Die Lehre von der Seele

Autor(en): **Dörrie, Heinrich**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1966)**

PDF erstellt am: **01.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660909

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

V

HEINRICH DÖRRIE

Die Lehre von der Seele

DIE LEHRE VON DER SEELE

I

Der Bereich des Seelischen ist für alle Platoniker das wichtigste Feld der philosophisch/physiologischen Forschung. Gewiss ist die Seele von allen als eine Zwischen-Instanz angesehen worden ; alle unterziehen sich der Aufgabe, über den Bereich des Seelischen hinaus recht weit in den Kosmos der intelligiblen Wesenheiten vorzudringen, um schliesslich an dessen Spitze das Höchste Eine in überrationalem Zugriff zu erfassen. Aber diese Aufgabe könnte gar nicht angegriffen werden, wenn man nicht tief davon überzeugt wäre, dass die Seele Abbild der höheren Wesenheiten ist.

Dies Axiom ist von allen Platonikern vom Beginn der Rede des *Timaios* her begründet worden (28*c* und 30*b*); danach ist die Welt nach dem Vorbild des νοητὸς κόσμος « erschaffen » [1], und sie wird gelenkt von der Seele, die den νοῦς in sich hat : νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο (*sc.* ὁ δημιουργός). So Platon, *Tim.* 30*c*.

Damit ist für spätere Platoniker, selbstverständlich auch für Porphyrios, der methodische Ansatz gegeben : Wer vollkommene und unbestreitbar richtige Kenntnis von der Seele hat, gewinnt zugleich die Erkenntnis des νοῦς. Denn die Seele, an und für sich betrachtet αὐτὴ καθ'αὑτὴν σκοπουμένη ist νοῦς. Sie unterscheidet sich garnicht substantiell vom νοῦς, zu dem sie immer wieder zurückkehrt, wenn sie sich von ihrer Verflechtung mit dem Diesseits löst. Einzig diese Fähigkeit, mit der Materie in Kontakt zu treten, unterscheidet die Seele von νοῦς. Dieser nämlich ist von der Materie durch eine unübersteigbare Kluft getrennt ; nur durch das Medium

[1] Über die tiefgreifende Kontroverse, welche dies γενητόν hervorgerufen hat, kann hier nicht referiert werden.

der Seele vermag sich der νοῦς der Materie mitzuteilen: λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν (sc. ὁ δημιουργός)... νοῦν δ'αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τω[1]) so Platon, *Tim.* 30*b*, parallel dazu *Phdr.* 246*b* ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.

Mithin wird in der Seelenlehre der erste Schritt zur πρώτη φιλοσοφία, zur Metaphysik getan; der Denkbehelf, vom Abbild auf das Vorbild zu schliessen, wird hier zum ersten Male angewandt; daher sind alle Platoniker darum bemüht, eine solche Definition — man möchte im Sinne moderner Physik sagen: ein solches Modell — von der Seele zu erarbeiten, dass damit alle Anforderungen erfüllt werden, welche von der Metaphysik her an die unterste Hypostase zu richten sind. Die Seele ist die unterste und darum physiologisch wahrnehmbare Ursache; aber Platon hat, indem er sie einführte (jetzt zitiere ich Albinos, *Did.* 14, 3; 169, 29 H.) ganz klar über sie hinaus auf ein im Range höheres αἴτιον hingewiesen: ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον.

Plutarch ist — mit Attikos — diesem als kanonisch geltenden Wink nicht gefolgt; nachmals traf ihn der scharfe Tadel Syrians [2], weil er den νοῦς nicht ausserhalb der Seele angesetzt, sondern sich damit begnügt habe, das der Seele immanente Abbild des νοῦς als absoluten Wert anzusetzen. Wahrscheinlich bezeichnet dieser Tadel durchaus zutreffend eine dogmatische Sonderstellung, die Plutarch nebst seinen Anhängern einnahm. Immerhin zweifelte auch er nicht daran, dass der Seele ontologischer Rang und Wert nur darum zukommt, weil sie νοῦς enthält.

Weit entschiedener rückte Albinos die Seele zwischen die Gegenpole νοῦς und σῶμα (*Did.* 25; 177, 24 H.). Die Seele, die durch den Körper mit der sinnlichen Welt in Berührung kommt, wird um ihre Ruhe und Harmonie

[1] Übernommen von Albinos, *Did.* 14, 4*a*; 170, 2 Hermann.

[2] Syrian in Arist. *Metaph.* 1078*b* 12; *CAG* VI 1; 105, 35 ff. Kroll.

gebracht; passenderweise werden hier die Worte aus dem *Phaidon* 79*c* ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα zitiert und eingefügt: Sie bezeichnen, wie die Seele unter solchem Einfluss um ihr eigentliches Wesen gebracht wird. Dies aber findet sie wieder, wenn sie zum νοητόν gelangt, dem sie gleicht. Albinos wagt nicht die Formulierung, sie sei mit dem νοῦς identisch, wenn er ihr auch die Eigenschaft νοητή *Did.* 25; 177,20 beilegt. Auf jeden Fall kommt der Seele der Seinswert vom νοῦς her zu.

Indes bot der Mittelplatonismus nur Ansätze. Zu konsequenter philosophischer Entscheidung ist auch Albinos nicht gelangt; in seinem systematisch angelegten Lehrbuch jedenfalls vermochte er sich von mancherlei Überlieferungsgut, dem längst keine philosophische Relevanz mehr zukam, nicht zu trennen. Blickt man auf das Material der Lehre, so erscheint Porphyrios keineswegs als ein Neuerer; sondern er hat Aufräumungsarbeit geleistet — und hierin war er von anerkennenswerter Konsequenz. Missverständliches, Widersprüchliches, Veraltetes hat Porphyrios absichtsvoll bei Seite gelassen; dabei hat er sich freilich nie auf Polemik gegen unbrauchbar Gewordenes eingelassen. Sein stillschweigendes Übergehen des nicht mehr Traditionswürdigen sollte sich als weit wirkungsvoller erweisen, als es die lauteste Polemik hätte sein können.

Wenn sich auch stark differierende Platoniker, wie Plutarch auf der einen und Albinos auf der anderen Seite darin einig waren, dass allein der νοῦς die Seele erleuchtet, weil er ihr Seh-Organ, ihr Auge ist [1], so hat es doch durchaus an einer Formel gefehlt, wie denn Seele und νοῦς zusammenzuorden sind; im Grunde sah man νοῦς und Seele als zwei Bereiche an, die wohl eng zusammen gehören, weil der νοῦς die Seele bewirkt hat. Aber diese Zusammengehörigkeit

[1] Von den aus Platon entnommenen geflügelten Worten ist keines so verbreitet wie dieses; der Ursprungsort ist *Staat* VII, 533*d*.

wird nicht näher untersucht — Albinos geht nicht über die Feststellung hinaus, die Seele sei dem νοῦς ähnlich. Der von Platon herrührende Gedanke, dass der νοῦς Vorbild, die Seele Abbild ist, wird im Grunde nicht realisiert — zumindest führt er zu keinen philosophischen Konsequenzen.

