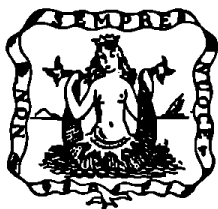


STUDI SULL'ANIMA IN PLOTINO

a cura di

RICCARDO CHIARADONNA



BIBLIOPOLIS

Proprietà letteraria riservata

La cura redazionale della collana è affidata a Maria Cristina Dalfino

ISBN 88-7088-482-1

Copyright © 2005 by
C.N.R., Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT
(Universität Würzburg)

LONGIN UND PLOTIN ÜBER DIE SEELE.
BEOBACHTUNGEN ZU METHODISCHEN
DIFFERENZEN IN DER AUSEINANDERSETZUNG
PLATONISCHER PHILOSOPHEN DES
3. JAHRHUNDERTS N.CHR. MIT EPIKUR UND STOA

Obgleich die Platoniker der Kaiserzeit durchaus divergierende Meinungen hinsichtlich der Seelenlehre Platons formulierten, hielt sie dennoch die Überzeugung, daß die Seele des Menschen nicht materiell und somit unsterblich sei, wie ein "einigendes Band" zusammen (so nach Attikos bei Euseb. *praep. evang.* xv 9,1-2¹ = Fr. 7 des Places: τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν ἄρρεσιν). Wie sich für Plotin, dessen *Œuvre* vollständig überliefert ist, zahlreiche monothematische Darstellungen zur Seele nach Platon finden (*Enneade* iv, vgl. Porph. *vita Plot.* 25.10-32), so ist auch für seinen Zeitgenossen Longin anhand von Fragmenten und Testimonien nachweisbar, daß er sich ebenfalls mehrfach und durchaus intensiv mit verschiedenen Problemen der Seelenlehre beschäftigt. Erhalten sind Longins Überlegungen zum Zeitpunkt der Beseelung des Menschen (Fr. 48 M.-R. = 27 B.-P.), seine Erläuterung der Teile sowie der Vermögen der Seele (Fr. 69-71 M.-R. = 21-3 B.-P.)² und ihrer spezifischen Eigenschaften wie der *Phantasia* (vgl. Fr. 71 M.-R. = 23 B.-P.)³, eine problemorientierte Diskussion der Seelentugend *Phronesis* (Fr. 58 M.-R. = 36 B.-P.) und vor allem sein engagiertes Plädoyer für die Unsterb-

¹ Vgl. Eusebius. *Die praeparatio evangelica*, ed. K. MRAS, II: *Die Bücher XI bis XV, Register*, Akademie Verlag, Berlin 1956.

² Vgl. Fr. 52 Männlein-Robert (im folgenden: M.-R.) = 30 Brisson-Patillon (im folgenden: B.-P.). Vgl. I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München-Leipzig 2001; *Longin. Fragments. Art Rhétorique*, Texte établi et traduit par M. PATILLON et L. BRISSON; *Rufus. Art Rhétorique*, Texte établi et traduit par M. PATILLON, Les Belles Lettres, Paris 2001.

³ Siehe auch Longins Darlegungen zur literarisch artikulierten *Phantasia*, z.B. Fr. 30-1 M.-R. = 58-9 B.-P.

lichkeit der immateriellen Seele (Fr. 48; 58 M.-R. = 27; 36 B.-P.).

Im folgenden soll nun eine Textsequenz aus der ca. 313 entstandenen⁴ *Praeparatio evangelica* (xv 20,8-22,69) des Eusebios von Caesarea untersucht werden, in der das wörtliche Zitat einer Schrift Longins über die Seele⁵ dem ungleich längeren wörtlichen Zitat der Schrift Plotins vorangeht, die von Porphyrios den Titel *Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς* erhält (iv 7 [2]; s.u.). Aus dem Vergleich der beiden, etwa im gleichen Zeitraum entstandenen Texte⁶, in denen es um die Widerlegung materialistischer Seelenlehren geht, ergeben sich hinsichtlich der Argumentation und der angewandten Methode wichtige Beobachtungen, die eine weitere Differenzierung der bisher bekannten Unterschiede zwischen den von Longin und Plotin vertretenen Spielarten der platonischen Philosophie erlaubt. Die Kompositionsweise des Eusebios und sein Arrangement der Texte wirft ein neues Licht auf seine Wahrnehmung und Funktionalisierung beider Platoniker – und zwar in einem von seinem Zeitgenossen Porphyrios unabhängigen Kontext⁷. Dieser gibt um ca. 301-305 n.Chr. (vgl. Porph. *vita Plot.* 23.12-4) eine in Enneadengruppen untergliederte Gesamtausgabe der Schriften seines Lehrers Plotin heraus, die er mit einer programmatischen, in das Werk und die Eigenheiten der Plotinischen Philosophie einführenden, hagiogra-

⁴ So J. RIST, *Plotinus and Christian Philosophy*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 386-413, 397.

⁵ Der in den Mss. tradierte Titel dürfte nicht von Eusebios stammen, sondern aus dessen Überleitung rekonstruiert worden sein, siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 629 f.

⁶ Longins Schrift ist ca. 230-67/8 n.Chr., Plotins Schrift zwischen 244 und spät. 270 n. Chr. verfaßt worden.

⁷ Die Ausgabe des Porphyrios war Eusebios nicht verfügbar, dazu P. KALLIGAS, *Traces of Longinus' Library in Eusebius' 'Praeparatio Evangelica'*, «Classical Quarterly», LI (2001) 584-98.

phisch stilisierten Tendenzschrift, der *Vita Plotini*, eröffnet⁸. Dort spielt Longin als berühmter Philologe und Literaturkritiker eine bedeutende Rolle, als Philosoph jedoch wird ihm – in der Darstellung des Porphyrios sogar aus dem Munde Plotins – jegliche Autorität abgesprochen (*vita Plot.* 14.18-20) – ein für die Longinrezeption folgenschweres Verdikt. Die *Vita Plotini* ist also von einer intentiösen Figurierung getragen, die bei einem Vergleich zwischen Longin und Plotin als wichtiges Testimonium für die gezielte Lenkung der Wahrnehmung hinsichtlich Rezeption und Geltung beider Platoniker gelten darf. Eine Einbettung in den zeitgenössischen Kontext ihres Philosophierens sowie die Frage nach der lebensweltlichen Relevanz einer Auseinandersetzung mit materialistischen *Hai-reseis* wie Stoa und Kepos stellt überdies die Eigenheiten und Unterschiede dieser Platoniker noch deutlicher heraus als sie bereits im literarischen Kontext bei Eusebios und Porphyrios erkennbar sind.

I

Beide Zitate (*praep. evang.* xv 21,1-22,69) bei Eusebios stehen im Kontext ausgewählter Testimonien zur stoischen Seelenlehre. Eusebios referiert und zitiert dabei aus der Epitome des Areios Didymos (z.B. xv 15,1-9), aber auch aus Schriften von Platonikern wie Porphyrios (z.B. xv 16,1-2) und Numenios (z.B. xv 17,1-8). Nach einem Überblick über die stoische Lehre der ἐκπύρωσις (xv 18) und der Palaigenesia des Alls (xv 19) rückt allmählich das Thema der Seele in den

⁸ Dazu siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie, Hagiographie, Autobiographie – die Vita Plotini des Porphyrios*, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München-Leipzig 2002, 581-609.

