et la nuit des débuts de la pensée grecque. Je vous ai sans doute retenu trop longtemps sur ce point qui n'est qu'une hypothèse. Si elle vous agréait nous aurions un indice du sérieux avec lequel Plotin faisait ses classes.

* * *

Pour finir je voudrais, en quatre ou cinq paragraphes, signaler comment se révèle ici la manière propre de Plotin, pour tout dire son originalité et son indépendance vis-à-vis de ses sources quand nous pouvons l'*« attraper »* au travail.

1. Inutile de souligner avec Bréhier (p. 182) « son goût caractéristique des raccourcis ». Pour dix pages d'Alexandre, dix lignes de Plotin... et d'Aristote. Déjà Porphyre louait « son style concis, plein, bref, ses écrits surabondant de pensées plutôt que de mots » (*ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχὺς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσιν, Vita 14, 1-2*). Venons-en « à ses spéculations propres et originales » (*ἴδιος ἢν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ, Vita 14, 15*).

2. Je note tout d'abord que ni Alexandre ni Aristote ni bien sûr Simplicius n'utilisent cet argument du « centre percevant » contre stoïciens ou matérialistes. Le contexte est entièrement plotinien. C'est un de ces cas, admirablement synthétisé par Harder dans le « chapeau » de son commentaire, où Plotin « réfute les stoïciens avec des arguments aristotéliens ».

3. Bréhier (p. 182) nous dit que Plotin nous « présente les objections sous la forme la plus nue et la plus abstraite que possible ». Pour ma part je trouve Plotin ici plus concret et plus vivant qu'Aristote et qu'Alexandre. Ceux-ci nous parlent *ad nauseam* du « blanc » et du « doux ». Plotin, lui, nous parle par deux fois d'un visage, d'une physionomie, *πρόσωπον* (6, 7 et 20). Pour illustrer la perception des différences des sensations hétérogènes, au lieu des deux sens de la vue et du toucher nous avons, ce qui n'est pas le cas chez Alexandre, la vue et l'ouïe auxquelles correspondent, dans l'objet, la multiplicité vivante (*ποικίλον*) d'un visage et de sa voix, le timbre de sa voix. On trouve d'ailleurs plus loin chez Alexandre (*De an.* 65, 12-24) une description de la *ποικιλία* de l'objet perçu par la vue qui donne un contenu concret au *κάν δι' ἐνδὸς ποικίλον οἷον πρόσωπον* qui précède immédiatement notre passage : « La vue est mue, dit Alexandre, par la couleur » ; c'est bien aristotélicien, et il continue *χρώματος ὄντος μετὰ μεγέθους, μετὰ σχήματος, μετὰ ἡρεμίας ἢ κινήσεως, μετὰ ἀριθμοῦ, μετὰ ἀποστήματος*, que j'oserais traduire en style moderne, mais non infidèle « en situation avec sa grandeur, sa figure, son repos ou son mouvement, son nombre et sa distance » de celui qui le perçoit. Je crois qu'il faut illustrer la *ποικιλία* du *πρόσωπον* par ce texte d'Alexandre qui, je le répète, ne cite pas le *πρόσωπον*, tandis que c'est l'exemple préféré de Plotin. Bref, je préfère au morceau de sucre — peut-être — d'Alexandre, le « visage vivant » de Plotin faisant face aux visages vivants de ses auditeurs. Je perçois, là, à tort peut-être, un rien de cette poésie plotinienne qu'a chantée l'autre jour notre poète Cilento.

4. Un autre point, déjà plus essentiel, est que Plotin, comme je l'ai dit, ignore totalement la « problématique » du *πρῶτον αἰσθητήριον*, avec son cortège de contraires *ἀσυνύπαρκτα*, de *πάθη* et de *κινήσεις* et, par conséquent aussi, bien que ceci il eût pu l'accepter, la *δύναμις* active et le *κρίνειν*. D'une façon sans doute inconsciente (car j'aurais

horreur de disséquer cette vitalité plotinienne qui va à l'essentiel), il évite ces termes aristotéliciens. Pour une raison qui m'est fort claire, il ne parle pas non plus du « sens commun », *κοινὴ αἰσθησίς*; il va droit à l'*ἀντιλαμβανόμενον* qui peut tout aussi bien être l'âme qu'une de ses facultés. Vu sa « problématique », qui est de réfuter le matérialisme stoïcien, il passe des *αἰσθήματα* sensibles à l'unité du sujet sentant qui est, en quelque sorte, indistinctement « le principe dirigeant » de l'âme. S'il évite avec soin le mot *διάδοσις*, qui revient plusieurs fois dans ces pages d'Alexandre, et contre lequel il s'élèvera en IV 7, 7, il accepte pourtant *τὸ ἡγεμονοῦν*, l'*ἡγεμονικόν* de ses adversaires mêmes.

5. J'en viens au dernier point, le plus important, où encore une fois sans doute vous me trouverez trop subtil. Si j'essaye de lire simultanément, en louchant, *οἶον ἐπιφανεῖας*, notre table, *ἐπ’ ἄμφω τὰ μέρατα*, l'Alexandre de l'Académie de Berlin et le Plotin de la collection Budé, de Paris, je suis frappé par le fait que ce qui est constamment répété par Alexandre au sujet du point, *ἐν καὶ πολλά*, est comme sublimé par Plotin dans un *ἐν δν ὄντως*, dont l'expression très forte m'apparaît même comme une critique d'Alexandre. C'est d'autant plus frappant que, suivant la psychologie plotinienne, l'âme, surtout quand elle est en contact avec le sensible, est éminemment *ἐν καὶ πολλά* (cf. IV 2 [4], 2, 41-53 et V 1 [10], 8, 26 = Parm. 155 e 5). Ici Plotin, malgré ses propres comparaisons, ne veut retenir que le *ἐν τι δεῖ εἶναι* (9), que le *ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πάλιν* (17) que le *ἐν δν ὄντως*. Pourquoi cet *ὄντως*, si ce n'est pour souligner exclusivement l'unité du sujet percevant et par conséquent son immatérialité. Ceci était d'ailleurs préparé par la fin du morceau d'Aristote où nous trouvons *ώς χωρισμένω*¹ et que Tricot traduit « par une faculté en quelque sorte séparée », ce qui

¹ Confirmé par *ἢ δὲ ἐν*, *ἐνὶ καὶ ἄμα* avec trois manuscrits, Alexandre, Simplicius et Tricot... contre Diehl, Apelt qui lisent *ἢ δ' ἐν καὶ ἄμα* avec les autres témoins du texte.

en rigueur de termes n'est pas plus aristotélicien que le ἐν δν ὄντως n'est ici plotinien. Il y a ici une curieuse fusion entre le péripatétisme et le plotinisme des maîtres qui se rapprochent, par l'extrême délicatesse de leur vocabulaire. Je vois presque Plotin se lever en classe (*ἀνίστατο*, *Vita* 14, 18) pour serrer la main à Aristote, en oubliant Alexandre.

