

PLOTINS SCHRIFT ÜBER DIE GLÜCKSELIGKEIT

In drei Abhandlungen, die im 52., 54. und 57. Bande des ‚Hermes‘ unter dem Titel ‚Plotin oder Numenios‘ veröffentlicht wurden, habe ich nachzuweisen versucht, dass Porphyrios in den Enneaden die Schriften des Plotinos durch Zusätze, die wahrscheinlich den Schriften des Numenios entnommen wurden, erweitert hat. Ich könnte und möchte dasselbe Verhältnis noch an einer Anzahl anderer Schriften des Plotinos nachweisen, denn diese Erweiterungen haben in einem sehr großen Umfange stattgefunden; aber bei meinem Alter wird es mir wohl kaum noch beschieden sein, alle meine Pläne zur Ausführung zu bringen. Vielleicht darf ich mich aber der Hoffnung hingeben, durch meine Arbeiten jüngere Kräfte zu weiteren Forschungen in derselben Richtung anzuregen, und in dieser Hoffnung habe ich zunächst einmal eine der leichteren Schriften Plotins, Enn. I, 4 *περὶ εὐδαιμονίας*, übersetzt und beleuchtet, um zu zeigen, dass auch diese aus zwei Teilen besteht, die zwar dasselbe Problem behandeln, aber dennoch derartig voneinander verschieden sind, dass sie unmöglich von einem und demselben Manne geschrieben sein können.

Bei der Beurteilung plotinischer Schriften muss man sich stets die Arbeitsweise dieses Philosophen, die Porphyrios vortrefflich charakterisiert hat, vor Augen halten. Er hat keineswegs die Absicht gehabt, eine systematische Darstellung seiner Philosophie zu geben, sondern nur gelegentlich, wie es der Schulbetrieb mit sich brachte, einzelne Punkte näher beleuchtet. Ehe er seine Gedanken schriftlich niederlegte, hat er das zu behandelnde Thema von Anfang bis zu Ende genau durchdacht und dann das Durchdachte in einem Zuge niedergeschrieben, ‚als wenn er aus einem Buche abschriebe‘, wie Porphyrios sagt. Wegen der Schwäche seiner Augen las er seine Arbeiten niemals wieder durch, sondern übergab sie

Amelios und Porphyrios zur Entzifferung und scheint sich dann um ihr Schicksal weiter nicht bekümmert zu haben. Daher sind die Arbeiten Plotins fast durchweg kurz und knapp gehalten, denn mit Recht sagt Porphyrios von ihm (Vita c. 14): *ἐν τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεισι*. Gerade diese Kürze wird neben der Schwierigkeit des Verständnisses einer der Gründe gewesen sein, die die Herausgeber zu den Erweiterungen veranlasst haben. Die Schrift *περὶ εὐδαιμονίας* gehört zu denen, die Plotin im vorletzten Lebensjahr verfasste und dem Porphyrios nach Sicilien schickte. Er war damals bereits kränklich, seine Sehkraft hatte immer mehr abgenommen, und daher können wir unmöglich annehmen, dass er unter solchen Umständen zuerst in der ihm eigenen Art seine Gedanken kurz und bündig entwickelt und dann nachher die einzelnen Punkte in einem ganz anderen Stile mit grosser Weitschweifigkeit ausführlich behandelt habe, wie das in dieser Schrift besonders auffallend hervortritt.

Weil die Schrift die Kenntniss der Lehre Plotins voraussetzt, möge zu ihrem Verständnis kurz folgendes vorausgeschickt werden: Nach Plotins Lehre geht alles Leben von der Seele aus und ist mit ihr untrennbar verbunden. Die Seele schafft und bildet sich den Körper vermittelt ihrer Formkraft (*λόγος*) durch Verbindung mit der Materie, die an sich formlos und qualitätlos ist. Jedes lebende Wesen ist infolge dessen beseelt, also auch die Pflanze. In diese geht aber nur die dem Grade nach niedrigste Seelenkraft ein, die *φύσις*, die Wachstumskraft, mit der Ernährungs- und Zeugungskraft verbunden sind (*δύναμις φυτική, θρεπτική, γεννητική*). Bei den Tieren tritt die nächsthöhere Kraft hinzu, die sinnliche Wahrnehmung (*δύναμις αἰσθητική*), die durch die Sinnesorgane bedingt ist. Nur der Mensch besitzt ausserdem die Vernunft (*λόγος, νοῦς*), die eine unmittelbare Ausstrahlung des Weltgeistes ist und keine nähere Verbindung mit der Materie eingeht, so dass sie imstande ist, sich gänzlich vom Körper frei zu machen. Demgemäss nimmt nun Plotin in der Sinnenwelt, dem *κόσμος αἰσθητός*, drei Grade des Lebens an, nämlich *ζωή φυτική, αἰσθητική* und *λογική*. Auf jeder Stufe des Lebens ist dem Geschöpfe die Möglichkeit gegeben, dieses Leben unter günstigen Bedingungen seiner Eigenart entsprechend naturgemäss von Anfang bis zu Ende durchzuführen, und dies ist