Vordergrund. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf seine Quelle Areios Didymos referiert Eusebios Lehrsätze des stoischen Schulgründers Zenon, die dessen Schüler Kleantes mit den Dogmata der Naturphilosophen verglichen habe. Herausgegriffen sei ein in unserem Zusammenhang wichtiges Dogma. So habe Zenon nämlich, wie bereits Heraklit, die Seele als αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις (xv 20,2) bezeichnet. Der Zusatz αἰσθητικὴ stamme von Zenon, der damit die Befähigung der Seele zur Aufnahme von Sinneseindrücken unterstreiche (xv 20,3)⁹. Weiterhin sei nach Zenon die Seele vergänglich (xv 20,6), auch wenn sie nicht sofort nach dem Tod des Körpers zugrundegehe, sondern noch eine gewisse Zeit, längstens aber bis zum Weltenbrand, für sich bestehe (xv 20,6-7).

Der unmittelbare Kontext der Longin- (und auch der Plotin-)Passage ist also die Darlegung eines Spezialproblems im Bereich der Seelenlehre, nämlich die stoische Auffassung, nach der die Seele eine «Ausdünstung» (ἀναθυμίασις) und somit körperlich und letztlich vergänglich sei. Eusebius schließt diesen Passus und leitet über zu einer bündigen (vgl. xv 20,8: συντόμως) Widerlegung Longins gegen diese seltsame Ansicht der Stoiker. Das Longinzitat (xv 21,1-3) dient also als gelungene Widerlegung der stoischen *Anathy-miasis*-These. Es handelt sich dabei um einen Passus aus einer nicht näher bezeichneten philosophischen Schrift Longins (Fr. 72 M.-R. = 20 B.-P.; zum Titel s.o.). Aufgrund charakteristischer Formulierungen (wie z.B. συνελόντι δ' εἰπεῖν, xv 21,1; καὶ αὖ, xv 21,2) und der Häufung rhetorischer Stilmittel und nicht zuletzt aufgrund der nach dem Prinzip der Gedächtnisauffrischung (ἀνάμνησις) sowie der argumentativen Steigerung komponierten Struktur (αὔξησις) erweist sich die-

⁹ Vgl. dazu A.M. IOPPOLO, *Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, «Classical Quarterly», XL (1990) 433-49, 433 f.

ser Passus als ein nach allen Regeln der rhetorischen Kunst geschliffener Epilog, der mit den Vorgaben von Longins eigenem Rhetorikhandbuch übereinstimmt¹⁰. Es handelt sich um eine rhetorische Präsentation kondensierter Argumentationssegmente, in der die – von platonischer Warte aus – untragbare These, die Seele sei materiell bzw. körperlich in höchst polemischem Ton ad absurdum geführt wird. Wie es die rhetorischen Handbücher für die Gestaltung von Epilogen anraten, werden diese Segmente in Form von Schlagworten wirkungsvoll plazierte. Longin zieht hier gegen materialistische Philosophen zu Felde, die die Seele als Körper ansehen. Aus dieser Gruppe greift er die Stoiker Zenon, Kleanthes und Chrysipp sowie Epikur namentlich heraus. Das bedeutet aber, daß Longin in der ganzen Schrift gegen die materialistische Seelenkonzeption der Stoiker wie die Epikurs gleichermaßen argumentiert und seine Schrift also einen weiteren thematischen Umfang gehabt haben muß als von Eusebios formuliert ist. Anhand der Häufung der zu Schlagworten geronnenen Argumente lassen sich die im nicht zitierten Hauptteil dieser Schrift genannten Thesen und Themen zumindest in ihren Umrissen herausdestillieren. So übt Longin zunächst Kritik an all den Philosophen, die die Seele für körperlich (xv 21,1: τὴν ψυχὴν σῶμα) halten und markiert damit die Hauptthese der Gegner. Die Seele habe keinerlei Ähnlichkeit mit den Elementen und deren verschiedenen Mischungen (κράσεις καὶ μίξεις) und sei daher aus den verschiedenen Naturformen von Körpern nicht ableitbar. Auf dieser Basis könne selbst bei einer außerordentlich feinen Beschaffenheit des Hauches (ἡ τοῦ πνεύματος [...] λεπτότης, xv 20,2) kein Zusammenhang mit den unumstrittenen Seeleneigenschaften wie *Phantasia* und *Logismos* sowie *Phronesis* hergestellt werden

¹⁰ Für eine ausführliche Interpretation der stilistischen Feinheiten sowie der Bezüge zu Longins eigenem Rhetorikhandbuch (182.21-4 Spengel-Hammer) siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 629-49.

(xv 1-2). Auch das Postulat der Willensfreiheit könne auf der Prämisse von der Materialität der Seele nicht erfüllt werden, ebensowenig wie ein Beitrag zur Sinneswahrnehmung (xv 2: πρὸς αἴσθησιν) zu erwarten sei. Nachdem Longin bisher in polemischer Intention in Begrifflichkeiten und Argumenten eine Übereinstimmung der stoischen mit der epikureischen Seelenlehre konstruiert hat, die natürlich auf deren beider Prämisse von der Materialität der Seele basiert, handelt er nun im letzten Abschnitt (xv 21,3) über die *Anathymiasis*-Lehre der Stoiker und gestaltet die Darlegung der absurden Konsequenzen als kulminierenden Höhepunkt. Longin bezeichnet die *Anathymiasis*-Lehre Zenons und Kleantes' als frevelhaft (ὕβριστικῶς) und apostrophiert in pathetischem Ausruf die Götter (ὦ πρὸς θεῶν). Denn so könnten aufgrund der Vergänglichkeit des Seelenmaterials Seelenfunktionen, wie Vorstellung (φαντασίαι), Erinnerung (μνήμαι), Wünsche (ὄρμαι) und Streben (βουλήσεις) nicht gewährleistet sein. Dann lenkt er den Blick auf die Götter (θεοί) und die Weltseele (τὸν διὰ πάντων παρήκοντα ὁμοίως ἐπιγείων τε καὶ οὐρανίων) und nennt die Dichter derartigen Philosophen überlegen. Emphatisch evoziert er (νεμεσῆσειέ τις) das düstere Szenario des gottlosen eisernen Zeitalters, wie es seit Hesiod (*op. di.* 197-200) geläufig war. Longin benutzt also das *Anathymiasis*-Konzept der Stoiker, um deren mangelnde theologische Kompetenz vorzuführen; dabei zeigt er den engen Zusammenhang zwischen Physik, Seelenkonzeption und Theologie auf. Wenn nämlich die Seele körperlich und sogar die Ausdünstung eines festen Körpers wäre, dann träfe das auch auf die Götter und die Weltseele zu¹¹.

¹¹ Daß Longin hier vom orthodox platonischen Standpunkt aus mit platonischen Argumenten streitet, wird überdies mit Blick auf Theodoretos deutlich. Dieser zitiert eben diesen Passus (Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει bis τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι, Longin bei EUSEB. *praep. evang.* xv 21,3) ziemlich wörtlich (THEODORET. *graec. affect. cur.* 74,2-7, p. 200 Gaisford) und schließt ihn mit der Bemerkung ab: ἀντικρυσ δὲ

Bemerkenswert ist nun an Longins Darstellung nicht etwa der Einsatz neuer Argumente gegen die Materialisten – er bedient sich traditioneller Argumente und Topoi –, sondern vielmehr deren Präsentation, die durch ihre starke Rhetorisierung aus dem üblichen Rahmen philosophischer Kontroversen herausfällt (s.u.).