De cet infléchissement platonicien qui retrouve un Aristote lui aussi infléchi vers Platon je vois deux confirmations dans le passage de Plotin qui suit immédiatement. Je prends la seconde d'abord. Plotin fait appel au principe de la totalité de l'âme. Bréhier traduit: « C'est que ce principe tout entier ne fait qu'un (ἀλλὰ γάρ ἐν ἐστι τὸ πᾶν 6, 25-26). » Au fond l'ἡγεμονοῦν c'est la ψυχή comme la ψυχή c'est l'αὐτός, la personne profonde. Il y a ici une sorte de raccourcissement, de perspective, de coïncidence de plans, due à l'immatérialité de l'âme, qu'on n'aperçoit pas chez Alexandre et qui est tout à fait dans le style de la pensée plotinienne. Ce passage à la limite, suggéré, annoncé par les comparaisons mêmes, nous prépare à l'affirmation finale et capitale: « il faut aller jusqu'à dire (ἔτι μᾶλλον) que les impressions (*αἰσθήματα*) en entrant dans le principe dirigeant, deviennent comme des pensées indivisibles (ώστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἴοντα οἷον ἀμερῆ νοήματα) ». De nouveau, en dépit de la note déplacée de Bréhier qui réfère à Aristote, *De anima* A 3, 407 a 18-19, je ne trouve rien de pareil ni chez Aristote ni chez Alexandre. Harder notait que Plotin « réfutait les péripatéticiens par les présupposés du platonisme ». Je dirais que, dans les arguments aristotéliciens mêmes qui doivent réfuter leur ennemi commun, les stoïciens, il injecte tout l'« idéalisme » des platoniciens. Harder a très exactement rapproché ces ἀμερῆ νοήματα de IV 3 [27], 26, 31, situés également dans un contexte passablement aristotélicien et nettement anti-stoïcien. Après avoir mentionné nombre de termes techniques de ses adversaires, ἐνσφραγήσεις, ἀντερέσεις, τυπώσεις, ὀθισμός, Plotin affirme qu'en réalité ce processus

(d'impressions dans l'âme) est une espèce d'intellection, même dans le cas des choses sensibles (ἀλλ' ὁ τρόπος οὗν νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν), ce qui s'accorde avec la fameuse λέξις de Plotin affirmant que « les sensations d'ici-bas sont des pensées obscures et les pensées de là-haut, des sensations claires (τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδράς νοήσεις, τὰς ἡδὲ ἔκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις VI 7 [38], 7, 30). » Je vous laisse dans cette pénombre plotinienne, pourtant si lumineuse, où les niveaux de l'esprit et de ses démarches se fondent dans l'unité de l'ήγεμονοῦν, de la ψυχὴ et de l'αὐτός.

Si ce n'eût été quelque peu prétentieux pour cet essai de « philologue » plus que de « philosophe » ou d'historien des idées, je l'aurais volontiers intitulé: « Plotin au travail, dans un de ses Entretiens, sur une de ses *sources*, ou plutôt deux, mais de la même *tradition*. »

DISCUSSION

M. Dodds: Father Henry has described his paper as an investigation of a tiny question, but I believe myself that it is only by the patient, detailed and thorough examination of such questions that we can come to a better understanding of Plotinus' method of working and method of thinking; and I thought that this small-scale illustration of how Plotinus used his sources was most valuable and convincing.

M. Theiler: Ich bin nicht in der Lage, die sehr pünktlichen Überlegungen von Pater Henry wirklich zu ergänzen, aber es scheint mir ebenfalls sehr wichtig zu sein, dass wir Plotin am Anfang seiner Veröffentlichungen in der Weise an einem Text bauen sehen, dass er Alexander zuzieht und sicher auch auf Aristoteles selber blickt. Wir hatten ja nun durch die Fügung unserer *Entretiens* nicht eine eigentliche Darstellung des aristotelischen Einflusses, aber gleichsam in diesem kleinen so zentralen Punkte ist er vorgeführt worden. Beziehungen zu Alexander hat auch die Schrift I 4 über die Glückseligkeit. Das ist nun gerade eine sehr späte Schrift, sodass wir von der Meinung abkommen müssen, dass sich nur der Anfänger Plotin an eine Interpretation des Alexanders gehalten hat. Ich glaube zu I 4, 5 mit der Frage, ob die Glückseligkeit nicht etwas Gewünschtes, $\beta\omega\lambda\eta\tau\circ\nu$, sein müsse, bietet auch wieder Alexanders Schrift über die Seele Parallelen, 159, 18; 162, 4 habe ich mir notiert. Damit würde das Resultat von Pater Henry noch gestützt werden, und es freut mich prinzipiell, dass wir am Schluss der *Entretiens*, die manchmal etwas grosso modo wichtige Probleme aufgreifen mussten, auf den Text bis auf die kleinsten Feinheiten gewiesen worden sind und so diese Seite der Plotinbetrachtung zu Recht gekommen ist.

M. Schaeerer: Si j'ai bien compris, le visage pour Plotin représente quelque chose de $\pi\omega\xi\lambda\circ\zeta$. Cette notion de la $\pi\omega\xi\lambda\circ\alpha$ du visage, un peu surprenante pour un moderne, puisque pour nous

le visage représente plutôt une unité charnelle et spirituelle, est, je crois, assez ancienne. Bruno Snell, dans son livre *Die Entdeckung des Geistes*, n'a-t-il pas des pages assez curieuses sur cette façon qu'ont les Grecs de considérer les parties du corps, un peu comme les enfants, qui dessinent un œil, une bouche, une tête, en séparant ce que nous réunissons ? Un passage de Platon m'est revenu à l'esprit. C'est dans le *Protagoras*. Platon demande à son interlocuteur: « Est-ce que la vertu ou la science est une ou multiple ? » Et Protagoras répond: « Est-elle multiple à la manière d'un lingot d'or dont les parties sont identiques entre elles et identiques au tout qu'elles constituent, ou bien est-elle multiple à la manière du visage formé de parties distinctes les unes des autres et distinctes du tout ? ». Protagoras répond: « Bien sûr, la science est multiple à la manière du visage ». Il y a là une indication très précise de la *ποικιλία* du visage.

P. Henry: Il est précieux de savoir que ce thème est platonien. Si la source est platonicienne, à plus forte raison faut-il dire que Plotin a injecté le platonisme dans un passage aristotélicien.

M. Schaerer: Ce qui me frappe en outre, c'est ce jeu très curieux dans la pensée grecque des images linéaires et circulaires. Au fond toute la pensée grecque, d'Homère jusqu'à Plotin, est dominée par deux systèmes d'images: l'image du cercle, et l'image de la ligne. On trouve cela déjà dans Homère, on le trouve dans Hésiode, bien entendu chez des philosophes comme Parménide avec la sphère et Empédocle avec le monde qui est sphérique: l'Amour est logé au centre, l'Amour rayonne, et puis ensuite la Haine reprend le dessus, ramène l'Amour au centre. L'imagination du Grec n'a jamais pu se défaire de ce schéma fini, soit linéaire, soit concentrique de nature extrêmement géométrique, avec toujours priorité du centre sur la périphérie. Je crois que la nôtre encore est dominée par cela, mais dans une perspective rendue différente par l'influence chrétienne.

Plotin, chaque fois que l'on y revient paraît plus admirable aux philosophes comme aux philologues. La thèse de la sensation qui est une pensée obscure et d'une pensée qui est sensation pure,

n'est-ce pas déjà Leibniz ? Précurseur de Leibniz, mais aussi de Spinoza, voire de Bergson, Plotin se place au premier rang des tout grands philosophes.

M. Armstrong: Like everyone, I think, I have been deeply impressed with the precision and delicacy of Père Henry's study and I agree very much with Dodds that it is only by such accurate examination of small points, precise points, that we can arrive at a real idea how Plotinus' mind worked. I do not feel able to discuss Père Henry's paper in detail without studying it long and carefully, with the relevant texts. But it has raised in my mind one rather curious general question. Could we find any parallel passage in the *Enneads* where Plotinus studies a Platonic text with the same kind of delicate accurate refinement and precision, the same sort of care to refer back from the later Platonist commentator to the *Dialogues* where he finds the later Platonist difficult or unsatisfactory ? I have the impression, it is only a general impression, that it is usually, if not always, a peripatetic text or idea that provokes this kind of precise discussion in Plotinus.