die glückliche Lebensführung (*εὐζωία*), die aber nicht mit der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) zu verwechseln ist; denn diese beruht lediglich auf dem Besitze der Vernunft, des Geistes, und ist deshalb ausser bei den Göttern nur beim Menschen zu finden, insofern dieser durch seinen Geist unmittelbar mit dem Weltgeiste in Berührung treten und auf der höchsten Stufe seiner Vollendung schon auf Erden in der Ekstase die zeitweilige Vereinigung mit der Gottheit erreichen kann. Zu diesem Endziele (*τέλος*) kann aber nur der wahrhaft Weise (*σπουδαῖος*) gelangen, der sich zu diesem Zwecke von allen Einflüssen des Körpers und der ganzen Umwelt vollständig frei gemacht haben muss. Darin also besteht die *εὐδαιμονία*, die zu erringen allen Menschen der Kraft nach (*δυνάμει*) möglich ist, während sie der Tat nach (*ἐνεργείᾳ*) nur der *σπουδαῖος* besitzt. Die *εὐζωία* dagegen erstreckt sich beim Menschen nur auf das *συναμφοτέρον* (*συνάμφω, κοινόν*), d. h. auf die engere Verbindung der niederen Seelenteile mit dem Körper, also auf das *ζῶον*. Wie jener wahrhaft Weise beschaffen sein muss, hat Plotin bereits an anderen Stellen, besonders in seiner 19. Schrift ‚über die Tugenden‘ (Enn. I, 2.) auseinandergesetzt und berührt es hier nur kurz, während die Widerlegung der gegnerischen Ansichten, besonders der Epikureer, einen breiteren Raum einnimmt. Lassen wir nunmehr Plotin selbst sprechen.

Περὶ εὐδαιμονίας (Enn. I, 4 = 41 der chronologischen Reihenfolge).

1. Wenn wir das Wohlleben und das Glücklichein für dasselbe erklären, werden wir dann nicht auch den anderen Tieren einen Anteil an diesem zugestehen? Denn wenn es ihnen möglich ist, ihrer Natur entsprechend ihr Leben hinzubringen, was steht dann der Annahme im Wege, dass auch sie im Wohlleben sich befinden? Und mag man nun das Wohlleben in das Wohlbefinden verlegen oder in die Vollendung der dem Geschöpfe eigenen Aufgabe, in beiden Fällen wird es auch den anderen Lebewesen beschieden sein; denn sie werden die Möglichkeit haben einerseits sich wohl zu fühlen, andererseits die ihnen eigene, natürliche Aufgabe zu erfüllen. So haben z. B. die musikalischen Tiere einerseits alle die Wohlgefühle, welche die anderen besitzen, andererseits aber haben sie dadurch dass sie singen, wie es ihnen von Natur