Eusebios schließt unmittelbar daran ein ungleich längeres¹² Zitat aus der Schrift Plotins über die Seele an (*praep. evang.* xv 22,1-67 = *enn.* iv 7 [2],1-8⁴), die von Porphyrios den Titel Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς erhalten hat. Wie Eusebios in seiner Überleitung deutlich macht, richtet sich Plotin damit gegen dieselben Philosophen wie Longin (vgl. *praep. evang.* xv 21,3.11: πρὸς τοὺς αὐτούς). Plotin widerlegt hier tatsächlich in 22,1-63 (bzw. *enn.* iv 7 [2],2-8³)¹³ Schritt für Schritt die Annahme der Materialisten (Stoiker und Atomisten), die Seele sei ein Körper. Dabei nennt er sämtliche Funktionen der Seele, von denen auch Longin einige angeführt hatte. Nach dem Zitat aus Plotins erstem Buch über die Seele kündigt Eusebios eine Wiederaufnahme der Lehren der zeitlich viel früheren Naturphilosophen an. Aufschlußreich ist, daß er als Thema der Plotinschrift explizit die Widerlegung der stoischen Lehre formuliert, nach der die Seele körperlich sei (xv 22,68).

Vergleicht man diese Schrift Plotins mit dem zitierten Epilog Longins, so zeigt sich, daß Plotin dieselben Seelen-

τούτων ἐναντία τὰ Πυθαγόρα καὶ Πλάτωνι δόξαντα. Die stoische These von der Seele als einer *Anathymiasis*, wie Longin sie bekämpft, sieht er in diametralem Gegensatz zur Lehre des Pythagoras und Platons; damit freilich dürfte die Unsterblichkeit der Seele gemeint sein, die auch der Platoniker Longin in seinem Plädoyer verteidigt.

¹² Das bemerken auch H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 187 f.

¹³ In iv 7 [2],8⁴ behandelt er die Lehre, die Seele sei eine Harmonie, in iv 7 [2],8⁵ die Seele als Entelechie.

funktionen wie Longin gegen die These von der Körperlichkeit der Seele, und zwar mit sehr ähnlichen, seit Aristoteles' *De anima* in der platonischen Tradition konventionalisierten Argumenten und Topoi¹⁴ verteidigt. Er weist nach, daß Elemente und Atome selbst leblos sind und daher nicht das Prinzip Seele hervorbringen können (Plot. bei Euseb. *praep. evang.* xv 22,8-11 = *enn.* iv 7 [2],2.10-3.6). Ebenso wendet er sich gegen das Pneuma der Stoiker als Weltprinzip (bei Euseb. xv 22,17-9 = *enn.* iv 7 [2],4.1-21) sowie gegen deren Lehren von Wahrnehmung (Plot. bei Euseb. xv 22,31-43 = *enn.* iv 7 [2],6.1-7.28), Denken und Tugenden (Plot. bei Euseb. xv 22,44-51 = *enn.* iv 7 [2],8.1-45), die allesamt auf materialistischen Prämissen nicht denkbar seien.

Eusebios nimmt also die Texte Longins und Plotins ganz unterschiedlich wahr und funktionalisiert sie entsprechend unterschiedlich. Bemerkenswert ist, daß Longin Eusebios als unbestrittener Philosoph gilt – ein Umstand, der gerade mit Blick auf die Verengung der Longinrezeption durch die intentiöse Darstellung des Zeitgenossen Porphyrios (s.u.) an Bedeutung gewinnt. Zur rhetorisch versierten Widerlegung einer in ihren Konsequenzen absurden Theorie (Seele als *Anathymiasis*) zieht Eusebios also das polemische Epilogszenario Longins heran, zur differenzierten philosophischen Widerlegung jedoch zitiert er den umfangreichen Text Plotins, ohne ihn mit redaktionellen Bemerkungen zu unterbrechen, zu kürzen oder (wie im Falle Longins) nur ausschnittsweise zu zitieren.

¹⁴ Vgl. BRÉHIER, IV, 179-82; A. STÜCKELBERGER, *Die Atomistik in römischer Zeit: Rezeption und Vdrängung*, in ANRW II 36,4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, 2561-80, 2562-4. Aristoteles' Lehre von der Seele wird wiederum selbst von einigen Platonikern wie z.B. Attikos, als materialistisch verstanden und widerlegt, dazu siehe H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 170-80 (Kommentar zu Attikos bei EUSEB. *praep. evang.* xv 9,1-14 = Fr. 7 des Places und xv 15,12-3 = Fr. 8 des Places).

Wichtige Parallelen zwischen beiden Widerlegungen lassen sich überdies anhand des letzten Abschnittes der Plotinschrift nachweisen, den Eusebius *nicht* mehr zitiert hat (*enn.* iv 7 [2], 8⁵.50–15.12). Plotin hebt dort in zunehmend hymnischem Ton¹⁵ die Wesensverwandtschaft des Göttlichen (τὸ θεῖον) und der Seele, vor allem der gereinigten Seele hervor (*enn.* iv 7 [2], 9.13–10.4). Weiterhin unterstreicht er, daß nicht nur die einzelne Menschenseele, sondern auch die Weltseele (ἡ τοῦ παντός [*scil.* ψυχῆ]) unsterblich sei (iv 7 [2], 12.1–11, hier: 12.2–3). Plotin spricht auch vom Schaffenstrieb (ὄρμη) und Zeugungstrieb (ὄρεξις) der Seele, deren göttlicher Teil auch dann, wenn die Seele im Körper ist, stets im Bereich des Geistes bleibt und nicht in die Sinnenwelt hinabsteigt (iv 7 [2], 13.1–20). Auch das allerletzte, von Bréhier sogar in der Echtheit angezweifelte Kapitel 15¹⁶ verweist über den engeren philosophischen Rahmen der Argumentation hinaus auf die populärphilosophische Ebene, nämlich die Götterorakel, die der Besänftigung zürnender Seelen von Verstorbenen dienen. Auch weist Plotin darauf hin, daß die Seelen von Verstorbenen in Orakelstätten über Prophezeiungen wirksam seien. Damit aber zeigt er eine enge Verbindung zwischen dem göttlichen Bereich und der Seele auf, die auch Longin, freilich unter zumindest vordergründigem Rekurs auf den traditionellen Götterkosmos der Griechen, verteidigt. Beide beziehen also die Ebene des *consensus gentium* ganz am Ende ihrer Darlegungen mit ein¹⁷.

Longin und Plotin heben beide auf dieselben Thesen der materialistischen Philosophen ab und argumentieren gegen diese mit Argumenten aus dem bekannten Arsenal der plato-

¹⁵ H. DÖRRIE, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 120.

¹⁶ BRÉHIER, IV, 188.