Ganz anders Porphyrios: Er hat die νοῦς-Bezogenheit der Seele bis in die letzte Konsequenz hinein durchdacht; er hat daher — trotz breitester Übernahme mittelplatonischen Lehrgutes — eine Seelenlehre von fast beängstigender Rigorosität entwickelt, wobei er in mancher Einzelheit selbst über Plotin hinausging.

Freilich ist die Seelenlehre des Porphyrios nicht ohne einen feinen, aber spürbaren Bruch. Auf der einen Seite hat er die Seelenlehre auf eine Abstraktion hin entwickelt, die ohne gleichen ist — davon soll zunächst die Rede sein. Auf der anderen Seite hat er gezögert, im praktischen Bereich die Folgerungen aus der theoretisch bewiesenene ἀπάθεια der Seele zu ziehen; er hat eine weitgespannte Erlösungslehre entwickelt, in welcher der Seele der Weg gewiesen wurde, wie sie aus den Verstrickungen der Materie zu ihrer Eigentlichkeit zurückkehren kann und soll. Von diesem praktischen Aspekt der Seelenlehre des Porphyrios soll im zweiten Teil des Referats die Rede sein.

II

Zunächst also soll von der Perfektion der Seelen-Lehre im Theoretischen gesprochen werden.

Porphyrios' Verdienst besteht keineswegs nur in einer Straffung des ohnehin bei den Vorgängern Angelegten; sondern diese Straffung gelingt ihm, weil er ein Ordnungsprinzip anwendet, das seinen Vorgängern ganz ersichtlich nicht zur Verfügung stand. Dieses Ordnungsprinzip ist die Einslehre.

Von dieser Einslehre würde man gewiss nur einen vordergründigen Aspekt in den Blick bekommen, wenn man sich darauf beschränken wollte, zu konstatieren, dass über dem νοῦς etwas noch Höheres, etwas noch Abstrakteres angeordnet wurde. Nicht die Übergipflung des νοῦς durch eine noch höhere Stufe war das Entscheidende; entscheidend war der im Methodischen neue Ansatz, dass fortan alle metaphysischen und physikalischen Prozesse auf das Schema Einheit — Vielheit zurückgeführt werden können. Wohl hat Plotin, wohl hat Ammonios Sakkas entscheidende Schritte auf diese neue Methode hin getan ; aber zur systematischen Vollendung hat sie Porphyrios gebracht. Im Bereich der Seelenlehre hat Iamblich bereits dies Prinzip verlassen ; er nahm eine Vielheit von Seelen an — zweifellos um den kaum erträglichen Paradoxa der porphyrischen Seelenlehre zu entgehen. Dadurch rückt Porphyrios in dem Bereich, den wir hier untersuchen, in eine ganz extreme Stellung. Dank ihr gewinnt der moderne Forscher das Recht, auch Zeugnisse, die durch den Namen des Porphyrios nicht eigens gesichert sind, für Porphyrios auszuwerten, sofern sie die typischen Kennzeichen seiner extremistischen Seelenlehre tragen. So wird es erlaubt sein, den durch seine Anwendbarkeit vielfach bewährten Theiler'schen Arbeitssatz [1] durch diese Fussnote zu erweitern.

Als erstes möchte ich nun versuchen, die plotinisch-porphyrische Prinzip zu formulieren. Für den jetzigen Zweck möchte ich empfehlen, sich die Pyramide der Werte nicht statisch vorzustellen ; sie muss als ein System von Bewegungen verstanden werden. Humanistische Neuplatoniker haben in der Vorstellung der Emanation die notwendige Vorstellungs-Hilfe gefunden ; damit freilich wird man Plotin nicht gerecht, der dies Wort nur mit grössten Kautelen, im Grunde mit innerem Widerstand verwendet.

[1] Formuliert von W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, S. 4.

Vielmehr scheint es so, als ob jenes Prinzip, auf dessen Formulierung viel ankommt, von den Neuplatonikern selbst noch garnicht mit einem Terminus belegt worden sei. Das ist kein Wunder, denn üblicherweise formuliert ein Forscher erst seine Ergebnisse, dann reflektiert er über seine Methode.

Wohl aber werden die Endpunkte jener ständig stattfindenden metaphysischen und physikalischen κινήσεις deutlich bezeichnet. Sofern die Bewegung so stattfindet, dass keine Wertminderung des Bewegten eintritt, lauten die wohlbekannten Termini πρόοδος und ἐπιστροφή.

Nur eine Hypostase, die das Prädikat τέλεια ὑπόστασις verdient, vermag sich in dieser, ihren Seinswert nicht herabsetzenden Bewegung zu befinden; das gilt im strengen Sinne nur vom νοῦς, der sich in der πρόοδος zur Wirksamkeit entfaltet, in der ἐπιστροφή auf sein Eins-Sein zurückzieht. Porphyrios' ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά dürfen als hinreichendes Zeugnis dafür dienen, das er diese plotinische Vorstellung vollauf teilte; seine eigentlichen Schriften zur Metaphysik sind ja leider verloren.

Das andere Begriffspaar lautet ἕνωσις und μερισμός. Beide Begriffspaare haben miteinander gemeinsam, dass sie die Entfaltung des Einen zum Vielen, oder umgekehrt, die Heimkehr des Zerteilten zur Einheit bezeichnen. Aber die Begriffe ἕνωσις und μερισμός sind in hohem Masse wertende Begriffe; wollte man die Defizienz, den Sündenfall mit einem neuplatonischen Terminus bezeichnen, so müsste man μερισμός dafür sagen [1].

Die Bewegung nun, oder besser der Bezug auf einen dieser Endpunkte ἕνωσις oder μερισμός wird üblicherweise mit ἐπιστρέφεσθαι bezeichnet; namentlich in den *Sententiae*

[1] Bezeichnend dafür ist Porphyrios' Bericht, Plotin habe seinen ältesten Schüler statt Amelios gern Amerios genannt: Aus seinem Namen sollte nicht die ἀμέλεια, sondern die ἀμέρεια herausgehört werden; vgl. Porphyrios *Vit. Plot.* 7, 3.