gegeben ist, ein für sie erwünschtes Leben. Auch dann also, wenn wir die Glückseligkeit als ein gewisses Ziel ansetzen und zwar als das Ziel, welches das äusserste ist des Strebens in der Natur (als das Endziel des natürlichen Strebens), werden wir ihnen einen Anteil an der Glückseligkeit zugestehen, wenn sie an das äusserste Ziel gelangt sind, nach dessen Erreichung die Wachstumskraft in ihnen Halt macht, nachdem sie ihr ganzes Leben hindurch sie begleitet und es ausgefüllt hat von Anfang bis zu Ende. Wenn aber jemand Anstoss daran nimmt, das Wesen der Glückseligkeit auch auf die anderen Tiere zu übertragen — denn so würde er ja genötigt sein, es auch den wertlosesten unter ihnen zuzugestehen; auch den Pflanzen aber wird er es zusprechen müssen, die ja auch leben und ein bis zum Endziele entwickeltes Leben besitzen — wie sollte er da nicht zunächst unvernünftig erscheinen, wenn er behauptet, die anderen Tiere lebten nicht wohl, weil sie ihm nicht viel wert zu sein scheinen? Vielleicht aber würde er nicht genötigt sein, auch den Pflanzen das einzuräumen, was er den sämtlichen Tieren zugesteht, weil bei ihnen kein Gefühl vorhanden ist. Es könnte aber wohl einer oder der andere es auch den Pflanzen zusprechen, wenn anders er ihnen das Leben zugesteht; das Leben wird aber entweder ein Wohlleben oder dessen Gegenteil sein; z. B. besteht auch bei den Pflanzen die Möglichkeit sich wohl zu befinden oder auch nicht, auch wiederum Frucht zu tragen oder auch nicht. Wenn also Lust das Endziel ist und darauf das Wohlleben beruht, dann handelt der unvernünftig, welcher den anderen Lebewesen das Wohlleben abspricht; ebenso, wenn Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) das Endziel wäre; auch wenn behauptet werden sollte, das Wohlleben bestehe darin, der Natur gemäss zu leben.

2. Es scheinen aber diejenigen, welche den Pflanzen wegen ihrer Empfindungslosigkeit das Wohlleben absprechen, es damit auch nicht mehr allen Tieren zugestehen zu wollen. Denn wenn sie behaupten, die Wahrnehmung (das Gefühl) bestehe darin, dass der Zustand nicht verborgen bleibt (also dem Geschöpfe zum Bewusstsein kommt), so muss der Zustand etwas Gutes sein, bevor er zum Bewusstsein kommt, z. B. das naturgemässe Verhalten, auch wenn es nicht zum Bewusstsein kommt, und der Zustand muss Lust erregen, auch wenn das Geschöpf noch nicht erkennt, dass er Lust erregt und dass

er angenehm ist; denn angenehm muss er sein; folglich, wenn dieser Zustand gut ist und bereits vorhanden ist, dann ist das, was ihn hat, im Zustande des Wohlbefindens. Wozu soll man da also noch die Empfindung (*αἴσθησις*) hinzunehmen? Die Gegner müssten denn bei der Entstehung des Zustandes nicht dem Befinden (*κατάστασις*) das Gute zuschreiben, sondern der Erkenntnis und der Empfindung. So aber werden sie behaupten, dass das Gefühl (die Wahrnehmung) selbst das Gute sei und eine Betätigung des mit Empfindung begabten Lebens, also auch für alle Wesen, die irgend etwas wahrnehmen. Wenn sie aber sagen, es gehe aus beiden das Gute hervor, nämlich aus der Empfindung und dem also beschaffenen Zustande, wie wollen sie dann behaupten, da jedes von beiden neutral ist, dass das aus beiden Hervorgehende gut sei? Erklären sie aber den Zustand für gut und das also beschaffene Befinden für das Wohlleben, sobald einer das Gute als bei ihm vorhanden erkannt hat, so muss man sie fragen, ob er nach der Erkenntnis dieses bei ihm vorhandenen Guten (sc. des Lustgefühls) deshalb wohllebt, weil es vorhanden ist, oder ob er erkannt haben muss nicht nur, dass es angenehm ist, sondern auch, dass dieses das Gute ist. Muss er erkannt haben, dass dieses das Gute ist, so ist das nicht mehr ein Werk der sinnlichen Wahrnehmung, sondern einer anderen Kraft, die stärker ist, als dass sie der Wahrnehmung zukommen könnte. Es wird also das Wohlleben nicht denen beschieden sein, die Lust empfinden, sondern dem, der zu erkennen vermag, dass Lust das Gute ist. Ursache aber des Wohllebens wird nicht die Lust sein, sondern das Vermögen, das zu beurteilen vermag, dass die Lust ein Gut ist. Und dann ist das urteilende Vermögen (die Urteilskraft) etwas Besseres, als es einem Zustande zukommen könnte — denn es ist Vernunft oder Geist — die Lust aber ist ein Zustand. Wie sollte denn nun die Vernunft sich selbst aufgeben und annehmen, dass etwas anderes, das in der ihr entgegengesetzten Gattung liegt, besser sei, als sie selbst? Es scheinen aber alle, welche den Pflanzen das Wohlleben absprechen und es auf dem Gefühl von bestimmter Art beruhen lassen (also auf dem Lustgefühl), sich dessen nicht bewusst zu sein, dass sie das Wohlleben als etwas Höheres suchten und das Bessere in ein ausgeprägteres Leben versetzen. Alle aber, welche behaupten, es beruhe auf dem vernunftbegabten Leben, nicht