M. Dörrie: Ich glaube, dass man Herrn Armstrong's Frage wird bejahen dürfen. Pater Henry, dessen Ausführungen mich überzeugt haben, hat an einer kleinen, aber wichtigen Stelle Plotins Arbeitsweise angeschnitten. Wir sondern ja gerne und stellen interpretierend fest, dass Plotin den einen Strang, der ihm vorliegenden und ihm als verbindlich geltenden Überlieferung, in diesem Falle Alexander von Aphrodisias, mit Aristoteles konfrontiert und doch das Ergebnis aus beiden nun in seinem so bezeichnend platonischen Sinne auswertet. Ich sage: *wir* sondern das; die Hörer Plotins hatten wahrscheinlich den Eindruck, dass alle drei Quellen, Platon, Aristoteles und der Aristoteles-Kommentator dasselbe sagten. Man darf an mehreren Stellen, wo Plotin die Gedankenreihen und die Ausdruckweise des Albinos streift, etwas Ähnliches vermuten. Es hat immer ein wenig irritiert, dass Plotin keiner seiner Quellen in unmittelbarer und analytisch fassbarer Benutzung folgt. Es liegt wohl daran, dass immer eine

Quelle aus der anderen leicht korrigiert wird, und eine solche leichte Korrektur ist uns ja gerade vorgeführt worden. Ich möchte also aus dem Gesamteindruck sagen: da wo Albinos gestreift wird, ist oft zugleich eine Korrektur entweder aus Platon selbst oder aus anderer platonischer Überlieferung zu konstatieren oder zumindest anzunehmen. Das ist auch der Grund, warum Pater Henry's Ausführung weit über die eine Stelle hinaus auf ein Gesamtverständnis, — zumindest der Arbeitsweise Plotins weist.

P. Henry: Je voudrais poser la question qui me tourmente depuis que j'ai lu le traité IV 7 de Plotin. De quel droit attribue-t-il non à Platon, mais à Aristote, la pensée que l'âme c'est l'homme-même, ἡ ψυχὴ αὐτός ? C'est un peu la question de l'ἡμεῖς traitée l'autre jour. J'ai cherché en vain des textes; le premier que je trouve est chez Alexandre d'Aphrodise, *De an.* p. 2, 1 Bruns: ἡ δ' ἔαυτοῦ γνῶσις ἐν τῇ γνώσει τῇ καθ' ὃ ἐστιν αὐτός, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἀνθρωπος ἀνθρωπος, thème dont la similarité avec celui de Plotin au début de IV 7 avait déjà été notée par Bréhier, t. IV, p. 183, mais le raccourci de Plotin en IV 7, 1, 24 me paraît encore plus saisissant que les expressions d'Alexandre. L'âme, c'est le fond de l'homme, le fond de la personnalité. Je vois dans le mot αὐτός, employé par Plotin l'expression de la personne en grec. Le mot « personne », j'ai relevé cela en d'autres circonstances, n'existe pas en grec et je crois que ce qui en approche le plus pour exprimer le « moi », c'est le pronom αὐτός tel qu'il est employé ici. Ce que je voudrais savoir c'est si Aristote ou des aristotéliciens ont exprimé avant Plotin que le « moi » ou la « personne » est identique à l'âme et non pas au συναμφότερον. Vous y aviez fait allusion il y a deux jours, M. Dodds.

M. Dodds: Yes, I don't know any Aristotelian text which states this and I should be a little surprised, I think, if I found one. The first source of all this is, of course, the famous passage in the *First Alcibiades* (128 e-130 c).

M. Theiler: Bei Aristoteles kann man erinnern an *Eth. Nic.* 1178 a 2 ff.; 1166 a 17; 1168 b 35; *Metaph.* 1037 a 7; 1043 a 34.

P. Henry: Puisqu'il faut conclure la discussion, j'avouerai être content que ma démonstration vous ait paru, à première vue, convaincante. Je ne serais pas étonné que revoyant les textes à loisir vous ne la trouviez un peu subtile. Je suis parti d'une base admise par d'autres, telle page d'Alexandre source précise de tel texte de Plotin, et à partir de là j'ai essayé d'analyser la manière de travailler de Plotin, avec le danger que comportent ces sortes de reconstruction, quand il s'agit avant tout de relever une différence d'accent et d'esprit. Je ne crois pas que ce soit facile en beaucoup d'autres cas. Il est peut-être possible, et il serait en tout cas souhaitable, qu'on puisse le faire aussi pour les textes platoniciens qui demeurent la source principale de sa pensée.

M. Dodds: Before we separate you would, I am sure, wish me not only to thank Father Henry for this morning's very delicate and penetrating paper but also to thank him in another capacity. It was with him, I believe, that the idea originated of assembling the united Plotinians of the world to meet, argue and learn to know each other; and I think you will agree that the idea has been eminently fruitful. You would also, I know, wish me to thank Mr. le Baron de Hardt very warmly for making our meeting possible, for his unvarying kindness and hospitality throughout our stay here, and for the ideal conditions that he has provided for a discussion of this kind. When Plato spoke of ἡ ὁς ἀληθῶς γῆ in the *Phaedo*, that magical land which is raised high above the fogs and mists of the sea-level, there is no doubt at all I think that he had in mind Switzerland: Switzerland which lies at the heart of Europe, which is in some sense Europe's cultural centre where all the nations can meet and are understood, because one of the great gifts of the Swiss is that they understand all languages. This has been an ideal meeting-place, and it has been, I think, for all of us an extremely happy meeting.

Baron de Hardt: Je vous remercie tous encore une fois de tout cœur d'être venus. J'ai eu grand plaisir à vous voir passer chez moi une semaine de recherches et de fructueuses discussions.

INDEX

INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

- Aelianus:
Voir Elien
- Aeneas de Gaza:
Theophr. 30 C: 295
- Actius:
I. 7. 30: 398 / I. 7. 31: 199
- Albinus:
Epit. 4: 94 / 5: 94 / 6: 229 / 8: 416 sq. / 9: 208, 416 sq. / 10: 40, 52, 199, 210, 212 sq., 403 sq., 410, 416, 422 / 28: 215
- Alexandre d'Aphrodise:
De an. 61-63 B: 431 sq. / 87-89 B: 406, 408, 411, 419 / 159-162 B: 445
Dub. sol. 91, 24 sq. H: 362
In met. 317, 38 H: 358
In parv. nat. 36, 7 W: 362 / 148, 10 W: 361 / 163, 12 W: 362
Mantissa 108-109: 408 sq. / 112-113: 406 sq.
Quaest. II, 12: 435 / III, 9: 436 sq.
- Alexandre de Lycopolis:
8, 5: 10
- Ammien Marcellin:
22, 16, 16: 45
- Anonyme:
Cat. cod. astr. gr. VIII, 3, p. 136, 31: 17
De Subl. 9, 2: 271 / 9, 9: 6 / 13, 3: 275 / 15, 1: 30 / 16, 2: 305
Proleg. in Plat. phil. 26: 94
Schol. ad Pind. Nem. X, 144: 262
Voir encore: Hermetica, Hymnes orphiques, Orphiques, Ora-
cles chaldéens, Présocratiques
- Apollodore:
I, 7: 291
- Apulée:
Apol. 90: 6
Met. 4, 28 sq.: 254 / 5, 1 sq.: 254 / 6, 1 sq.: 254 / 11, 8, 12: 305
Plat. 187: 123 / 228: 125
- Archiloque:
Fr. 21 D: 295 / 86 D: 296 / 89 D: 296
- Aretaeus:
II, 9, 2: 356 / IV, 2, 4: 356
- Aristophane:
Av. 750 sq.: 258 / 1576: 314
Ecccl. 725: 369
Ran. 1032: 256
- Aristote:
Cael. 279 b 32: 210 / 285 a: 120
De an. 402 a 1: 353 / 403 a 18 sq.: 78 / 408 a: 322 / 410 b 3: 49, 352 / 413 b 25: 49, 204 / 425 b 12 sq.: 362 / 430 a 17: 204 / 432 a 2: 361 / III, 2: 431 sq.
Ethb. Eud. 1245 b 24: 355
Ethb. Nic. 1095 a 25: 353 / 1109 b 7 sq.: 288 / 1113 a 10: 372 / 1129b 28 sq.: 262, 301, 314 / Z 11, 1143 a 1 sq.: 352 / 1166 a 17: 448 / 1168 b 35: 448 / 1170 a 29 sq.: 361 / 1170 b 4: 356 / 1178 a 2 sq.: 448 / 1178 b: 112, 224 sq.
Fr. 12 R: 267 / 60 R: 269
Gen. an. 736 a 28: 49 / 744 b 22: 49
Gen. corr. 335 b 24 sq.: 73
Hist. an. 588 a 27: 352
De int. 16 a 12: 368
Metaph. E 4, 1027 b 19: 368 / Λ 7, 1072 b 27: 112, 122 / Λ 9: 1037 a 7: 448 / 1043 a 34: 49, 112, 114, 196, 204, 225, 337, 361, 364, 403, sq., 488
Parv. nat. 438 b 9: 362 / 449 a 8: 331 / 455 a 16: 361 / 467 b 23 sq.: 120
De philos. fr 16: 226
Phys. 187 b 1 sq.: 128 / 218 b 24: 268