¹⁷ Daruf weist für Longin auch hin H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 187.

nischen Schule¹⁸. Diese Argumente, die im Falle von Longins epilogischem Schlußplädoyer nur noch als Schlagworte, bei Plotin dagegen eingebettet in einen argumentativen Zusammenhang erkennbar sind, gehen von denselben dogmatischen, auf den Aussagen Platons über die Seele basierenden Voraussetzungen, vor allem von der Prämisse der Unsterblichkeit der Seele, aus. Diese frühe Schrift Plotins, die zu den wenigen gehört, die vor Porphyrios' Eintritt in den Plotinkreis, also vor 262 n.Chr., geschrieben wurden und überhaupt erst die zweite von Plotin verfaßte Schrift ist (Porph. *vita Plot.* 4.24 f.), stellt im Vergleich zu anderen seiner Schriften eine Besonderheit dar, da sie noch ungewöhnlich traditionell und schulmäßig anmutet¹⁹. Noch stehen hier nicht die typischen Prinzipien Eines-Geist-Seele im Vordergrund, noch ist das Wirken der Seele nicht so facettenreich dargestellt wie in seinen späteren Schriften²⁰. Vielmehr geht es in dieser frühen Schrift um die grundlegende Frage, wie das Verhältnis von Körper und Seele zu denken ist. In engstem Zusammenhang damit steht die Unsterblichkeit der Seele, die für Plotins Philosophie eine *conditio sine qua non* ist. Ungewöhnlich ist die Schrift auch deshalb, weil derartige Auseinandersetzungen mit doxographischem Material für Plotin nur selten nachweisbar sind²¹. Plotin geht zwar gegen dieselben philosophischen Gegner wie Longin vor, aber auf ganz andere Weise. Wäh-

¹⁸ Siehe z.B. A. STÜCKELBERGER, *Atomistik*, 2562-4, der die Rolle des Aristoteles bei der Widerlegung atomistischer Theorien unterstreicht.

¹⁹ So auch H. DÖRRIE, *Zetemata*, 112 mit Anm. 3; 114 f.; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 9 mit Anm. 4. Harder z.B. verweist darauf, daß stoische Argumente mit peripatetischen widerlegt werden, siehe HBT, *ib.*, 383.

²⁰ Siehe W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Steiner, Wiesbaden 1983, 113-28.

²¹ H. DÖRRIE, *Zetemata*, 1959 p. 119. Der rückläufige Charakter derartiger schulmäßiger Auseinandersetzungen wird i.A. auf das Ver-

rend dieser gegen die Philosophen persönlich argumentiert, stellt Plotin seine Widerlegungen nicht personenbezogen, sondern viel abstrakter vor²². Während Longin direkt von den Göttern spricht (bei Euseb. *praep. evang.* xv 21,3: οἱ θεοί), erwähnt Plotin stets nur das abstrakte θεῖον (z.B. iv 2 [4], 1.68; iv 3 [27], 24.25; iv 7 [2], 9.13 u.ö.). Dabei verwendet er auch andere Begrifflichkeiten als Longin. Weder in dieser noch in einer anderen Schrift Plotins fällt ein einziges Mal der stoische Terminus ἀναθυμίασις, den Longin polemisch wiederholt und rhetorisch ad absurdum führt. Dennoch setzt sich Plotin hier (Euseb. *praep. evang.* xv 22,37.21-38.7 bzw. *enn.* iv 7 [2], 6.37-49) mit der Erklärung der Seele als einer "Ausdünstung" bezogen auf Gedächtnisleistungen der Seele intensiv auseinander. In seinen Ausführungen spielt überdies die seelische Funktion der Erinnerung eine wichtige Rolle (Plot. bei Euseb. xv 22,25; 22,37.21-38.7 bzw. *enn.* iv 7 [2], 5.22-52; 6.37-49), da diese im Falle einer materiellen, körperlichen und ständig sich verändernden Konsistenz der Seele nicht gewährleistet sei²³.

Um die Betrachtung noch auf der Ebene der beiden zitierten Texte weiterzuführen, soll kurz vor dem zeitgenössischen Hintergrund des philosophischen Umfeldes die aktuelle Relevanz solcher Diskussionen sowie deren Funktion hinterfragt werden.

a) *Epikur*: Das Proömium der ethischen Schrift Περὶ τέλους (Fr. 11 M.-R. = 4 B.-P.; ca. 265-68 n.Chr.)²⁴ entwirft einen katalogartig angelegten Überblick über die platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophen, die Longin seit seiner Jugend kennengelernt haben will. Diese wohlkom-

schwinden der epikureischen und der stoischen Schule zurückgeführt, dazu auch H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 189.

²² So auch J.M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 173 f.

²³ Ausführlicher dazu H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 10 f.

²⁴ Siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 226.

ponierte und strukturierte Revue der zeitgenössischen Philosophen ist nicht nur von philosophiehistorischem, sondern auch von stilistischem Wert. Longins Rückblick zeichnet sich jedoch auch durch das völlige Fehlen der epikureischen *Hairesis* aus. Dies dürfte zum einen polemisch motiviert sein²⁵, denn nicht zuletzt die hedonistische Ethik Epikurs ist für die Platoniker besonders inakzeptabel²⁶. Zum anderen spielen epikureische *Philosophen* bzw. deren Lehre in keinem rein philosophischen Text seit dem 3. Jh.n.Chr. eine besondere Rolle, vielmehr werden *Dogmen* der epikureischen Philosophie zunehmend nicht mehr aus den originalen Schriften Epikurs selbst, sondern aus doxographischen Handbüchern (meist stoischer und platonischer Provenienz, z.B. Ps.-Plut. *plac.*, z.B. I 3,877D) bezogen und in polemische Kompendien zusammengefaßt²⁷. Dabei zeichnen sich deutliche Parallelen in den Diskussionsgewohnheiten zwischen einem Platoniker wie Longin und dem zeitgenössischen christlichen Theologen Origenes ab, der Epikurs Lehre nur aus Lexika und Handbüchern kennt²⁸ und in keiner Weise auf zeitgenössische Epikureer zu sprechen kommt. Dennoch befaßt er sich durchaus intensiv mit dessen Dogmen und polemisiert gegen diese²⁹.

²⁵ Diese liegen in der im *Kepos* beliebten Thematik *Περὶ τέλους* begründet – das platonische Konzept Longins dürfte konträr ausgesehen haben.

²⁶ I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 68; vgl. W. SCHMID, s.v. *Epikur*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, v, Hiersemann, Stuttgart 1962, 681-819, 798 (auch in *Id.*, *Ausgewählte philologische Schriften*, hrsg. von H. ERBSE und J. KÜPPERS, de Gruyter, Berlin-New York 1984, 151-266), der die Abwertung des *Kepos* bei Platonikern unterstreicht.

²⁷ W. SCHMID, s.v. *Epikur*, 780-2.

²⁸ CH. MARKSCHIES, *Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition*, in M. ERLER (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart 2000, 190-217, 201 f.

²⁹ Vor allem in *Contra Celsum*, siehe z.B. iv 14, I 284.21-8 Koetschau.

Die Relevanz der epikureischen Lehre liegt also vor allem im theoretisch-literarischen Kontext.

Entsprechende Übereinstimmungen zeigen sich auch bei Origenes' Schüler Dionysios von Alexandrien, einem Zeitgenossen Longins³⁰. Dessen Widerlegung der epikureischen Atomlehre auf der Basis einer Verteidigung der (stoischen bzw. christlichen) *Pronoia*-Lehre ist gleichfalls in der *Praeparatio evangelica* des Eusebios (*praep. evang.* xiv 23,1-27,13) in Auszügen zitiert³¹. Die gegen Epikur gerichteten durchaus polemisch formulierten Argumente haben topischen Charakter, sind unspezifisch und vergrößert und beziehen sich nicht auf eine Widerlegung präzisierter Thesen. Sie entstammen Handbüchern paganer Herkunft³². In einem engagierten Passus (*praep. evang.* xiv 27,10) destruiert Dionysios die aus Atomen bestehenden Götter Epikurs. Er führt die Götterlehre Epikurs überdies ad absurdum, indem er unterstreicht, daß Epikur selbst sehr häufig Schwüre wie $\mu\acute{\alpha}$ Δία, νῆ Δία, πρὸς τῶν θεῶν³³ verwende. Die Instanz der Götter verrate also doch eine gewisse Relevanz, so daß sich ein Widerspruch mit der deistischen Theologie Epikurs ergebe. Die Anlehnung an die pagane Epikurkritik³⁴ läßt sich konkret an Longins Schrift über die Seele, wie sie bei Eusebios zitiert ist, verifizieren: Longin verwendet eben die Schwurformel πρὸς τῶν θεῶν (bei

³⁰ Dazu auch J. FERGUSON, *Epicureanism under the Roman Empire* (rev. and suppl. by J.P. HERSHBELL), in *ANRW* II 36,4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, 2257-327, 2305 f.