auf dem Leben schlechthin, auch wenn es mit Wahrnehmungsfähigkeit ausgerüstet sein sollte, die dürften wohl etwas Richtiges aussagen. Weshalb sie aber so verfahren und das Wohlleben nur bei den vernunftbegabten Wesen annehmen, danach muss man sie folgendermassen fragen: ‚Nehmt ihr etwa das Denkvermögen deshalb hinzu, weil die Vernunft geschickter ist (als die übrigen Seelenteile), die naturgemässen ersten Güter aufzuspüren und sie leichter zu beschaffen vermag, oder ist sie auch dann erforderlich, wenn sie nicht imstande sein sollte diese aufzuspüren und zu erlangen? Tut ihr es nur deshalb, weil sie diese besser ausfindig machen kann, dann wird die Glückseligkeit auch den Wesen beschieden sein, welche keine Vernunft haben, wenn sie ohne Vernunft durch die Natur die ersten Naturgüter erlangen, und die Vernunft wird nur ein Hilfsmittel und nicht auf Grund ihrer selbst wünschenswert sein, noch auch andererseits ihre Vollkommenung, als welche wir die Tugend bezeichnen. Wollt ihr aber sagen, sie habe nicht auf Grund der naturgemässen ersten Güter ihren hohen Rang, sondern sei um ihrer selbst willen liebenswert, so müsst ihr angeben, worin denn ihre sonstige Aufgabe besteht, welches ihr Wesen ist, und was sie vollkommen macht.‘ Denn vollkommen muss sie machen nicht die philosophische Betrachtung über diese Fragen, sondern es muss für sie das Vollkommene etwas anderes sein, sie muss eine andere Natur haben und nicht selbst zu jenen ersten natürlichen Gütern gehören, noch zu denen, aus denen die ersten Naturgüter stammen, noch darf sie überhaupt zu dieser Gattung gehören, sondern sie muss etwas Höheres sein, als alle diese zusammen; sonst werden sie meiner Meinung nach nicht anzugeben wissen, wie sie denn zu ihrem hohen Range kommt. Aber diese Männer wollen wir, bis sie eine höhere Natur ausfindig gemacht haben, als die derjenigen Güter, bei denen sie jetzt Halt machen, dort stehen lassen, wo sie verharren wollen, indem sie in Zweifel bleiben, wohin sie das Wohlleben versetzen sollen, sie, denen es möglich ist, hierüber in Zweifel zu sein.

3. Wir aber wollen jetzt von Anfang an sagen, wie wir die Glückseligkeit auffassen. Lassen wir also die Glückseligkeit beruhen auf einem Leben, so haben wir damit erklärt, wenn wir das Leben als etwas Eindeutiges aufgefasst haben, dass zwar alle Lebewesen für die Glückseligkeit empfänglich