- Rhet.* 1408 b 14: 30
- [Aristote]
De mundo 392 b 14 sq.: 75 / 397 b-398 b: 7 / 398 a 5: 73 / 398 b 8: 73 / 399 a 35 sq.: 86
- Arnobe
I, 31: 120 / I, 52: 167
- Arrien:
Epict. Fr. 30: 251
- Athénée:
507 D: 100 / 546: 301
- Atticus:
Apud Eus. *Praep. Ev.* 15, 6: 209 / 15, 13: 207
- Augustin (saint):
Civ. Dei 7, 28: 206 / 8, 4-10: 122 sq., 143 sq. / 11, 26: 124 / 19, 3: 65
Conf. 9, 10, 25: 9, 296, 308
Cons. evang. I, 23 sq.: 254
Contra acad. II, 5, 2: 144
Contra Jul. III, 372: 7
Immort. an. 16, 25: 332
Trin. VI, 10, 12: 125
- Celsus:
VI, 3: 200 / VI, 35: 201 / VI, 64-65: 219 / VII, 36: 200 / VII, 42: 200, 213 / VII, 45: 219
- Chrysippe:
Apud Stob. I, 79, 1 (= *Doxogr.* p. 322 D): 82
- Cicéron:
Acad. I, 19 sq.: 65 / I, 30, 33: 418
Div. I, 79: 73 / I, 110: 83
Nat. deor. II, 22: 120 / II, 64: 254 / II, 73 sq.: 85 / II, 95: 74 / II, 98: 75
Rep. I, 27: 84
Tusc. IV, 37: 84 / V, 22: 128, 143
- Cléanthe:
Apud Epict. *Ench.* 53: 85
- Clément d'Alexandrie:
Paidag. I, 83, 1: 359
- Strom.* I, 26, 3: 359 / I, 69: 166, 176 / II, 20, 113: 7, 8 / III, 3: 188 / III, 30: 188 / IV, 89: 162, 188 / IV, 136, 5: 71 / IV, 162, 5: 151 / V, 13, 1: 359 / V, 103, 2: 166 / VII, 76, 6: 359 / VII, 92, 6: 369 / VII, 103: 189
- Cornutus: p. 72: 252
- Démocrite:
Fr. B 1 Diels 6: 267 / B 21 Diels 6: 275 / B 181 Diels 6: 349 / B 183 Diels 6: 349 / B 297 Diels 6: 353. Cf. aussi Diels 6 68 A 1: 267 / Diels 6 68 A 135: 350
- Démosthène:
XVIII (*Cor.*), 137: 17 / XXV (*c. Aristog.*), 11: 318
- Denys d'Halicarnasse:
Demosth. 22: 30
- Diodore:
I, 96: 257 / III, 52: 75 / IV, 65, 7: 354 / XVI, 18: 267
- Diogène Laerce:
I, 1: 123 / III, 13: 399 / III, 77: 207 / VII, 88: 67 / VII, 138: 76 / VII, 142: 120
- Dion Chrysostome:
12, 28: 67 / 13, 16: 34 / 36, 55: 73 / 74: 250
- Dracontius:
Hylos: 261
- Elien:
N. A. 4, 31: 30
- Empédocle:
Fr. B 120 sq. Diels 6: 267
- Ennius:
316 V: 84
- Ephraïm:
Hymn. 53, p. 553 F: 8
- Epictète:
I, 2, 30: 359 / I, 4, 10: 358 / I, 9, 4: 369 / I, 14, 6: 82 / I, 28,

- 14: 84 / II, 11, 1: 359 / II, 12, 6:
 358 / II, 14, 29: 359 / II, 21,
 10: 359 / III, 5, 4: 369 / III, 5,
 14: 369 / III, 21, 13: 28
Ench. 49: 231 / 53: 85
Fr. 97 *Schw.*: 355
- Epicure:
Fr. 36 *Us.*: 368 / *Fr.* 578 *Us.*:
 303
- Epiphane:
Pan. 26: 38, 161 / 31: 181 /
 39 sq.: 161, 169, 170 / 140:
 161, 168
- Eschyle:
Eum. 305: 299
Suppl. 92 sq.: 299 / 98: 294
- Eunape:
Vit. Soph. I, 10: 164
- Euripide:
Bacch. 414: 299 / 472: 299 /
 486: 299
Or. 396 sq.: 350
Suppl. 531: 302 / 1140: 302
Tr. 886 sq.: 301
Fr. 178 N: 300 / 486 N: 262,
 301 / 491 N: 302 / 593 N: 302 /
 57 *Arnim*: 301, 323
- Eusèbe:
Hist. Eccl. VI, 19: 27, 31, 36,
 43 sq., 55, 60
Praep. Ev. XI, 28, 3: 213 /
 XV, 5: 234 / XV, 13: 235
Vit. Const. IV, 22: 17
- Eustathe:
In Il. II, 498: 261
- Galien:
CMG V, 10, 2, 1 p. 156: 15
Hipp. Plat. 370, 3 sq.: 79 / 438,
 16 sq.: 79 / 442, 5: 77 / 442, 11:
 80 / 448, 15: 78 / 457, 4: 77
Σωμ. Κρασ. 41, 17: 80 / 78, 1:
 80 / 79, 2 sq.: 80
Plac. 409, 1: 80 / 448, 15: 67
Ther. meth. 13, 1: 356
- Héraclite:
Fr. B 45 *Diels*: 275 / *Fr. B* 54
Diels: 307
- Hermetica:
 I, 25 sq.: 8 / VII, 1: 34
- Hérodien:
 IV, 7, 1: 351
- Hésiode:
Op. 80-82: 291 / 256 sq.: 293
Theog. 116: 293 / 126 sq.: 253 /
 217: 292 / 281: 293 / 453 sq.:
 253 / 468 sq.: 254 / 617 sq.:
 253 / 902: 300 / 904 sq.: 260,
 292
- Hiéroclès le Stoïcien:
 Col. 2, 3: 358 / col. 2, 27: 358 /
 col. 3, 56: 357 / col. 4, 58: 358
- Himerius:
Ecl. p. 745 V: 292
Or. 14: 273
- Hippocrate:
Aér. 5: 349
Morb. Sacr. 16: 350
Epist. 1: 353
- Homère:
Il. I., 194 sq.: 289 / I, 528: 250 /
 I, 597: 289 / I, 607 sq.: 259, 282 /
 II, 140: 279 sq. / II, 547: 284 /
 III, 149: 288 / III, 168: 284 /
 III, 230: 282 / III, 342: 283 /
 III, 446: 285 / IV, 443: 283 /
 V, 426: 289 / VI, 138: 287 /
 VI, 145 sq.: 285 / VI, 211:
 314 / VI, 295: 262 / VII, 212:
 279 / VII, 421: 286 / VIII,
 266 sq.: 281 / VIII, 282: 277 /
 VIII, 556 sq.: 281 / IX, 43:
 278 / X, 550: 294 / XVI,
 112 sq.: 283, 314 / XX, 64 sq.:
 285 / XX, 95: 286 / XX, 214:
 285 / XX, 241: 285 / XX, 390:
 285 / XXII, 65: 279 sq. /
 XXII, 317: 262 / XXIV, 337:
 294