³¹ Siehe auch J. ALTHOFF, *Zur Epikurrezeption bei Laktanz*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Steiner, Stuttgart 1999, 33-53, 38.

³² CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*, 209-11; J. ALTHOFF, *Epikurrezeption*, 40 weist darauf hin, daß auch Eusebios' *praep. evang.* auf derartigen Handbüchern basiert.

³³ Siehe CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*, 209 Anm. 117, der auf Epikurfragmente und -testimonien hinweist, die das bestätigen.

³⁴ So CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*.

Euseb. *praep. evang.* xv 21,3.19), als er pathetisch die lächerlichen Konsequenzen aus Epikurs Atomtheorie hinsichtlich der Seele und der Götter vorführt³⁵. Das aber läßt nicht nur vermuten, daß Longin sich dieser polemischen Tradition bzw. ihres Argumentenarsenals bedient, sondern daß er diesen Kunstgriff ganz gezielt verwendet. Eine gleichermaßen pathetische Rhetorisierung findet sich bei Laktanz, einem Zeitgenossen des Eusebios (*Inst.* III [*de falsa sapientia*] 17.35 ff.), wenn dieser in einem "furiosen Finale"³⁶ Epikurs Überzeugung von der Sterblichkeit der materiellen Seele mit einer Verunglimpfung seiner hedonistischen Ethik kombiniert³⁷. Auch in der ebenfalls bei Eusebios erhaltenen *Philologos Akroasis* des Porphyrios (Fr. 15 M.-R. = 10 B.-P.), die ein sympotisch stilisiertes Gelehrtengastmahl im Hause Longins in Athen schildert, sind unter den Gästen, Philosophen unterschiedlicher Couleur und Literaturkritikern, keine Epikureer genannt (das dramatische Datum dieser Schrift liegt in den 50er Jahren des 3. Jh. n.Chr.)³⁸. Überhaupt wird in den erhaltenen Zeugnissen Longins kein einziger zeitgenössischer Epikureer, wohl aber der Gründer des Kepos einige Male namentlich genannt (so z.B. Fr. 49 M.-R. = 28 B.-P.). Plotin hingegen erwähnt Epikur nur einmal (*enn.* II 9 [33],15.8), ein Hinweis auf zeitgenössische Epikureer läßt sich überhaupt nicht feststellen. Dennoch setzt sich Plotin z.B. mit der epikureischen Physik und Atomlehre (III 1 [3],2.9-17), der darauf basierenden Seelenlehre (IV 7 [2],3.1-5) sowie der sensualistischen Erkenntnistheorie (V 5 [32],1.12-4) implizit kritisch auseinander³⁹.

³⁵ Zur Theologie Epikurs siehe M. ERLER, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, IV: Die hellenistische Philosophie*, I Halbband, Schwabe & Co., Basel 1994, 35-490, 149-53.

³⁶ So J. ALTHOFF, *Epikurrezeption*, 51.

³⁷ Auch W. SCHMID, s.v. *Epikur*, 793 f.

³⁸ Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 258 Anm. 23; 261.

³⁹ Siehe z.B. auch IV 9 [8], dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 647

Diese Beobachtungen erlauben den Schluß, daß für die Platoniker Longin und Plotin um die Mitte des 3. Jh.n.Chr. weder in Athen noch in Rom⁴⁰ Grund zu einer aktuellen Auseinandersetzung mit epikureischen Philosophen selbst gegeben war. Dies ist wohl auf den spürbaren Rückgang dieser Hairesis seit dem Beginn des Jahrhunderts zurückzuführen⁴¹. Dennoch diskutieren beide epikureische Lehrsätze, Longin sogar, wie nicht zuletzt im Eusebioszitat deutlich erkennbar, in direktem Rekurs auf den Gründer des Kepos selbst. Das wiederum legt eine theoretisch-dogmatische Diskussion dieser der platonischen so konträren Hairesis in rein schulischem bzw. wissenschaftlichem Kontext, also unabhängig vom aktuellen lebensweltlichen Hintergrund, nahe. Wie die polemischen Klischees und die Verwendung längst fixierter Topoi zeigt⁴², dient Epikur von platonischer und christlicher Warte aus⁴³ als Symbol für Atheismus überhaupt. Die kontextunabhängig geführte Diskussion der Lehren Epikurs dient Longin und Plotin zur innerschulischen Stabilisierung orthodoxer platonischer Argumente.

b) *Stoa*: Ganz anders als im Falle der Epikureer finden sich in den Fragmenten und Testimonien Longins vielfach

f.; auch in II 9 [33],15.1, siehe D.J. O'MEARA, *Epicurus Neoplatonicus*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 83-91, 85. O'Meara macht aber auch deutlich, daß Züge epikureischer Philosophie in die neuplatonische Philosophie integriert worden seien, passim; dazu auch J.P. DUMONT, *Plotin et la doxographie épicurienne*, in J. BONNAMOUR-J.C. DUPAS (éd.), *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard*, ENS, Fontenay-aux Roses 1981, 191-204.

⁴⁰ J. FERGUSON, *Epicureanism*, 2327 unterstreicht dagegen für das 3. Jh. noch Verbreitung in Afrika.

⁴¹ Siehe auch M. ERLER, *Epikur*, 188-9; D. TIMPE, *Der Epikureismus in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit*, in M. ERLER (Hrsg.), *Epikureismus* (s.o., Anm. 28), 42-63.

⁴² W. SCHMID, s.v. *Epikur*, 780.

⁴³ So auch CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*, 194.

Hinweise auf Stoiker, die zumindest um die Mitte des dritten Jahrhunderts noch tätig sind. Daß Longin mit zeitgenössischen Stoikern persönlich bekannt war, kann man an Porphyrios' *Philologos Akroasis* (s.o.) ersehen, an der neben Intellektuellen der Stadt auch ein Stoiker teilnimmt. Longin darf wohl als letzter historischer Zeuge und Gewährsmann für eine persönlich geführte Auseinandersetzung mit einem stoischen Philosophen gelten. Wie nämlich wiederum Porphyrios, in den *Symmikta Zetemata*, berichtet, habe Longin mit dem Stoiker Medios über die Seelenteile bzw. -vermögen diskutiert⁴⁴. Longins unmittelbare Kenntnis der zeitgenössischen stoischen Szene geht aber vor allem hervor aus dem bereits genannten Proömium von Longins *Περὶ τέλους*, in dem er eine ganze Reihe von Stoikern aufzählt, die er noch persönlich kennengelernt hat (Fr. 11 M.-R. = 4 B.-P.)⁴⁵. Freilich zeichnet sich bereits bei Longin die Tendenz zur eher akademischen, schulmäßigen Auseinandersetzung ab: Er kämpft im Namen Platons gegen die drei wohl berühmtesten Repräsentanten der Stoa, Zenon, Kleantes und Chrysipp und apostrophiert sie im fiktiven Streitgespräch seines Plädoyers. Doch muß die Stoa in diesem Zeitrahmen (ca. 230-267/8 n.Chr.) noch von einer gewissen Bedeutung und gewissem Einfluß gewesen sein, wie die stilistisch aufwendige und publikumswirksame Inszenierung ihrer Widerlegung zeigt. Longin bedient sich zwar traditioneller Argumente, aber auf untraditionelle, da besonders engagierte Weise. Seine im Vergleich zu Plotin viel stärkere Involvierung in die philosophische Szene läßt sich auch daran nachweisen, daß er – anders als Plotin (s.u.) – gezielt spezifisch stoische Termini zur Widerlegung der Stoa benutzt und somit seine Gegner mit ihren eigenen Waffen schlägt⁴⁶.