ist Porphyrios sehr daran gelegen, diesen Terminus einzuführen und gebräuchlich zu machen. Da das ἐπιστρέφεσθαι in beide Richtungen weist, ist es dem Werte nach ambivalent — es ist werthaft, wenn es emporführt, es ist wertwidrig, wenn es zur Zerteilung und Unvernunft führt (vgl. Plot. *Enn.* V 1, 1). Vollkommene Hypostasen vermögen nur über sich hinauf zu weisen — so *Sent.* 13. Unvollkommenheit ist bereits darin begründet, dass ein Wesen sich auf das ihm an Seins-Wert Nachstehende bezieht. Es ist nicht unnütz, sich klar zu machen, in wie scharfen Gegensatz sich Porphyrios mit diesem Axiom zur christlichen Erlösungslehre setzt: Hiernach kann ein göttliches Wesen nicht daran mitwirken, das ihm Untergeordnete zu sich emporzuheben, oder gar zu erlösen; es kann nur, wenn es eine solche Beziehung eingeht, selbst erniedrigt und entwertet werden. Ferner gilt es im Blick zu behalten, dass diese Axiomatik vermutlich ganz bewusst das expliziert, was in der *Metaphysik* des Aristoteles, Λ 9 angelegt ist: Auch dort kann sich ja der vollkommene νοῦς keinem Denkobjekt zuwenden, das ihm inferior ist — er würde dadurch an Seinswert einbüssen — ὃ οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῆσαι fügt Albinos der Reproduktion dieses Gedankenganges hinzu. Stets ist der Platonismus bei dieser Konzeption die *via eminentiae* gegangen. — Endlich erheischt die Betrachtung des ἐπιστρέφεσθαι eine dritte Bemerkung: Durch das ἐπιστρέφεσθαι erfährt das Wesen, das sich dieser Bewegung hingibt, eine Wertveränderung — zum Guten oder zum Schlechten. Damit nimmt der Begriff ἐπιστρέφεσθαι viel von dem auf, was üblicherweise mit ὁμοιοῦσθαι bezeichnet wird. Stärker als ὁμοιοῦσθαι unterstreicht ἐπιστρέφεσθαι die willentliche Bezüglichkeit; aber die beiden Verben gleichen sich in der Nuance, dass sie deutlich die Wertveränderung bezeichnen.

Das porphyrische Axiom nun besteht darin, dass die Fülle der metaphysischen und der physikalischen Vorgänge auf diese zwei Schemata reduziert werden kann und reduziert

werden muss : Alles ist entweder werthaft oder wertwidrig, je nach dem ob es zur ἕνωσις oder zum μερισμός hinführt; dies wahrhaft geschlossene System kennt keine ἀδιάφορα mehr. Keine Handlung, keine Erkenntnis, keine Forschung hat ihr Ziel in sich selbst ; jede ist in die werthaften oder wertwidrigen Bewegungsabläufe einbezogen. Denn jede ἐνέργεια ist auf das über ihr liegende ἀγαθόν gerichtet ; jede δύναμις trägt den Makel an sich, dass sie diesem unveränderlichen ἀγαθόν nicht unabänderlich und bruchlos zustrebt.

Das, was von nun an knapp die Einslehre genannt werden soll, schliesst also das Postulat in sich, dass in allem und jedem die Entfaltung des Einen zum Vielen, oder umgekehrt die Einung des Vielen vor sich geht, dass alle Erkenntnis und aller Dienst an der Wahrheit darin zu bestehen hat, diesen grundlegenden, ontologisch allein relevanten Vorgang sichtbar zu machen. Im Grunde ist jede Sprache ein kolossaler μερισμός. Der riesige Wortschatz steht uns Menschen im Grunde darum zur Verfügung, dass wir durch jeden diskursiv formulierten Satz in uns selbst, oder im Partner, eine punktuelle Evidenz erzeugen. Jede andere Verwendung der Sprache ist wertwidrig — sowohl wenn mit ihrer Hilfe inkohaerentes Faktenwissen aufgehäuft wird, wie auch ganz besonders, wenn mit sprachlichen Mitteln Emotionen, also πάθη erzeugt werden. Dies kleine Beispiel mag zeigen, zu welchem Simplismus diese Einslehre führen konnte.

III

Wenn diese Eins-Lehre konsequent auf die Seele angewendet wurde, so ergaben sich eine Reihe von bemerkenswerten Paradoxa.

Auf der einen Seite ist das Wesen der Seele als τέλεια ὑπόστασις dogmatisch unantastbar festgelegt. Platons *Timaios* weist ihr hohen metaphysischen Rang zu ; sie ist durch den νοῦς ins Leben gerufen und spiegelt ihn wider. Freilich ist die Seele im Verhältnis zum Vielen und zum Vielfach-Werden um eine deutlich bezeichnete Stufe unter dem νοῦς angesetzt. Noch Plotin hatte die Seele mit der Formel ἓν καὶ πολλά als ein Wesen bezeichnet, in welchem Eines und Vieles eine — wie immer geartete — Verbindung eingehen — wogegen der νοῦς, als ἓν πολλά bezeichnet, als ein Eines gekennzeichnet ist, in welchem die Möglichkeit des Vieles-Werdens einen Aspekt bildet.

Es ist sehr die Frage, ob Porphyrios diese Formulierung akzeptiert hätte ; in den erhaltenen Resten verwendet er sie nicht. Denn auf die Frage, was das Eigentliche an der Seele ist, durfte nur die Antwort gegeben werden : ἕν = Eines. Denn darin besteht ihr ontologischer Wert. Wer nur mit πολλά [1] geantwortet hätte, hätte damit auf die mögliche Entartung der Seele hingewiesen. Und darauf hätte er von Porphyrios bestimmt die Belehrung empfangen, dass ein Wesen wohl von den ihm innewohnenden ἀρεταί her, aber nicht von seinem Verfall oder von seinem Missbrauch her definiert werden kann.

Mit bemerkenswertem Eifer hat Porphyrios den Charakter der Seele als τέλεια ὑπόστασις verteidigt. Das musste er a) von der Tradition her, b) von seiner Einslehre her tun. Die Seele muss ein vollkommenes Wesen sein, denn sie lenkt

[1] In leider verlorenem Zusammenhang ist Porphyrios auf die Frage eingegangen, inwiefern die Seele Vieles ist; die Untersuchung gehört zur Erklärung von *Tim.* 35*b*, wo von der harmonischen Mischung der Seele die Rede ist. In fast feindlichem Referat macht Proklos *In Tim.* II 214, 4 - 215, 5 D. den Porphyrios zum Urheber einer geradezu häretisch anmutenden Vielheitslehre. Sicher zu Unrecht : Jenes Referat hat nicht zuzudecken vermocht, dass Porphyrios die Seele κατὰ τὴν ἀρίστην ἁρμονίαν erschaffen sein liess. Die beste ἁρμονία ist aber zweifellos die ἕνωσις.

die Welt, und die Welt — ausdrücklich von Platon als vollkommen bezeichnet — wäre unvollkommen, wenn eine unvollkommene Weltseele sie lenkte. Mit Entschiedenheit haben sich die Platoniker aller Zeiten gegen die Versuche Plutarchs und Attikos', das Unvollkommene in der Welt durch die Wirkung einer bösen Weltseele zu erklären, zur Wehr gesetzt.