- Od.* I, 32: 282, 312 / III, 451:
 279 sq. / IV, 76: 349 / IV, 417:
 287 / IV, 805: 287 / V, 92 sq.:
 289 / VI, 108: 262 / VII, 81:
 284 / IX, 29 sq.: 279 sq. /
 IX, 302: 348 / IX, 318: s48 /
 X, 483 sq.: 279 sq. / X, 515:
 349 / X, 555: 285 / XI, 109:
 294 / XI, 570: 284 / XI, 601-
 603: 277, 284 / XII, 323: 294 /
 XII 332: 288 / XII 339: 288 /
 XII, 342: 288 / XVII, 485 sq.:
 289 / XIX, 33 sq.: 286 / XIX,
 178 sq.: 290
Hymn. Cer. 279: 290
- Hymnes orphiques
Hymn. 58, 57: 256 / 60: 257 /
 61, 2: 258 / 62, 1 sq.: 318 /
 66: 259
Fr. VI, 10 (21 a, 2): 259
- Ion de Chios:
Fr. 1 D: 349
- Irénée (saint):
Adv. haer. I, 6: 188 / I, 13: 188 /
 I, 24: 182, 188 / I, 29 sq.: 162
- Jamblique:
De myster. 8, 6 P: 7 / 269, 1 P: 81
Theol. arithm. 8: 260
- Jean:
 Voir aussi Johannes
- Jean Lydus:
De mens. II, 7: 260 / IV, 76:
 164 / p. 122, 17 W: 67
- Jérôme (saint):
Galat. P.L. XXVI, 33: 165
- Johannes Philoponus:
De aet. mundi II, 19: 217
- Johannes Sarisb.
Policr. 8, 5: 261
- Julien (l'empereur):
Or. VI, 194: 291
- Lucain:
Phars. VI, 443 sq.: 305
- Lucien:
Apol. 6: 271
De Salt. 19: 287
Vera hist. II, 17: 261
- Lucrèce:
 I, 471 sq.: 283 / II, 1026 sq.:
 304 / II, 1030: 268 / III, 874 sq.:
 303 / IV, 563 sq.: 303 / IV, 1111:
 305 / V, 1133 sq.: 303 / V,
 1099 sq.: 304
- Marc Aurèle:
 II, 2, 1: 77 / II, 13: 67 /
 II, 16, 6: 382 / III, 16, 3:
 79 / IV, 3, 2: 72 / IV, 26, 3:
 305 / IV, 42, 4: 305 / IV,
 48, 1: 305 / V, 6, 5: 382 /
 V, 26, 1 sq.: 79 / VI, 30: 382 /
 VII, 13: 78 / VII, 16, 1: 80 /
 VII, 33, 1: 305 / VIII, 28, 2:
 78 / IX, 3, 2: 85 / IX, 4: 305 /
 IX, 9, 1 sq.: 336 / IX, 38:
 305 / XI, 18: 305 / XII, 1, 5:
 73 / XII, 2: 17 / XII, 3, 4: 79 /
 XII, 4, 14: 73 / XII, 7, 75: 73 /
 XII, 12, 1: 305 / XII, 14, 4: 34
- Marius Victorinus:
Adv. Ar. IV, 5: 127
Gener. div. 17: 73
In Cic. rbet. 155-156 H: 129
- Maxime de Tyr: 4 p. 390 H: 79 /
 17: 199, 213
- Ménandre:
Fr. 597 M: 353 / *Fr.* 654 M:
 353 / *Fr.* 632 K: 351
- Nausiphanes:
- Némésius:
Nat. hom. 3, 2 M: 135 / 3, 115 sq.
 M: 7 / 3, 135 sq. M: 337 /
 3, 129, 9 sq.: 42, 43 /
 3, 213 sq.: 7 / 3, 323: 80 /
 3, 41: 77 / 3, 55-59: 25
- Nonnus:
Dionys. XI, 322 H: 261 /

XV, 352: 261 / XLVIII, 582:
261

Novatianus:

De trin. 31: 136

Numénius:

F 1: 13, 61 / F 9 a: 5, 6, 9, 10 /
F 9 b: 5 / F 11: 9 sq., 16, 18,
23 / F 13: 109 / F 15: 109 /
F 18: 6 / F 19: 5 / F 20: 9 sq.,
13, 19, 21 / F 21: 7, 9 sq.,
21, 136 / F 22: 9 sq., 15, 21 /
F 23: 22 sq. / F 24: 9 sq., 16,
19, 50 / F 25: 9 sq., 14, 16, 42,
48, 50, 136, 208 / F 26: 9 sq. /
F 27: 18 / F 28: 9 sq. / F 32: 5 /
F 33: 5, 10 / F 34: 6 / F 35: 6 /
F 39: 11
T 1: 6 / T 17: 31 / T 18: 11 /
T 22: 16 / T 23: 16 / T 24:
9 sq., 13 sq. / T 25: 13, 41 /
T 26: 21 / T 29: 25 / T 30: 7,
9 sq., 13, 61 / T 31: 9 / T 33:
22 sq. / T 34: 9, 22 / T 35: 8 /
T 36: 7 / T 40: 22 / T 42: 9,
10, 53 / T 45: 9, 18 / T 46:
5, 9 / T 47: 8 sq.

Olympiodore:

In Alc. 197, 16: 15

In Phaid. 34, 13: 101 / 106,
22: 101

Oracles chaldéens:

14 Kroll: 10, 51

Origène:

Contra Cels. 7, 3: 369
De princ. I, 1, 6: 35 / I, 2, 3:
147 / I, 3, 8: 130 / I, 4, 1: 129
In Job. I, 24, 151 sq.: 99 /
I, 34, 244: 147 / I, 38-39,
280-288: 99

Orphiques:

Fr. 105 K: 267 / *Fr.* 152 K:
267 / *Fr.* 166 K: 267

Voir aussi Hymnes orphiques

Ovide:

Met. III, 407 sq.: 261 / XIII,
899 sq.: 261

Parménide:

Fr. B 3 Diels 6: 353

Pausanias:

IX, 31, 6: 261

Philodème:

Π. κακ. X, 31, p. 17: 357
Π. παρρ. Fr. 1 Olivieri: 357
Rhet. II, 6 S: 357 / II, 140,
5 S: 354

Philon d'Alexandrie:

Confus. 136: 73
De Abrab. 52-54: 126
De Sacr. Ab. et Caini 68: 135
De Virt. 76: 357
Leg. ad Gaium 267: 357
Op. mundi 5: 394
Poster. 20, 167: 73
Quis rer. div. her. 143 sq.: 86
Spec. legg. I, 46 sq.: 73 / 329: 73

Philostrate:

Imag. I, 23: 261
Vit. Apoll. 7, 4: 351

Photius:

Bibl. 187: 164 / 214: 25, 66 /
251: 25, 44 sq., 68

Pindare:

Nem. VII, 60: 349
Ol. I, 48: 297 / IX, 82: 297 /
XIII, 11: 297
Pyth. II, 72: 297 / VIII, 71 sq.:
297
Fr. 137 S: 297
Schol. ad Pind. Nem. 10, 114: 262

Platon:

Alc. I, 132 a: 285
Alc. II, 143 a: 302
Apol. 21 b: 353
Charm. 164 c sq.: 360 sq. /
166 e sq.: 364
Clitoph. 407 b: 34

- Crat.* 396 *b*: 254
Epin. 981 *b*: 69
Ep. II: 13, 36, 50, 69, 210,
 230 / VI: 203, 210, 230 /
 VII, 341 *c* sq.: 250
Gorg. 500 *d*: 68 / 508 *a*: 265
Legg. 624 *d*: 290 / 644 *d-e*: 69 /
 667 *a*: 264 / 716 *a*: 317 sq. /
 803 *c*: 69 / 889 *d*: 73 / 899 *d* sq.:
 84 / 904 *c* sq.: 69, 84 / 966 *d*: 267
Minos 319 *b-c*: 290
Parm. 131 *b*: 347 / 137 *b*: 347 /
 155 *e*: 442
Phaid. 67 *c*: 39 / 85 *d*: 251 /
 108 *d*: 74, 261 / 111 *b*: 17
Phaidr. 245 *c* sq.: 70, 255 /
 247 *b* sq.: 93, 203, 214 / 248 *a*:
 215, 284 / 249 *a*: 68
Phileb. 15 *e*: 30 / 19 *d*: 352 /
 30 *a*: 66 / 30 *d*: 250, 255
Pol. 272 *e*: 18
Prot. 337 *c*: 11 / 341 *e*: 314
Resp. 349 *d*: 264 / 365 *c*: 296 /
 376 *b*: 352 / 381 *d*: 289 / 406 *b*:
 369 / 472 *d*: 400 / 496 *d*: 273 /
 505 *a*: 69 / 507 *b* sq.: 346,
 364 / 508 *b*: 71 / 508 *e* sq.: 69,
 213, 225 sq., 345 sq. / 514 *a*: 69 /
 517 *b*: 363 / 525 *b* sq.: 69 /
 545 *d*: 314 / 547 *a*: 314 / 561 *e*:
 400 / 588 *c* sq.: 78, 79, 88, 102,
 296 / 589 *a*: 69 / 590 *a*: 88,
 102, 296 / 592 *a-b*: 323 / 597 *b*:
 393 / 606 *e*: 276 / 611: 261 /
 614 *b*: 166 / 617: 292, 308 /
 620 *d-e*: 292
Soph. 216 *c*: 289 / 248 *e*: 107 sq.,
 110, 113, 119, 120, 130 / 249 *a*:
 114 / 254-5: 111 / 265 *c*: 73
Symp. 192 *d*: 338 / 203 *b*: 289 /
 210 *a* sq.: 70, 213 / 211 *a-e*: 338
Theaet. 176 *a-b*: 69, 195, 214, 228
Tim. 27 *a* sq.: 18, 195 / 27 *d*:
 363 / 28 *a* sq.: 206 / 28 *b-c*: 200 /
 29 *e*: 227 / 30 *b-c*: 74, 120 /
 31 *b*: 218 / 31 *d-e*: 211 / 33 *c*:
 331, 372 / 35 *a*: 396 / 37 *b*: 69 /
 39 *e*: 13, 37 / 41 *c*: 15, 78 /
 42 *e*: 18 / 43 *b*: 273 / 47 *e*: 85 /
 48 *d*: 18 / 49 *a*: 346 / 51 *a*:
 346 / 52 *a*: 346 / 69 *c*: 7, 81 /
 90 *a*: 67
- Pline:
N. H. 30, 11: 6
- Plotin:
 I, 1, 1: 322 / 1, 2, 13: 77 / 1, 2,
 22: 410 / 1, 4, 5 sq.: 119 /
 1, 4, 26: 88 / 1, 5, 18: 79 /
 1, 7: 88, 296 / 1, 7-8: 407 /
 1, 8, 9: 18 / 1, 9, 12: 437 /
 1, 9, 20: 367 / 1, 9, 25: 79 /
 1, 10, 5: 78, 420 / 1, 11,
 11: 368 / 1, 12: 69, 80 sq.,
 261, 277, 315, 322
 I, 2: 68, 215, 225, 232 / 2, 1:
 69 / 2, 5, 19: 79
 I, 3, 1: 70 / 3, 1, 8 sq.: 245 /
 3, 1, 16: 69 / 3, 2: 68 /
 3, 4, 12: 86 / 3, 6: 129
 I, 4: 89, 92, 151, 153, 154, 422,
 445 / 4, 5: 272 / 4, 5, 2 sq.:
 369 / 4, 6: 84 / 4, 7: 84,
 272, 278 sq., 299, 303, 305 /
 4, 8: 273, 305 / 4, 8, 6: 370 /
 4, 8, 24: 84 / 4, 9, 1 sq.:
 370 / 4, 9, 28 sq.: 297 / 4,
 10, 24 sq.: 137, 148, 370,
 388 / 4, 14, 21: 68 / 4, 15,
 20: 274, 288 / 4, 16: 69,
 307 / 4, 16, 18 sq.: 84, 407 /
 4, 46: 79
 I, 5, 10, 16: 68 / 5, 10, 21: 68
 I, 6: 436 / 6, 1: 70, 281 / 6, 2,
 2: 18 / 6, 2, 3: 373 / 6, 3:
 307 / 6, 4: 262, 301, 314 /
 6, 5, 14: 279 sq. / 6, 6, 3:
 297 / 6, 7, 8 sq.: 16, 116 /
 6, 8: 88, 261, 279 sq. /
 6, 9: 67 / 6, 9, 11: 72 / 6, 9,
 13: 70 / 6, 9, 41: 259