⁴⁴ Diese Episode wird bei Proklos anitiert: Fr. 69 M.-R. = 21 B.-P.

⁴⁵ Siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 181, 196 f., 224 f.

⁴⁶ Longin selbst wird hinsichtlich der *λεκτά* von späteren Platonikern polemisch in die Nähe der Stoa gerückt, siehe Fr. 61 M.-R. = 18 B.-P.

Der stoische Terminus *Anathymiasis* darf hier aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Kontext bei Eusebios als repräsentatives Beispiel gelten. Dieser Terminus wird bereits beim Mittelplatoniker Plutarch ausgesprochen häufig verwendet, und zwar in seinen gegen die Stoiker gerichteten Schriften⁴⁷. So setzt er sich in *De Stoicorum repugnantiis* (1052E-1053A) mit Chrysipps (!) Auffassung auseinander, daß nur der Kosmos göttlich sei. Plutarch weist mit einem *argumentum ex negativo* auf die Konsequenzen hin: Wenn *nur* der Kosmos göttlich sei, dann seien es Sonne, Mond, Sterne und die anderen Götter offenbar nicht, da sie ja letztlich materielle "Ausdünstungen" seien. Dann aber träfen die Prädikationen von Göttlichkeit, wie εὐδαιμον, μακάριον, αὐτοτελές auf sie nicht zu. In *De communibus notitiis* (1084F-1085B) findet sich ein interessanter Passus, der mit Longins Argumentation bei Eusebios konvergiert⁴⁸: Auch dort ist ein enger Zusammenhang von Phantasia, Typosis, Mneme und der stoischen *Anathymiasis* greifbar. Geht man, so Plutarch, davon aus, daß die Seele eine *Anathymiasis* sei, dann müßte sie sich bei jedem Ein- und Ausatmen ständig erneuern und verändern. Damit aber seien die bekannten – Konstanz voraussetzenden – Seelenfunktionen nicht zu erklären bzw. würden hinfällig. In der platonischen Tradition vor Plotin gibt es offensichtlich einen etablierten Modus, gegen die stoische Erkenntnis- und Seelenlehre mit stoischem Vokabular zu argumentieren und diese somit zu entkräften.

Anders dagegen verhält es sich mit Plotin: Wie der Vergleich der beiden bei Eusebios genannten Texte zeigt, geht Plotin mit der stoischen Seelenkonzeption völlig anders um als die Mittelplatoniker Plutarch und Longin. Plotin nennt in seinen Schriften weder einen einzigen zeitgenössischen Stoi-

⁴⁷ Ausführlicher dazu J.P. HERSHBELL, *Plutarch and Stoicism*, in ANRW II 36,5, de Gruyter, Berlin-New York 1992, 3336-52.

⁴⁸ Vgl. auch zur Beseelung PLUTARCH. *de comm not.* 1084E.

ker noch Zenon, Kleantes oder Chrysipp namentlich, obwohl er natürlich ihre Thesen diskutiert (z.B. I 6 [1], 1.25-30)⁴⁹. Überdies verwendet er keine spezifisch stoischen Begriffe. Er formuliert seine gegen die stoische Seelenlehre gerichtete Kritik nicht explizit und nicht in offener Konfrontation. Vielmehr konstruiert Plotin vor dem Hintergrund abgelehnter materialistischer (stoischer) Dogmata seine eigene immanent systematische Interpretation von Platons Seelenlehre.

II

In diesem Kontext ist ein Blick auf die Darstellung beider Platoniker in der *Vita Plotini* des Porphyrios aufschlußreich. Die Biographie Plotins ist nämlich durchwoben mit Informationen über Porphyrios früheren Lehrer Longin⁵⁰. Auch hinsichtlich der Seelenlehre zeichnen sich dort vor der Stilisierung Plotins wichtige Differenzen zu Longin ab. Die niveauvolle Komplexität der Philosophie Plotins wird von Porphyrios dessen vordergründig dominierender Biographie eingeschrieben. In deren geradezu hagiographischer Stilisierung erscheint Plotin als beispielhafter Platoniker, dessen Leben eine ideale, harmonische Umsetzung philosophischer Überzeugungen im alltäglichen Leben widerspiegelt⁵¹. Da dieses Ineinander von praktischer Lebensführung und philosophischer Überzeugung von Porphyrios programmatisch konzipiert ist, sind einige Rückschlüsse auf Plotins Einstellung zur Seele aus dieser Außenansicht möglich: Bereits im aller-

⁴⁹ Siehe auch R. THIEL, *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplicios' Kommentar zu Epiktets 'Enchiridion'*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 93-103, 93 f.

⁵⁰ Siehe Longin, Fr. 9-11 M.-R. = 7; 4; 11 B.-P.

⁵¹ Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie*. .

ersten Satz weist Porphyrios auf die *διάθεσις* des verehrten Meisters hin, nach der dieser sich schämte, «im Körper zu sein» (Porph. *vita Plot.* 1.1 f.). Über die der Gattung Biographie inhärenten Implikationen hinaus ist bereits damit die ausschließliche Orientierung Plotins auf die Seele angedeutet. Das ganze Leben Plotins, seine Lebensführung belegen dies. Als *ultima vox* Plotins findet sich wenig später die vieldiskutierte Bemerkung, daß er «das Göttliche in uns nun zum Göttlichen im All zurückzubringen versuche» (*vita Plot.* 2.26-7: τὸν ἐν ἡμῖν⁵² θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)⁵³. Mit dem “Göttlichen in uns” ist der unsterbliche und daher göttliche Teil der menschlichen Seele gemeint. Oft wird in der Schilderung der Episoden die Seele Plotins als aktive und eigentliche Instanz verstanden. So wird z.B. die Bekehrung Plotins zur Philosophie des Ammonios damit eingeleitet, daß Plotin auf einen Freund stößt, der “den Willen, den Wunsch seiner Seele” versteht und ihn zu Ammonios bringt (*vita Plot.* 3.10 f.: τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμόνιον). Auch als der ägyptische Magier Olympios in seinen Angriffen auf Plotin scheitert und einräumt, «die seelische Macht des Plotinos sei gewaltig» (*vita Plot.* 10.6 f.: μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν), und Plotin selbst zugibt, diese “Angriffe” gespürt zu haben und auch seine körperliche Reaktion berichtet wird (*vita Plot.* 10.9-12), zeigt sich, daß die Seele Plotins nicht affiziert werden kann. Bezeichnend ist Porphyrios’ Schilderung der engagierten und unermüdlichen Seminarsitzungen Plotins (*vita Plot.* 13.10-7). Er selbst, Porphyrios, habe drei

⁵² Zur Lesart siehe C. D’ANCONA, «To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». *Vita Plotini* 2,26-27 once again, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik*, 517-65, 517-21.