Wenn aber die Weltseele vollkommen ist, dann ist es auch die Seele des Menschen — wenigstens das Eigentliche in und an dieser. Denn die Seele des Menschen ist substantiell mit der Weltseele identisch; sie ist keineswegs von dieser abgekapselt oder losgerissen. Sondern es findet im lebenden Menschen eine dauernde und ununterbrochene Anwesenheit (παρουσία) der Weltseele statt. So radikal hat das kein Platoniker vor Porphyrios formuliert. Wohl war man stets bemüht, eine Vorstellung zu gewinnen, wie denn die Seele des Menschen mit der Gesamtseele in Verbindung steht; die Mythen Plutarchs enthalten oft ganz seltsame Vorstellungsbehelfe, durch die dieser stets angenommene Zusammenhang vorstellbar gemacht werden soll.

Albinos an der oben schon berührten Stelle verzichtet auf Versuche, wie Plutarch sie anstellt, eine Beziehung der Seele zur sie hervorbringenden Hypostase anschaulich zu machen; er begnügt sich damit, die platonische Diktion von der Ähnlichkeit — ὅμοιον — zu wiederholen. Interessanter Weise ist auch Porphyrios sehr wohl in der Lage, in langen Texten wie ein Mittelplatoniker zu sprechen. Das von Albinos vorgetragene Dogma von der ὁμοιότης hat Porphyrios in der polemischen, gegen Boethos gerichteten Schrift, Euseb *Praep. ev.* XI, 28, breit ausgesponnen. Hier, wo es nur um die polemische Zurückweisung aristotelischer Vorstellungen geht, war offenbar nicht der Ort, das Neue vorzutragen. Hier genügte es dem Porphyrios, den peripatetischen Angriff mit den konventionellen Waffen der Schulpolemik zurückzuweisen. Man darf den Porphyrios gewiss

nicht wegen mangelnder Kongruenz[1] seiner Aussagen hierzu anklagen; was die herkömmliche Dogmatik bot, war ja an sich in diesem Fall wohl zu gebrauchen, und Porphyrios hat gewiss kein *sacrificium intellectus* begangen, wenn er in der Polemik gegen Boethos nicht, wie sonst gern, als der strenge Extremist auftritt. Gewiss steigert er das ὅμοιον fast katachrestisch zum ὁμοιότατον. Der in Porphyrios' Gedankengänge eingeweihte Leser weiss indes, dass jenes ὁμοιότατον für eine von Porphyrios im Grunde gemeinte Identität steht.

Diese Identität hat Porphyrios in den Σύμμικτα ζητήματα, aus denen Nemesios v. Emesa das für diese Fragestellung entscheidende Textstück in leichter Verkürzung erhalten hat, mit aller Entschiedenheit betont. Danach ist die Seele ohne Einschränkung νοητὴ οὐσία. Das ist eine Bestimmung, die seit Xenokrates in der Definition von der Seele verankert ist; auch Albinos wiederholt sie. Aber erst Porphyrios hat Ernst gemacht mit den freilich radikalen Folgerungen, die sich bei strenger Anwendung dieser Bestimmung ergeben[2].

Dann nämlich ist das, was vulgo als Äusserung des Seelischen angesehen wird, garnicht der Seele selbst zuzurechnen. Das oft wiederholte, von Aristoteles begründete Schema der ψυχικαὶ δυνάμεις verlor nun Wert und Sinn; als physiologisch wahrnehmbare Äusserungen des Seelischen hatte Aristoteles aufgezählt[3] das Vegetative, die Ortsbewegung, die Sinneswahrnehmungen, die kombinatorischen Fähigkeiten, endlich die diskursive Erkenntnis — alles das

[1] Diesen Vorwurf erhob als erster Iamblich in seinem Werk *Über die Seele*, bei Stobaios *Ecl.* I 49; I 365, 18.

[2] Iamblich *a.O.* formuliert dies porphyrische Dogma in wünschbarer Knappheit κατὰ δὴ ταύτην τὴν δόξαν νοῦ καὶ θεῶν, καὶ τῶν κρειττόνων γενῶν οὐδὲν ἡ ψυχὴ διενήνοχε κατά γε τὴν ὅλην οὐσίαν.

[3] Aristoteles, *De an. B* 2, 413*b* 12. Schon Iamblich, bei Stob. I 369, 20 wies darauf hin, bereits Plotin habe die so bezeichneten δυνάμεις vom Wesen der Seele getrennt; vgl. *Enn.* IV 3, 18. Nur war es Porphyrios, der kompromisslos die Folgerungen daraus zog.

ordnet Porphyrios nicht mehr der Seele an sich zu, sondern nur ihrem Unterbau, dem ψυχικὸν ὄχημα. Einzig das, was Aristoteles als den νοῦς θεωρητικός bezeichnet hatte, dessen Herabkunft und dessen Hereinwirken er unerklärt liess, — einzig das erkannte Porphyrios als das Eigentliche der Seele an. Dies transzendente Wesen — ἀσώματος οὐσία — übt allein durch seine Anwesenheit unbestrittene Herrschaft aus; solange es freiwillig einem Körper beiwohnt, lebt dieser. Als intelligibles Wesen ist mithin die Seele keiner Änderung und keiner Schwächung fähig. Insbesondere kann ihre Haupt-Eigenschaft, νοητή und λογική zu sein, weder abhanden kommen, noch ins Gegenteil verkehrt werden. Diese dogmatisch nun fest geprägte Lehr-Entscheidung machte es nötig, die Lehre von der Seelenwanderung zu berichtigen. Galt dieses porphyrische Dogma, so war die Vorstellung nicht mehr zu akzeptieren, dass ein Mensch als vernunftloses Tier wiedergeboren werden könne.

IV

Leider ist an den erhaltenen Zeugnissen kaum darzustellen, wie Porphyrios nun die viel erörterte Frage πόθεν τὰ κακά löste. Üblicherweise machte man die ἄλογος ψυχή für alles Fehlverhalten verantwortlich — das war eine Lehre, die sowohl auf Platon wie auf der Stoa aufbaute. Blickt man auf das Seelengleichnis im *Phaidros*, so wird der Sturz der Seele durch das böse der beiden Pferde verursacht, wobei freilich die Schwäche des Lenkers mitspielt, da er sich aus der Bahn bringen lässt; blickt man auf die Stoa, so wird man an das Dogma erinnert, dass jede fehlhafte Tat auf einen fehlhafte Entscheidung des Logos zurückgeht, auf ein ἁμάρτημα, also auf ἀλογία.

An mehreren weit auseinanderliegenden Stellen macht Porphyrios für die (widernatürlichen) Bindungen, welche die Seele eingeht, ihre σχέσις zum Körper verantwortlich. Die

eine Bezugsstelle ist das Referat bei Nemesios von Emesa, *De nat. hom.* 3 ; 139, 5 Matthaei ; die andere ist enthalten in dem Fragment Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, bei Stobaios I 354, 12 Wachsm. An der letzteren Stelle ist klar davon die Rede, dass man sich die Seele doppelt vorstellen müsse τήν τε καθ' ἑαυτὴν καὶ τὴν κατὰ σχέσιν.