- 3, 5, 45: 365 / 3, 6: 365 /
 3, 6, 35: 68 / 3, 8, 4: 74 /
 3, 8, 19: 67 / 3, 11, 12:
 377 / 3, 12: 183, 374 /
 3, 13: 366, 374 / 3, 14, 9:
 30 / 3, 16, 117 / 3, 17: 117,
 270, 274 / 3, 17, 28 sq.:
 286, 290
- V, 4: 143, 374, 382 / 4, 1, 36:
 73 / 4, 2: 411, 421 / 4, 2,
 12: 142 / 4, 2, 13 sq.: 410 /
 4, 2, 17: 375, 380, 386 /
 4, 2, 18: 20, 59 sq., 386,
 389, 419 / 4, 2, 39: 71 /
 4, 2, 44: 108
- V, 5: 161, 183 / 5, 1: 110, 366 /
 5, 2: 115 / 5, 3: 252, 305 /
 5, 6, 26 sq.: 292 / 5, 8,
 6 sq., 286 / 5, 10, 12 sq.:
 116 / 5, 11: 257, 264, 268 /
 5, 11, 8: 72 / 5, 12: 268 /
 5, 12, 17: 72 / 5, 12,
 30 sq.: 289
- V, 6: 337 / 6, 2: 411, 420 / 6, 2,
 4: 143 / 6, 2, 7: 419 / 6, 2,
 8: 375 / 6, 5, 4: 374 /
 6, 6, 20 sq.: 116 / 6, 6,
 31: 374
- V, 8: 161, 183 / 8, 1, 10: 245 /
 8, 1, 40: 250 / 8, 2: 70 /
 8, 2, 18: 74 / 8, 3, 29 sq.:
 284 / 8, 4: 23, 75, 144 sq.,
 262, 287, 293, 300, 317,
 333 / 8, 9: 18, 266, 303,
 338 / 8, 10: 251, 273, 305 /
 8, 11: 370, 376 / 8, 12 sq.:
 18, 251, 253, 254 / 8, 13:
 252-253
- V, 9: 232 / 9, 1, 8: 258 / 9, 1,
 13: 68 / 9, 1, 20 sq.: 279 sq.,
 287 / 9, 2: 70 / 9, 3: 411 /
 9, 3, 1: 108 / 9, 3, 26:
 52, 401 / 9, 5, 28: 21 /
 9, 6: 138, 299 / 9, 10: 261
- VI, 1-3: 66 / 1, 1: 256, 260 /
 1, 5, 5 sq.: 304 / 1, 6, 11:
- 17 / 1, 10, 10: 89 / 1, 25 sq.:
 66 / 1, 26, 3: 140 / 1, 27:
 66, 109, 287
- VI, 2: 145, 193 / 2, 6: 111, 146,
 259 / 2, 7: 111 / 2, 8,
 23 sq.: 132 / 2, 21, 8: 73 /
 2, 21, 28: 373 / 2, 21,
 34 sq.: 138, 373 / 2, 21,
 57: 149 / 2, 22: 20, 149
- VI, 3, 23, 3: 84
- VI, 4-5: 332 sq., 337 sq., 348 /
 4, 3: 407 / 4, 3, 31 sq.:
 119 / 4, 7, 10 sq.: 274 /
 4, 12, 1 sq.: 304 / 4, 16,
 128: 293
- VI, 5: 337 / 5, 1: 334, 336, 338 /
 5, 7, 11 sq.: 289 / 5, 9, 14:
 397 / 5, 10: 365 / 5, 10, 41:
 67 / 5, 12: 407
- VI, 6: 146 / 6, 1, 3: 245 / 6, 6:
 262, 301 / 6, 8, 17 sq.:
 118, 149 / 6, 9: 118, 259 /
 6, 15: 118 / 6, 17: 118 /
 6, 18: 75, 119
- VI, 7: 17, 183, 373 / 7, 4, 25:
 74 / 7, 7, 30: 444 / 7, 9:
 76 / 7, 11: 75, 304 / 7, 11,
 44: 69, 89 / 7, 12: 259 /
 7, 13: 115, 131 sq., 139 /
 7, 14: 75, 86 / 7, 15, 9: 69 /
 7, 16: 134 / 7, 16, 14: 377 /
 7, 17: 133, 139, 155 / 7,
 21: 18, 133 / 7, 23, 18 sq.:
 117 / 7, 30, 25 sq.: 289,
 297 / 7, 33: 70 / 7, 34: 16,
 305, 376 / 7, 35: 72, 376 /
 7, 36: 119, 213 / 7, 37: 66,
 69, 114 / 7, 38, 10: 374 / 7,
 39: 115 / 7, 40: 21, 409 /
 7, 41: 137, 365, 374 / 7, 42,
 9: 69
- VI, 8: 186, 260 / 8, 4, 8: 68 /
 8, 6, 17: 68 / 8, 7, 41:
 374 / 8, 9, 44: 73 / 8, 11,
 16: 293 / 8, 12, 17: 73 /
 8, 13, 54: 74 / 8, 14, 43:

389 / 8, 15: 255, 315, 322 /
 8, 15, 30: 142 / 8, 16: 21,
 50, 59 sq., 112, 139 / 8, 16,
 31 sq.: 386 sq. / 8, 19,
 13: 71

VI, 9: 254 / 9, 2, 24: 108, 116 /
 9, 3: 146, 376 / 9, 4, 18:
 18 / 9, 4, 25: 67 / 9, 6,
 10: 72 / 9, 6, 49: 374 / 9,
 7: 88, 376 / 9, 7, 4: 67 / 9,
 7, 28: 67 / 9, 8: 266, 274,
 305 / 9, 9: 112, 117, 150,
 255, 259, 275, 376 / 9, 9,
 19: 70 / 9, 11, 12: 30 / 9,
 11, 39: 376 / 9, 11, 50: 16

Plutarque:

Cato maior 22: 30
De aegr. et lib. 5 b: 79 / 10 b: 79
Moralia 19 e-20 b: 281 / 23: 291 /
 360 b: 249 / 361 b: 292 / 381 b:
 301 / 381 f: 260 / 382 a: 259 /
 417 b: 292 / 423 a: 247 / 451 a:
 79 / 590 b sq.: 40 / 591 d: 219 /
 756: 359 / 766: 359 / 870 b:
 287 / 944 c sq.: 284 / 944 f: 315,
 322 / 1007 c: 301 / 1116 b-c: 66

Polybe:

I, 12, 7: 369 / V, 72, 5: 357 /
 XVIII, 43, 13: 351

Porphyre:

Ad Marc. 10: 38
De abstin. I, 40: 7 / I, 42: 187 /
 cf. aussi p. 38
Isagoge p. 4, 22-25 B: 121
Vit. Plot. 2: 44, 66 / 3: 55 sq. /
 3, 15: 28 / 3, 24: 27 / 3, 32:
 26 / 7: 68 / 7, 18: 27 / 8: 246,
 269 / 9: 68, 272 / 9, 9: 91 /
 9, 15: 91 / 10: 249 / 10, 1:
 27 / 10, 1-13: 29 / 11, 11: 92 /
 12: 320, 323 / 13: 68, 270 / 14:
 66, 193, 233, 246, 270, 274,
 393 sq., 397, 405 sq., 431, 440,
 443 / 14, 2: 30 / 14, 5: 89 sq. /
 14, 10: 3 / 15: 90, 277 / 16: 161,

163, 171, 173, 175, sq. / 17,
 4 sq.: 40 / 18: 393 / 18, 4: 40 /
 19: 246 / 20: 25, 393, 438 / 20,
 36: 28 / 20, 37: 27 / 26: 436 /
 49: 231

Vit. Pyth. 17: 267

Posidonius:

Ap. Doxogr. p. 324: 85

Possidius:

Vit. Aug. 28: 84

Priscien:

Solut. ad. Chos. 42, 5: 25

Proclus:

In Rep. II, 109-110 Kr: 166

In Tim. I, 302, 25 sq. D: 41 /
 I, 305 D: 209, 211 / I, 322 D:
 293 / I, 366 D: 209 / I, 427 D:
 149 / II, 80, 22 sq. D: 261 /
 II, 152 D: 397 / II, 153,
 23 sq. D: 27 / III, 155, 18 D:
 10 / III, 234 D: 200 / III, 324,
 28 sq. D: 261

Theol. Plat. I, 5: 94 / II, 4: 26,
 28, 42, 43

Sappho:

Fr. 2, 9 sq. D: 80 / *Fr.* 37,
 12 D: 352

Sénèque (le père):

Controv. V, 36, 387: 250

Sénèque:

Ad Marc. 18, 4: 75

Benef. IV, 2, 1: 79

De ira: II, 2, 1: 80

Epist. 9, 16: 48 / 11, 6: 80 /
 45, 9: 77 / 58: 146, 207 / 65:
 72, 207, 210 sq., 219, 232 /
 73, 13: 66 / 87, 14: 415 / 90,
 44: 85 / 92: 78 / 95: 233 / 102,
 28: 74 / 108: 231, 241 / 124,
 14: 121