⁵³ Siehe zuletzt umfassend zu den komplizierten philosophischen Implikationen C. D’ANCONA, *To Bring Back*.

Tage lang⁵⁴ in Frage und Antwort mit Plotin diskutiert, wie man sich die Verbindung von Seele und Körper vorzustellen habe und wie die Seele im Körper zu denken sei. Diese Episode darf unter anderem⁵⁵ als Beleg dafür gelten, daß diese von Porphyrios beschriebene Art der Auseinandersetzung genau der Platonischen Methode der Wahrheitssuche entsprechen soll. Die Intensität, mit der Plotin sich mit diesem Problem beschäftigt, erweist ihn in der Darstellung des Porphyrios einmal mehr als orthodoxen und exemplarischen Platoniker. Wie bei der Diskussion um die Lokalisierung der Ideen, in der Longin und Plotin unterschiedliche Standpunkte einnehmen (*vita Plot.* 20.86-104)⁵⁶, so ist auch bei der Diskussion um die Seele Porphyrios zunächst noch von Longin, seinem früheren Lehrer, beeinflußt und versteht deshalb Plotins Darlegungen nicht (vgl. *vita Plot.* 18.8-10)⁵⁷. Somit beschreibt Porphyrios implizit Unterschiede in der Seelenlehre zwischen Plotin und Longin. Plotin selbst reagiert in den *Enneaden* schriften iv 3-5 [27-9], welche die Aporien hinsichtlich der Seele zum Thema haben, auf externe Anfragen zu diesem Thema (*enn.* iv 3 [27], 1.1 f., s.u.; vgl. Porph. *vita Plot.* 14.10-8). Es dürfte sich hierbei ganz konkret um die Fragen des Porphyrios handeln, dessen Verständnisprobleme die genannte dreitägige Diskussion auslösen⁵⁸. Demnach aber sind in diesen drei (bzw. eigentlich zwei)⁵⁹ Schriften Reflexe der

⁵⁴ Das scheint eine topische Angabe mit der Bedeutung "lange" zu sein, vgl. *PROCL. in Tim.* I 63.29 ff.; I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 454.

⁵⁵ Sie ist auch Beleg dafür, daß Porphyrios als Stimulans für bestimmte Darlegungen und Überlegungen Plotins, hier zur Seelenlehre fungiert.

⁵⁶ Siehe auch I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 536-40.

⁵⁷ Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 201-6.

⁵⁸ So auch H. DÖRRIE, *Zetemata*, 18 Anm. 1; vorsichtiger H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 16 Anm. 20.

⁵⁹ Es handelt sich um ursprünglich *eine* Schrift, die von Porphyrios wahrscheinlich aufgrund der *Enneaden*strukturierung in zwei Teile zer-

früheren Auffassung des Porphyrios, also der seines Lehrers Longin, zu rekonstruieren. Die Datierung bestätigt diesen Umstand; denn wie Porphyrios in seiner chronologischen Liste der Schriften Plotins vermerkt, sind *enn.* iv 3-5 [27-9] in eben den sechs Jahren entstanden, in denen er dem Plotinkreis angehört (*vita Plot.* 5.20-5; 59-64). Die in dieser Phase entstandenen Schriften aber sind, so Porphyrios (*vita Plot.* 5.5-7), nur auf sein eigenes und das Drängen des Amelios hin nach eingehenden Untersuchungen und Diskussionen in den Seminaren von Plotin schriftlich fixiert worden. Auch der Titel, den Porphyrios in seiner Ausgabe diesem Schriftenkomplex gegeben hat (*vita Plot.* 25.16-22: *Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν*), erlaubt es, eine Verbindungslinie zu Porphyrios' Bericht über die genannte dreitägige Diskussion über das Verhältnis von Körper und Seele zu ziehen. Auch die Antwort Plotins auf die Beschwerde eines Kommilitonen, der lernbare Regeln zum Mitschreiben verlangt (*vita Plot.* 13.12-4), weist auf den späteren Titel hin, wie ihn Porphyrios gibt (*vita Plot.* 13.15-7: *ἀλλὰ ἄν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα*). Damit wiederum konvergieren die Bemerkungen Plotins selbst (*enn.* iv 3 [27]1.1-4: *περὶ ψυχῆς, ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστήναι, ἢ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς ἀπορίαις στάντας τοῦτο γοῦν κέρδος ἔχειν, εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον, ὀρθῶς ἄν ἔχοι τὴν πραγματείαν ποιήσασθαι*). Direktes Interesse an Plotins Schriften über die Seele ist in einem – in der *Vita Plotini* ausschnittsweise zitierten – Brief Longins erhalten, den dieser Ende der 60er Jahre an seinen früheren, ihm noch freundschaftlich verbundenen Schüler Porphyrios richtet (Longin bei Porph. *vita Plot.* 19.7-41: Fr. 10 M.-R. = 11 B.-P.). Darin beklagt er die starken Verderbnisse in den

schnitten wurde; ein wichtiger Hinweis dafür ist das Vorhandensein eines Untertitel nur zu Schrift 1 und zu Schrift 3.

Exemplaren von Plotins *Über die Seele*⁶⁰ und erbittet von Porphyrios korrigierte Abschriften zum Vergleich. In seiner Erklärung dieses Textes (*vita Plot.* 20.1-9) verteidigt Porphyrios die von Amelios angefertigten Textexemplare als tadellos. Longins Probleme mit diesen Texten seien vielmehr darauf zurückzuführen, daß er Plotins charakteristische Art der Interpretation «nicht verstehe» (*vita Plot.* 20.7: διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἐρμῆνεια).

Die ganze *Vita Plotini* scheint als Dokument dafür konzipiert, wie die *Seele* Plotins im Körper lebt. Mit dem Apollon-orakel (*vita Plot.* 22.11-63) wird der postume Erfolg eines solchen philosophischen Lebens, mithin die Unsterblichkeit der (eigentlich göttlichen) Seele vorgeführt. Daß tatsächlich die Person Plotin mitunter auf “die Seele” Plotins reduziert bzw. die Seele in gut platonischer Manier als das Eigentliche der Individuen angesehen wird, zeigt auch die Frage, die der treue langjährige Plotinschüler Amelios an das Apollon-orakel gerichtet haben soll. Er fragt nämlich, «wo die Seele Plotins hingegangen sei» (*vita Plot.* 22.8 f.: ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν) und erhält das entsprechende Orakel (s.u.). In der Auslegung dieses Orakels unterstreicht Porphyrios, daß Plotin immer “schlaflos” gewesen sei, und daß seine reine Seele immer nach dem Göttlichen getrachtet habe; überdies habe Plotin alles getan, um dem (körperlichen) Leben zu entkommen (*vita Plot.* 23.3-5: ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὐ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἥρα). Wie Porphyrios schildert, lebt Plotin also mit seiner Lebensführung exemplarisch vor, wie es sich um das Verhältnis von Seele und Körper verhält. In der Person und im Leben Plotins, d.h. genauer sogar im körperlichen Tod als dem wichtigsten Moment im Leben⁶¹, wird viel konkreter greifbar, was dieser in seinen

⁶⁰ Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 157 Anm. 70.