Möglicherweise ist Iamblichs viel beachteter Vorwurf, Porphyrios befinde sich im Zwiespalt über das Wesen der Seele, und er vertrete einander widersprechende Thesen — so bei Stob. I 365, 17 W. — von hier aus zu verstehen. Tatsächlich projiziert Porphyrios annähernd den Unterschied, den Frühere zwischen λογικὴ ψυχή und ἄλογος ψυχή machten, auf das Gegensatzpaar Seele an und für sich (dann ist sie identisch mit dem νοῦς) und Seele κατὰ σχέσιν. Die letztere ist die gefährdete; sie ist auf dem Wege zum μερισμός. Denn sie lässt Teile aus sich hervorgehen — und so anfechtbar allen Platonikern, auch Porphyrios, der genuin platonische Ausdruck von den Seelenteilen war — in diesem Zusammenhang konstatiert Porphyrios, Platon habe recht getan, Teile an der Seele zu unterscheiden. Denn dadurch habe er bewiesen, wie notwendig die ἀρεταί seien : Mit ihrer Hilfe findet die Seele aus ihrer Teilbarkeit zur ἕνωσις zurück. Der seltsame Bruch, den ich bezeichnen möchte, wird nicht nur deutlich, wenn man verschiedene Schriften des Porphyrios betrachtet ; er verläuft mitten durch die *Sententiae*. Dort heisst es 33, 5 p. 27, 16 ganz im Sinne der Einslehre ...εἰ τύχοι... παρὸν ὅλον τὸ ἀδιάστατον... παντὶ τῷ ὄγκῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει πάρεστιν... ὡς ἓν ἀριθμῷ — das ist ein eindeutiges Zeugnis für die konsequente Anwendung des Axioms von der ἀπάθεια der Seele.

Scharf kontrastiert dazu eine kurz vorher aufgezeichnete *Sentenz* : 29 ; p. 13, 9 ff. M. : ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας... ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἴδωλον· ἐν Ἅιδου δὲ λέγεται, ὅτι τῆς ἀειδοῦς φύσεως ἐτύγχανε τὸ πνεῦμα καὶ σκοτεινῆς.

Das Spiel mit der Etymologie Ἅιδης-ἀειδής soll zu einer Art Sinngebung der Proportion führen: Was für den Körper Erdoberfläche ist, ist für die Seele Hades; es ist das eine neue Variante in dem Spiel, die verschiedenen Naturbereiche mit einander zu vertauschen.

Die Folgen jenes Eingehens der Seele in die σχέσις zur Körperwelt werden in der *Sent.* 30, 2; p. 16, 3 ff. geschildert[1]. Nicht überhört werden darf der Ausdruck πρὸς πολλὰ ῥέπειν, d.h. diese Attitude führt zum μερισμός; zweitens ist bezeichnend die Wendung κακοῖ ἡ ὕλη — denn die Materie bewirkt zum Schaden der Seele ein wertwidriges ἐπιστρέρεσθαι. Ja, die Materie bewirkt endlich die schrecklichste Perversion: sie erweckt gar eine Liebe der Seele: φιλεῖν ταῦτα ποιεῖ τῶν πρὸ αὐτῶν ἀποστραφέντα.

Die Materie wirkt also wie eine πόρνη, die einen ἐρώμενος, der das eigentlich garnicht will, an sich zieht; die gestern diskutierte Nemesios-Stelle (s. S. 159) enthält nach meiner Vermutung eine Variation dieses τόπος.

V.

Hier ist nun Bruch, der Porphyrios' Seelenlehre durchzieht, offenkundig. Denn es kann im Grunde nicht erklärt werden, was eigentlich die Seele veranlasst, ihre Eigentlichkeit — τὸ καθ'ἑαυτήν — zu verlassen und sich in die ihr so gefährliche σχέσις zu begeben. Eine ἀλογία der Seele, die sie dazu führen könnte, hat Porphyrios stets geleugnet; so blieb als Zuflucht der Hinweis auf φύσις καὶ ἄλογος ζωή (vgl. Iamblich bei Stob. I 375, 17 W.)

So scharf sonst Porphyrios dem Dualismus von Plutarch und Attikos widersprach — in diesem Fall konnte er kaum anders, als die Materie oder das πρός τι zum Widerpart

[1] Der entscheidende Satz lautet: ἐν δὲ ταῖς μερισταῖς ὑποστάσεσι... καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις ἔνεστι καὶ πρὸς γεννήματα ἐπιστρέφειν...

von νοῦς und Seele zu machen. Die hierfür bedeutsame *Sentenz* Nr. 30 (15, 12 ff. ed. Mommert) drückt das sehr klar aus: τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται. Die Materie vermag eine Art Verführung auszuüben, derart dass die Seele sich dem Materiellen zuwendet, obwohl sie sich doch dem Göttlichen zuwenden soll und kann. In einer im Platonismus singulären Weise ist damit eine von Poseidonios formulierte Lehre angewendet. Danach ist die Materie eben doch nicht qualitätslos und inaktiv, sondern sie übt eine Anziehungskraft aus. Obgleich das Gute ohne Gegensatz ist, — wie Plotin und Porphyrios immer wieder formulierten — ist im Bereich des Seelischen diese Anziehung durchaus zu fürchten. An anderer Stelle hat Porphyrios [1] den Vergleich gebraucht, Körper und Seele verhielten sich zu einander wie ein Liebespaar. Damit ist zugleich die Flüchtigkeit und die Freiwilligkeit der Verbindung bezeichnet, an der Porphyrios viel liegt, zugleich aber auch das im Grunde Illegitime. Denn durch diese Verbindung wird die Seele aus ihrer Eigentlichkeit herausgelockt; unter der Einwirkung dieser Anziehung, die das Körperliche ausübt, erleidet sie eine Verfremdung.

Gewiss — altpythagoreische Gedanken werden damit wieder aufgenommen — die Assonanz σῶμα - σῆμα steht dahinter; an Platon darf erinnert werden: Es geschieht der Seele ja nicht zu ihrem Heil, sondern zu ihrem Unheil, dass sie in die Körperwelt eingeht. Im Anschluss an den *Phaidros* 247*b* ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων hat Porphyrios den Terminus gebildet ἡ πρὸς γένεσιν ῥοπή. Damit bezeichnet er den unheilvollen Entstehungswillen der zuvor freien Seele. Bald meint man Gedanken der Buddhisten, bald meint man Gedanken Schopenhauers anklingen zu hören, wenn in so strenger, weltfeindlicher Weise die sündige Lust der Seele,

[1] Bei Nemesios v. Emesa, *De nat. hom.* III, 135, 9 Matthaei.

in die Körperlichkeit zu drängen, getadelt wird. Porphyrios entwirft *De abst.* 1, 33/34 ein farbiges Bild aller Verführungen — in allen Einzelheiten eine Variation der kynisch-stoischen Klagen darüber, wie die πάθη in den Menschen wachgehalten und grossgezogen werden. Porphyrios freilich fügt einen Klagepunkt hinzu, den man zuvor vergeblich sucht: Die vielfach getadelte ἀκολασία rührt her ἐκ τῆς ἐπιβλέψεως τῆς πρὸς τὸ θῆλυ. — *De abst.* 1, 33 Ende. Alle Affekt-Erregung, alle Produktion sexueller Reize trägt dazu bei, die Seele tiefer in den Kot der Körperlichkeit herabzudrücken. Seltsam kontrastiert damit das oft wiederholte Postulat von der Freiheit der Seele, die sich, wann sie nur will, vom Körper lösen kann.