N. Q. III, 3, 29, 3: 85 / V, 15, 1:
 267 / VI, 16, 1: 75

Vit. beat. 8, 4: 72

Fr. 15 H: 74

- Sextus Empiricus:
Adv. math. I, 303: 67 / IV, 2:
 259 / VII, 9: 102 / VII, 93:
 67 / VII, 94: 259 / IX, 68: 357 /
 IX, 81: 147 / IX, 86: 75 / IX,
 157-177: 225 / X, 276-277: 7 /
 X, 282: 7
- Simonide:
Fr. 4 D: 296 / *fr.* 13 D: 296
- Simplicius:
In Categ. 269 K: 135
In De an. 200 sq.: 439
In Epict. I, 25, 21: 101
In ench. 522: 82
In Phys. 181: 229, 240
- Sophocle:
Ant. 103 sq.: 259 / 879: 299
El 837 sq.: 273, 300
O. R. 54: 300 / 1381 sq.: 300,
 317
- Soranus:
Gynaec. I, 4: 354 / I, 27: 356 /
 I, 49: 356
- Stobée:
 I, 12, 6: 400 / I, 79, 1: 82 /
 I, 350, 25: 81 / I, 363 sq.:
 397 / I, 372, 7 sq.: 66 / II, 7,
 47, 13: 355, 358 / II, 49-50:
 195, 214 / II, 130, 3: 415
- Stoïciens:
Stoic. vet. fr. II, 458: 121 /
 II, 633: 121 / II, 989: 121,
 369 / III, 178: 354, 357
- Strabon:
 VII, 34: 267 / XV, 3: 267 /
 XVI, 13 sq. (= p. 773): 75 /
 XVII, 36 (= p. 810): 73
- Synésius:
 V, 25 sq.: 259
- Tacite:
Ann. VI, 22: 82, 84
- Tertullien:
Adv. Marc. V, 19, 7: 7
Adv. Valent. 4: 179
- De an.* XV, 1: 120 / XIX, 4: 122
De carne Cbr. 16-17: 165
- Testament (ancien):
II Chron. I, 10: 354
Dan. I, 4: 354
Eccl. X, 20: 354
Sap. Sal. XVII, 10: 354
- Testament (nouveau):
II Tim. 3, 8: 6
Act. Ap. XVII, 27 sq.: 152
- Thémistius:
Or. 26, 338: 291
- Théocrite:
 XXII: 262
- Théodore:
Gr. aff. cur. VI, 60 R: 45
- Theodotus:
Exc. ex Theodoto 78, 1: 83
- Théognis:
 289 sq.: 295 / 315 sq.: 295 /
 526: 295 / 687 sq.: 311 / 833 sq.:
 294, 311 / 835 sq.: 294 /
 867 sq.: 294 / 1033 sq.: 294, 311
- Tite-Live:
 XLV, 28: 250
- Varron:
Ling. lat. V, 59: 120
- Virgile:
Aen. I, 148 sq.: 288 / III, 426:
 78 sq. / IV, 177: 283 / VI, 462:
 285 / VIII, 590: 262
- Xénocrate:
Fr. 2 H: 318
- Xénophane:
Fr. 24 Diels 6: 293 sq., 331 /
 25 Diels 6: 293 sq.
- Xénophon:
Cyr. VI, 1, 41: 7
Mem. I, 4: 84 / IV, 3: 84
- Zosime:
Comm. in Ω: 167

*Achevé d'imprimer
le 15 mai 1960 sur les presses d'Albert Kundig
à Genève, Suisse*

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113,*
3000 Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *II, rue de Lille,*
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE
ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG G.m.b.H.,
Dachauerstrasse 48, 8 München 2.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, Milano 220.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

FONDATION HARDT

VANDŒUVRES-GENÈVE

ou à la
LIBRAIRIE DROZ
II, rue Massot, 1200 Genève

VOLUMES PARUS

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON
Sept exposés suivis de discussions par Pierre CHANTRAIN - F. CHAPOUTHIER - Olof GIGON H. D. F. KITTO - H. J. ROSE - Bruno SNELL - W. J. VERDENIUS. Épuisé.
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE
Six exposés suivis de discussions par Jean BAYET - Pierre BOYANCÉ - Friedrich KLINGNER Victor PÖSCHL - Augusto ROSTAGNI - L. P. WILKINSON. Épuisé.
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE
Sept exposés par Pierre COURCELLE - Olof GIGON - W. K. C. GUTHRIE - H. I. MARROU Willy THEILER - R. WALZER - J.-H. WASZINK
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ
Sept exposés suivis de discussions par Marcel DURRY - Kurt von FRITZ - Krister HANELL Kurt LATTE - Arnaldo MOMIGLIANO - Jacqueline DE ROMILLY - Ronald SYME. Épuisé.
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN
Dix exposés suivis de discussions par A. H. ARMSTRONG - Vincenzo CILENTO - E. R. DODDS H. DÖRRIE - Pierre HADOT - Richard HARDER - Paul HENRY - H.-Ch. PUECH H. R. SCHWYZER - Willy THEILER
- VI (1960) EURIPIDE
Sept exposés suivis de discussions par Hans DILLER - J. C. KAMERBEEK - Albin LESKY - Victor MARTIN - André RIVIER - R. P. WINNINGTON-INGRAM - G. ZUNTZ
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE
Six exposés suivis de discussions par Kurt von FRITZ - Pierre GRIMAL - G. S. KIRK - Antonio LA PENNA - F. SOLMSEN - W. J. VERDENIUS
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES
Six exposés suivis de discussions par H. C. BALDRY - Albrecht DIHLE - Hans DILLER - Willy PEREMANS - Olivier REVERDIN - Hans SCHWABL
- IX (1963) VARRON
Six exposés suivis de discussions par C. O. BRINK - Jean COLLART - Hellfried DAHLMANN F. DELLA CORTE - Robert SCHRÖTER - Antonio TRAGLIA, avec la participation de J.-H. WASZINK - Burkhardt CARDAUNS - Alain MICHEL
- X (1964) ARCHILOQUE
Sept exposés suivis de discussions par Winfried BÜHLER - Kenneth J. DOVER - Nicolaos M. KONTOLEON - Denys PAGE - Anton SCHERER - Erik K. H. WISTRAND, avec la participation de Bruno SNELL - Max TREU - Olivier REVERDIN
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE
Sept exposés suivis de discussions par G. J. D. AALDERS - Donald ALLAN - Pierre AUBENQUE Olof GIGON - Paul MORAUX - Rudolf STARK - Raymond WEIL
- XII (1966) PORPHYRE
Huit exposés suivis de discussions par Heinrich DÖRRIE - Pierre HADOT - Jean PÉPIN - Angelo Raffaele SODANO - Willy THEILER - Richard WALZER - J.-H. WASZINK
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE
Neuf exposés suivis de discussions par Andreas ALFÖLDI - Frank E. BROWN - Emilio GABBA Einar GJERSTAD - Krister HANELL - Jacques HEURGON - Arnaldo MOMIGLIANO P. J. RIIS - Franz WIEACKER, avec la participation de Denis VAN BERCHEM et Jan-Hendrik WASZINK
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE
Sept exposés suivis de discussions par A. E. RAUBITSCHEK - Bruno GENTILI - Giuseppe GIANGRANDE - Louis ROBERT - Walther LUDWIG - Jules LABARBE - Georg LUCK, avec la participation de Albrecht DIHLE et Gerhard PFOHL
- XV (1970) LUCAIN
Sept exposés et discussions par Berthe MARTI, Pierre GRIMAL, F. L. BASTET, Henri LE BONNIEC, Otto Steen DUE, Werner RUTZ, Michael von ALBRECHT. Entretiens préparés et présidés par Marcel DURRY
- XVI (1970) MÉNANDRE
Sept exposés et discussions par E. W. HANDLEY, Walther LUDWIG, F. H. SANDBACH, Fritz WEHRLI, Christina DEDOUSSI, Cesare QUESTA, Lilly KAHL. Entretiens préparés et présidés par E. G. TURNER.