⁶¹ A. DIHLE, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, in P. STUHLMACHER (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Vorträge

Schriften philosophisch verhandelt und zu beschreiben sucht, nämlich die lebenslange Bemühung um die Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung, dem Einen⁶².

Diese Darstellungsform der *Vita Plotini* macht Longin zu einer Art Gegenfigur zum idealen Philosophen Plotin. Porphyrios beschreibt sich selbst als exemplarischen Schüler und deutet in seinen konträr komponierten Episoden (z.B. *vita Plot.* 14 und 15)⁶³ die Unterschiede zwischen beiden Platonikern hinsichtlich der Seelenlehre vor allem als methodische an. Dominant ist aber der in der *Vita Plotini* durchscheinende theologische Zug in Plotins Philosophieren, der ein Ineinanderwirken von Ethik und Ontologie sowie eine Auffassung von Philosophie weniger als *ars vitae*, denn als *ars moriendi* bzw. *redeundi* und somit einen typischen neuplatonischen Zug dokumentiert⁶⁴.

III

Von hier aus erhellen die methodischen Differenzen zwischen Longin und Plotin als solche des lebensweltlichen Ho-

vom Tübinger Symposium 1982, Narr, Tübingen 1983, 383-411, 399. Die Bedeutung des Todes in der Philosophenbiographie (ausgehend von Platons *Phaidon*) unterstreicht F. WEHRLI, *Gnome, Anekdote und Biographie*, «Museum Helveticum», xxx (1973) 193-208, 194. Zur thanatographischen Rahmung der *Vita Plotini* siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie*, 583-7.

⁶² Die Plotinischen Begriffe für den Abstieg der Seele in den Körper sind *κάθοδος*, für den Aufstieg, die Rückkehr *ἐπιστροφή* (IV 8 [6],3.6; 4.2; vgl. 7.26), *ἀπαλλαγὴ*, *φυγή* (VI 9 [9],11.50 f.). Allgemein zur Plotinischen Psychologie siehe H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*.

⁶³ Dazu ausführlich I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 140-50; 289 f.

⁶⁴ Siehe grundlegend M. ERLER, *Hellenistische Philosophie als 'Praeparatio Platonica' in der Spätantike (am Beispiel von Boethius) 'Consolatio Philosophiae'*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 105-22, 105-7.

rizontes ihre Lehrtätigkeit. Durch die rhetorische Darbietung wird deutlich, daß Longin – anders als Plotin – auf Öffentlichkeitswirkung abzielt und somit seine Philosophie auch exoterisch vertritt⁶⁵. Zu erinnern ist hier an die zeitgenössische Situation der Philosophie in Athen, wo neben der weit verbreiteten Form des privat organisierten philosophischen Unterrichts seit 176 n.Chr. staatlich finanzierte Lehrstühle für die vier großen philosophischen Haireseis der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer vorhanden waren, die bis weit ins dritte Jahrhundert hinein als Institutionen fortbestanden haben dürften⁶⁶. Longin, der in wohl privatem Rahmen als Philosoph und Rhetor lehrt, ist somit in ein philosophisch-gesellschaftliches Umfeld eingebunden, in dem Diskussionen und argumentative Debatten zwischen den Anhängern der einzelnen Haireseis durchaus üblich gewesen sein müssen (s.o., seine Diskussion mit dem Stoiker Medios). Allein die literarische, sympotisch drapierte Schilderung des Porphyrios von einer Platoneiafeier bei Longin in Athen (Fr. 15 M.-R. = 10 B.-P.) läßt noch erkennen, daß Longin als berühmter Kritiker am gesellschaftlichen Leben aktiv teilnimmt und seine philosophischen Überzeugungen entsprechend präsentiert. Auch im Epilog seiner Schrift über die Seele erscheint Longin als wortgewaltiger und auch argumentativ überzeugender Verfechter seiner philosophischen Ansichten und aktiver Verteidiger Platons. Freilich stellt Philosophie für Longin keine primäre religiös-theologische, sondern eine vorwiegend intellektuelle Aufgabe dar. So argumentiert er in seinem Kampf

⁶⁵ Vgl. dazu auch J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Steiner, Wiesbaden 1989, 86-99.

⁶⁶ Siehe Porph. *vita Plot.* 15.18-21, der hier den platonischen Diadochos Euboulos nennt; H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 135-9; ferner auch 121-35.

für die Unsterblichkeit der Seele nach Platon z.B. mit dem etablierten Götterkosmos; er behält also, anders als Plotin (vgl. *vita Plot.* 10.33-6) die herkömmlichen Götter als (zumindest) formale Größen bzw. Instanzen in seiner Argumentation bei, die in der Konsequenz der als frevlerisch gebrandmarkten stoischen und epikureischen Auffassung nur Dampf- und Rauchgebilde wären.

Die lebensweltliche Situation Plotins hingegen ist eine völlig andere: Er lebt in Rom, einer Stadt, in der für diese Zeit – zumindest anhand der bisher bekannten Zeugnisse⁶⁷ – keine philosophische Szene im engeren Sinne erkennbar ist, im Haus einer reichen Gönnerin, zusammen mit Schülern in enger Lebensgemeinschaft und erklärt in durchaus offenen Seminaren die Philosophie Platons. Der Kreis um Plotin bzw. dessen Lebensführung im engen, eher weltabgewandten esoterischen Kreis erscheint als eine Lebensgemeinschaft, wo unter der Ägide eines charismatischen Lehrers eine im zeitgenössischen Kontext neuartige Form des Philosophierens gepflegt wird. Im Vergleich zu Longin scheint eine gewisse Isolation gegenüber den philosophischen Zentren wie Alexandria und Athen spürbar zu sein, obwohl durchaus brieflicher Austausch stattfindet⁶⁸ und Kontakte über Schüler wie Amelios (*vita Plot.* 17) und Porphyrios (*vita Plot.* 19-20) gepflegt werden. Obgleich Plotin die Lehren der materialistischen Philosophen ganz ähnlich wie Longin mit dem konventionalisierten Arsenal an Gegenargumenten widerlegt, scheinen weniger derartige Auseinandersetzungen für ihn von besonderer Relevanz gewesen zu sein als vielmehr die auch in seinen (um 265 entstandenen) Schriften greifbaren Wendungen gegen die im Rom dieser Zeit einflußreichen (christlichen) Gnostiker (*vita*

⁶⁷ Für die Zeit bis ins 2. Jh.n.Chr. siehe J. HAHN, *Philosoph*, 148-55.

⁶⁸ Z.B. mit den Diadochen in Athen (*vita Plot.* 15.18-26) und mit Longin (20.86-105 [*verba Longini*]).

Plot. 16). Eine Abgrenzung ihnen gegenüber scheint vordringlicher zu sein als die gegen Stoa und Epikur, da gerade in theologischer Hinsicht Übereinstimmungen mit Plotins Hypostasensystem zu erkennen waren⁶⁹. Doch führt Plotin auch diese Diskussionen nicht im Modus offener Polemik, sondern differenziert seine eigenen Standpunkte sorgfältig gegenüber denen der Gnostiker, die bei ihm – vermutlich aus polemischen Erwägungen – anonym bleiben⁷⁰.

⁶⁹ Ausführlich P. KALLIGAS, *Plotinus against the Gnostics*, in J. DILLON (ed.), *Essays on the Platonic Tradition*, «Hermathena», CLXIX (2000) 115-28, 119-21.

⁷⁰ P. KALLIGAS, *Gnostics*, 124-7.