Hier offenbar — und nicht in den zuvor berührten terminologischen Fragen — liegt die Inkonsequenz des Porphyrios. Theoretische Erörterungen haben ihn zu dem souverän vorgetragenen Nachweis geführt, dass die Seele auch im Strudel der Körperlichkeit nichts erleidet; nichts kann sie um ihr Eigentliches bringen. Aber sowie Porphyrios auf die erlebte Praxis blickt, führt die offenbar reich gewonnene Erfahrung zu dem Schluss, dass die Seele, wenn sie erst einmal den Verlockungen des Diesseits unterliegt, von ihrer Freiheit keinen Gebrauch mehr macht.

Offenbar hat Porphyrios in der lebhaften Angst gelebt, die so radikal formulierte Theorie von der ἀπάθεια der Seele könne nicht stimmen. Ohne diese Theorie preiszugeben, hat er ihr einen Entwurf angefügt, wie denn die Seele den Gefahren, die sie eben doch bedrohen, entgehen kann. Porphyrios ist der Schöpfer einer Erlösungslehre, ja einer Erlösungswissenschaft geworden.

Das ist darum bemerkenswert, weil ja im Übrigen der Platonismus kaum Ansätze zeigt, zur praktischen Philosophie zu werden. Im Allgemeinen missioniert der Platonismus nicht — denn die Erkenntnis der von Platon formulierten Wahrheit ist ja doch nur wenigen vorbehalten. Gewiss

waren schon immer einige Grundregeln formuliert, die namentlich der Anfänger beobachten sollte, damit er die für philosophische Kenntnis notwendige Reinheit (κάθαρσις) besitzt.

Wie so oft hat Porphyrios aus derartigen pythagoreisch-platonischen Ausgangspunkten ein System gebildet. Dabei ist fast bezeichnend, dass wir von diesem System bei griechischen Autoren kaum etwas hören — dieser Aspekt porphyrischer Seelenführung ist von den Lateinern, namentlich von Ambrosius und von Augustin fruchtbar gemacht worden. Augustin schöpft reichlich aus einer Schrift des Porphyrios, die er als *De regressu animae* zitiert. Wohl wissen wir aus Zeugnissen etwa Iamblichs, welches Interesse man den καταγωγὰ ἐνεργήματα entgegenbrachte: jenen Kräften also, die die Seele aus ihrem Vaterland ins Irdische hinabziehen. Porphyrios hat demgegenüber in offenbar breiter Systematik untersucht, wie dem gegenüber die ἐνέργεια der Seele zur Heimkehr in eben dies Vaterland tendiert. In kaum widerlegbarer Weise hat W. Theiler vor 22 Jahren nachgewiesen, dass die grundsätzliche Schematik dieser Aufstiegs- oder Erlösungslehre nicht nur in den Zitaten Augustins in *De civitate Dei*, sondern ebenso sehr in *De vera religione*, ja sogar in den *Confessiones* zu Tage liegt.

Vielleicht hat Porphyrios diese Gedanken mehrfach formuliert; auf jeden Fall darf man die Schrift Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν als einen der Orte ansehen, an denen Porphyrios seine Erlösungslehre vortrug; in der Festschrift für Th. Klauser habe ich den Nachweis versucht, dass die fünffache Stufung, in welcher nach Ambrosius, *De Isaac vel anima*, die Erlösung der suchenden Seele verlaufen soll, die fünf Stufen des Mysteriums nachbildet, durch welche Porphyrios seine Nachfolger zur Vollendung zu erheben sucht. Gewiss bleibt es hypothetisch, ob Ambrosius wirklich aus der Schrift Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν schöpfte; dass Porphyrios sein Gewährsmann war, darf als sicher gelten. Die knappen,

authentischen Zeugnisse aus der Schrift Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν, die Stobaios erhalten hat, erheben auf jeden Fall zur Sicherheit, dass sich in dieser Schrift des Porphyrios seine Theorie und seine Praxis zur Seelenlehre eng berührten :

Mit dem Imperativ γνῶθι σαυτόν hat der Gott zu Delphi eine erlösende Offenbarung ausgesprochen. Die Laien und die Unbelehrbaren, die ἀσεβεῖς, verstehen das nicht ; die Weisen freilich haben es zu allen Zeiten verstanden : « Erkenne dich selbst » fordert nichts anderes, als das eigene Wesen auf das Eigentliche hin zu ergründen. Das Eigentliche am Menschen aber ist seine Seele, und das Eigentliche an dieser ist der νοῦς. Wer also den Befehl des Gottes erfüllt, begibt sich automatisch auf den Weg porphyrischer Erlösung.

Und diese Erlösung ist nichts anderes als die von Porphyrios immer wieder geforderte, empfohlene und gepriesene σωτηρία. Diese ist für Porphyrios nicht — wie vermutlich für Plotin — eine ab und an erlebte *unio mystica*. Diese kann nur dem zu Teil werden, welcher allen μερισμός hinter sich lässt, und welcher die nötige κάθαρσις gewinnt, weil er die vielfältige Zerstreutheit in dieser Welt überwindet. Porphyrios weiss zu berichten, dass Plotin allein in den sechs Jahren, da Porphyrios als sein Schüler um ihn war, die mystische Einung viermal erlebte ; Porphyrios, der dies als 68-jähriger niederschreibt, hat selbst das Erlebnis der Einung in der mehr als zehnfach längeren Zeit nur einmal gehabt [1]. Ganz zweifellos unterstreicht damit Porphyrios, welchen Abstand er trotz allen Bemühens von seinem Meister hat.

Was dieser — ohne viel dazu zu tun — wie ein Geschenk erlebte, ist für Porphyrios eine Aufgabe, die zu erfüllen

[1] So in der *Vit.Plot.* 23, 12. Die überzeugend richtige Deutung dieser lange missverstandenen Stelle hat Richard HARDER vor acht Jahren in diesem Saale vorgetragen. S. *Entretiens Hardt* V, S. 325-339.

er alle Kraft aufbietet. Wahrscheinlich sind jene Schriften zur Erlösungslehre nur in zweiter Linie als Hilfe für andere Menschen gedacht — wahrscheinlich hat Porphyrios sich damit selbst den wichtigsten Dienst geleistet. Die erhaltenen Reste jener Schrift oder Schriften bezeugen deutlich, wie jene Erlösungslehre beschaffen war. Wer sich dem Leitfaden des Porphyrios anvertraut, muss sozusagen täglich und stündlich dem μερισμός, der ihn bedroht, entsagen; es genügt nicht, etwa den Zustand des Weisen zu erreichen, wie ihn die Stoa forderte; man kann da nicht den Stand eines *electus* erreichen, der nach manichaeischer Meinung den Gefahren des Diesseits für ständig entrückt ist. Sondern nach Porphyrios befindet man sich in ständiger προκοπή. Stets aufs Neue muss das glücklich Erreichte verteidigt werden; Stillstand, Ausruhen im Erreichten wäre schon Rückschritt. Die entscheidenden Vorstellungen sind dabei, dass eine νοητὴ οὐσία sich nur dem jeweils Höheren zuwenden darf, und dass ein Wesen — wie z.B. der Mensch — der die Fähigkeit zu solcher ἐπιστροφή hat [1] sie auch praktizieren muss. Das Odiose an aller δύναμις ist ja der Umstand, dass sie intermittieren, also sich selbst aufheben kann. Es bedarf wohl keines weiteren Wortes, warum dieser Aspekt porphyrischer Seelenlehre bei den Kirchenlehrern des lateinischen Westens auf fruchtbaren Boden fiel. Ein solches Heraustreten aus der Theorie einer als statisch angesehenen Werte-Pyramide war im Platonismus singulär.

Mit anderen Worten, Porphyrios hat das Problem der Versuchung gesehen. Wenn in seiner Seelenlehre ein Bruch klafft, dann darin, dass er diesem Problem mit den rationalen Mitteln des Platonismus — obgleich er diese reichlich aufbot — nicht bewältigt hat. Der eine, theoretische Weg zur Bewältigung war, es zu leugnen. Wer die Transzendenz der Seele so hoch spannt, wie Porphyrios, muss ja eigentlich

[1] Porphyrios, *Sent.* 30; 15, 12 ff. ed. Mommert.

leugnen, dass von der Materie und von der Körperlichkeit her Gefahren drohen. An die Seele an und für sich reichen diese Gefährdungen nicht heran; diese ist als νοητὴ οὐσία von allem πάθος, ja auch von aller Passivität frei; κρατεῖ, ἀλλ' οὐ κρατεῖται τρέπει· ἀλλ' οὐ τρέπεται — so lautet die herkömmliche, von Porphyrios wieder aufgenommene Formel.

Aber dann lauert da doch die Gefahr des illegitimen ἐπιστρέφεσθαι. Die gleiche Schwäche, welche die Seele in die Körperlichkeit zieht, veranlasst die Seele auch während des irdischen Lebens, die ihr aufgegebene Haltung des ἐπιστρέφεσθαι zu depravieren: Wenn sich die Hinneigung der Seele einem unter ihr stehenden Objekt zuwendet, so zieht dies die Seele hinab. Hier unterliegt Porphyrios der Einwirkung oft zitierter platonischer τόποι — namentlich auf *Tim.* 57*c* ist zu verweisen; das dort Gemeinte hat Aineias von Gaza, *Theophr.* p. 12 Boiss. in die Kurzform gefasst ᾧ γοῦν ὡμοιώθη, κατὰ τοῦτο φέρεται. Aineias an dieser Stelle macht es dem Porphyrios zum bitteren Vorwurf, dass er dieser altplatonischen Weisheit abgesagt habe — denn vordergründig-rational hatte Porphyrios ja die Möglichkeit bestritten, dass die Seele zum Tierischen, zum ἄλογον hin entarten könne. Aineias, der nur die eine Seite der porphyrischen Äusserungen sah, ahnte nicht, in wie hohem Masse dieser in Wahrheit der altüberkommenen Wertung des θεωρεῖν Rechnung getragen hatte.

Gewiss ist der Habitus einer paraenetischen Schrift anders als der eines ζήτημα aus dem Bereiche der Metaphysik. Man darf aber die auffällige Diskrepanz, die zwischen den theoretisch erarbeiteten Begriffsbestimmungen und den kathartisch-asketischen Forderungen klafft, nicht nur aus der Diskrepanz zweier Genera erklären wollen. In dieser Diskrepanz wird etwas von der Person des Porphyrios sichtbar. So kühn der Theoretiker die Identität von Seele, νοῦς und Einem behauptete — der Praktiker Porphyrios

hat sich dem Gebäude dieser Hypothesen über das Wesen der Seele nicht anvertraut; er hat sein Heil in strenger Beobachtung kathartischer Vorschriften gesucht, die, wenn der logisch ermittelte Weg versagen sollte, auf jeden Fall zur σωτηρία führen mussten. So gab er durch sein Beispiel dem Zweifel Ausdruck, ob wirklich — was altes Dogma des Platonismus war — λογισμός und διάνοια ausreichen, um die σωτηρία zu erlangen. Dies noch nicht formulierte, aber praktizierte Bedenken hat den nachmaligen Platonismus tief beeinflusst.

DISCUSSION

M. Callahan : May I initiate the discussion of Professor Dörrie's though-provoking paper with a brief question on one aspect of the Neo-Platonic philosophy of the soul? One of the most striking—and at the same time most fruitful—aspects of this philosophy is surely the notion of the tension and even contradiction that characterizes the soul because of its crucial position in the universal scheme.

Indeed, there are many references in this paper to *die seelische Spannung* in one form or another. Nowhere, I think, is this notion better crystallized than in the formula applied by Plotinus to the soul, διάστημα ἀδιάστατον. I wonder how far this Plotinian expression is reflected in the language of Porphyry.

M. Dörrie : Soviel ich sehe, vermeidet Porphyrios eine derart paradoxe Aussage über die Seele. Das Prädikat ἀδιάστατον legt er der Seele zweifellos bei, aber eine διάστασις — die ja ins Quantitative hineinführen muss — hat Porphyrios von der Seele an sich nicht ausgesagt.

M. Hadot : Je vous remercie, M. Dörrie, d'avoir si bien dégagé les lignes maîtresses des principes métaphysiques de Porphyre, qui lui permettent, dans les *Sententiae*, de formuler les lois générales de la procession des réalités. Je trouve en particulier extraordinairement intéressant ce que vous avez dit de l'opposition entre l'état de l'âme qui reste « en soi » et l'état de l'âme à laquelle s'ajoute la « relation ». Cette opposition est tout à fait parallèle à l'opposition entre incoordination et coordination, telle qu'on la trouve définie notamment dans le *Commentaire sur le Parménide* (folio XIV), dont j'ai parlé dans notre précédente discussion. On constate encore une fois combien Porphyre reste fidèle à ses principes fondamentaux. J'ai également été très intéressé par les allusions que vous avez faites à la psychologie personnelle de Porphyre. Plotin connaissait lui aussi le problème psychologique qui surgit quand on cherche à concilier la vie quotidienne et la

séparation philosophique entre l'âme et le corps. Il le résoud par la «douceur», la patience envers le corps (*Enn.* I 2, 5, 5 sq.; I 2, 5, 21 sq.). Il semble bien qu'il y ait sur ce point une grande différence entre Plotin et Porphyre.

M. Dörrie: Diesen drei Gedankgängen möchte ich mit Dank zustimmen. In der Tat sind analoge Spannungen bei Plotin angelegt, aber dank seiner πραότης kommen sie nicht zu krisenartigem Zusammenprall. Für Porphyrios dagegen war der bedrohliche Ernst solcher Problematik weit stärker spürbar.

M. Walzer: I must confess that I am rather alarmed about Mr. Dörrie's idea to bring in psychology.

M. Waszink: Ich möchte demgegenüber hervorheben, dass man sich auf jeden Fall gestatten darf, die Existenz von Spannungen zu konstatieren. In dem vorliegenden Falle sind, objektiv gesprochen, Spannungen auf jeden Fall vorhanden, da Porphyrios' Aussagen in einem so zentralen Punkte widersprüchlich sind. Ausserdem zeigen die Anfangs-Kapitel von *Ad Marcellam*, dass Porphyrios derartige Spannungen auch wirklich gekannt hat. Hier liegt ja eine Aussage des Autors über sich selbst vor. Nach meiner Meinung geht Herr Dörrie also in seinem Deutungsversuch sicher nicht zu weit.

Wie wird nun Porphyrios der Timaiosstelle (31 *a-b*), wo es sich um die Seele handelt, gerecht? Wo sich etwas mischt, *müssen* doch mindestens zwei Bestandteile angenommen werden?! Ich erinnere an Numenios, der zwei Seelen annimmt — eine gute und eine böse, von denen in jedem Menschen ein Teil wohnt.

M. Dörrie: Die Frage hat die Platoniker seit Xenokrates vexiert. Es scheint zwei Lösungs-Versuche zu geben: entweder, man wertet die beiden Komponenten der Mischung, wie Numenios es tut, und wie zuvor Plutarch und Attikos es taten, als gut und böse; oder man stellt — in grösserer Nähe zu Platons Wortlaut — die These auf, dass nur werthafte Bestandteile sich bei der Erschaffung der Seele mischten. Da diese aber nicht der Zeit nach vorgestellt wird, kann nach wie vor die Seele als virtuelle Einheit betrachtet werden.

M. Waszink : Was meinen Sie zu der vieldiskutierten Frage, ob die Seele Teile hat? War das echte Meinung bestimmter Platoniker — oder ist das früh eine « façon de parler » geworden?

M. Dörrie : Offensichtlich Letzteres! Dass Aristoteles im Buche *Über die Seele* nicht Teile, sondern δυνάμεις der Seele unterschied, war ein niemals bestrittener Fortschritt. Im Ganzen hat der Platonismus immer, die im grunde lästige Tradition, von drei Teilen berichten zu müssen, überwinden wollen. Ausdrücklich hat Longinos den Terminus δύναμις an Stelle von μέρος postuliert. Freilich hat dann Porphyrios eigens Platons pädagogisches Geschick gerühmt den (längst missverständlichen) Ausdruck « Teile » verwandt zu haben, weil er damit zur Überwindung eben dieses μερισμός habe auffordern wollen. — Eine der kühnen Umwertungen platonischen Wortlautes, an denen Porphyrios reich ist.

M. Pépin : Existe-t-il un rapport entre la mention de l'Hadès dans *Sent.* 29, et celle qu'en fait à plusieurs reprises (I 1, 12 ; IV 3, 27) Plotin à propos de la dualité entre Héraclès et son εἴδωλον? Et si un tel rapport existe, peut-on en dégager une conclusion touchant la différence entre la psychologie de Plotin et celle de Porphyre?

M. Dörrie : Hierauf dürfte ich erst nach gründlichem Studium der von Ihnen bezeichneten Plotin-Stelle antworten. Es scheint mir alles darauf anzukommen, ob auch dort das etymologische Spiel Ἅιδης - ἀειδής gespielt wird. Auf diese pointierte Bedeutung kam Porphyrios ersichtlich viel an. Im Übrigen hat sich Porphyrios das damit bezeichnete Problem in der Schrift Περὶ Στυγός besonders vorgenommen.

M. Sodano : Mi permetta, professore Dörrie, die porLe un quesito. A proposito dell'esegesi di *Timeo* 34 *b* 3-4, Proclo (*In Tim.* 27 *b*, p. 104, 30-105, 6 II Di.) riferisce una polemica di Porfirio e di Giamblico contro quegli interpreti i quali intendevano τὸ μέσον in senso locale e διαστηματικῶς ; i due neoplatonici dànno, dell'espressione platonica, tutt'altra interpretazione : per loro, cioè, τὸ μέσον è da intendersi κατὰ τὴν οὐσίαν... ψυχικήν,

perché l'anima è al centro tra le cose intelligibili e quelle sensibili. Cosa pensa Ella di questa critica di Porfirio?

M. Dörrie: Hier liegt eine der kühnen Umdeutungen des Porphyrios vor. Eine Aussage über den Ort der Seele ist ihm unannehmbar; sein Missbehagen dagegen drückt sich aus in der Kritik, die Seele werde damit in ein enge Gefäss gepresst. Um die Erklärung in seinem Sinne möglich zu machen, postuliert er, Platon habe die Seele — obgleich das an diesem Ort unnötig ist — als Mittelwesen zwischen νοῦς und Körperlichkeit definieren wollen; er erblickt in dem Satzteil μέσον, also den Kernpunkt der Seelen-Definition. Insofern ist der Hinweis auf diese Stelle ein Beitrag, der zu meinem ersten Vortrag in ein Verhältnis tritt: Hierdurch wird die exegetische Methode trefflich erläutert.

M. Walzer: Sie haben das Terminus « Erlösungswissenschaft » gebraucht. Könnten Sie diesen Terminus noch präzisieren?

M. Dörrie: Mir lag daran, zu unterstreichen, dass Porphyrios einen Weg geht, den der Platonismus üblicherweise *nicht* beschreitet. Seine Vorgänger haben einzig Erkenntnisse, die durch λογισμός und διάνοια gewonnen werden, als wertvoll für die σωτηρία angesehen. Porphyrios eröffnet für diejenigen, die ich als εὐσεβεῖς bezeichne, einen Weg, der über die kultischen Verrichtungen, über Zugehörigkeit und Teilnahme an Religionen, über die Mitgliedschaft an Mysterien ebenfalls « nach oben » führt. Sowohl der werthafte Abstand der beiden Wege — die man als den psychischen und als den intellektuellen Weg bezeichnen dürfte — hat ihn viel beschäftigt — aber auch die Analogie und die Konvergenz beider Wege. Das ist etwas durchaus Neues. Die bisher für Laien fest geschlossene Tür wird damit — zwar nicht weit — geöffnet, — aber doch so dass dem ernstlich bemühten Laien *in philosophicis* eine beträchtliche Chance eingeräumt wird. Damit hält Porphyrios eine mittlere Linie ein, die gleichen Abstand hält vom Christentum, das *jeden* für erlösungsfähig und erlösungswürdig erklärte, und dem Mittelplatonismus, der Laien rigoros ausschloss — so wie es besonders markant von Kelsos bezeugt ist.