sind, dass aber tatsächlich diejenigen glücklich leben, bei denen etwas Einheitliches und Identisches vorhanden ist, zu dessen Aufnahme alle Lebewesen von Natur befähigt sein sollten, und wir haben dann nicht dem vernunftbegabten Wesen diese Fähigkeit zugestanden, dem vernunftlosen aber sie abgesprochen; denn Leben war das Gemeinsame, und dieses sollte fähig sein zur Aufnahme Eines und Desselben zum Zwecke des ‚Glücklich-Seins‘, wenn anders bei einem gewissen Leben die Glückseligkeit vorhanden sein sollte. Daher waren sich meiner Meinung nach auch diejenigen, welche behaupten, die Glückseligkeit entstehe in oder an dem denkfähigen Leben, nicht an dem (allen Wesen) gemeinsamen Leben, dessen nicht bewusst, dass sie als Grundlage der Glückseligkeit nicht das Leben schlechthin annehmen. Sie werden ja doch genötigt sein, die Denkkraft, an der die Glückseligkeit sich bildet, für eine Qualität zu erklären. Das Substrat aber (der Glückseligkeit) ist für sie mit Denkkraft begabtes Leben; denn an diesem in seiner Ganzheit bildet sich die Glückseligkeit; folglich an einer anderen (besonderen) Art des Lebens. Ich meine das aber nicht so, dass dabei die Gattung ‚Leben‘ in ihre verschiedenen Arten eingeteilt wurde, sondern so, wie wir es behaupten, dass das eine etwas Früheres, das andere etwas Späteres sei. Da also das Leben in vielfacher Bedeutung ausgesagt wird, und zwar so, dass es den Unterschied enthält hinsichtlich des ersten, zweiten und der folgenden Grade, und da der Begriff ‚Leben‘ nur homonym (d. h. dem Namen nach gleichbedeutend) angewendet wird — denn anders ist er zu verstehen bei der Pflanze, anders bei dem vernunftlosen Tiere — und da ferner die verschiedenen Grade des Lebens sich unterscheiden durch ihre grössere oder geringere Deutlichkeit und Ausgeprägtheit, so ist dem entsprechend auch das eine Wohlleben ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\upsilon\delta$) vom anderen verschieden. Und wenn der eine Lebensgrad nur ein Schattenbild ($\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$) des anderen ist, dann ist offenbar das eine Glück nur ein Schatten des anderen. Wenn aber die Glückseligkeit dem Wesen beschieden ist, dem ein hochgradiges ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$) Leben innewohnt — d. h. aber ein solches, dem es an nichts ermangelt, was zum Leben gehört — so wird auch einzig und allein bei dem hochgradig Lebenden die Glückseligkeit zu finden sein; denn diesem ist auch das Beste und das vollkommene Leben beschieden, wenn anders unter

den seienden Dingen das wahrhaft Beste im Leben enthalten ist; so wird nämlich auch weder das Gute als etwas von aussen Hinzugebrachtes vorhanden sein, noch wird ein anderes, das Substrat, das von anderer Seite her gekommen ist, ihm die Möglichkeit darbieten, im Guten zu sein. Was sollte denn auch zu dem vollkommenen Leben noch hinzukommen, um das Beste zu sein? Sollte hier jemand das Wesen des Guten (*τἀγαθόν* als höchstes Wesen) anführen, so ist zwar diese Rede uns lieb und wert, aber wir forschen hier nicht nach der Ursache, sondern nach dem, was in dem Geschöpfe vorhanden ist. Dass aber das vollkommene, wahrhafte und wirkliche Leben in jener intelligiblen Natur (Welt) liegt, und dass die anderen Arten des Lebens unvollständig und Abbilder des Lebens sind und auch nicht einmal vollkommene und reine Abbilder, und um nichts mehr Lebensäusserungen sind als deren Gegenteil, das ist schon oft gesagt worden; auch jetzt soll noch einmal kurz gesagt sein, dass solange die sämtlichen Lebewesen von einem Prinzipie herkommen, die anderen (späteren) aber nicht in gleicher Weise leben, notwendig das erste und vollkommenste Leben das Prinzip sein muss.

4. Wenn nun also der Mensch imstande ist, das vollkommene Leben zu besitzen, dann ist auch der Mensch, der dieses Leben besitzt, glücklich. Wenn aber nicht, dann müsste man die Glückseligkeit nur bei den Göttern suchen, wenn bei jenen allein das also beschaffene Leben zu finden ist. Da wir nun behaupten, dass auch beim Menschen diese Glückseligkeit zu finden sei, so müssen wir untersuchen, wie dieses zu verstehen ist. Ich meine es folgendermassen: Dass der Mensch vollkommenes Leben besitzt, da er nicht nur das mit Wahrnehmungsfähigkeit ausgestattete Leben hat, sondern auch Überlegung und wahrhaften Geist, das ist auch aus anderen Gründen klar. Hat er also als ein anderer dieses als etwas anderes? (D. h.: Hat er dieses Leben als etwas von ihm selbst Verschiedenes?) Nun, er ist überhaupt kein Mensch, wenn er nicht auch dieses entweder der Kraft oder der Tat nach besitzt, wenigstens der, von dem wir sagen, er sei glücklich. Werden wir nun aber behaupten, dass als ein Teil von ihm diese vollkommene Art des Lebens in ihm sei? Nun, wir werden sagen, dass die übrigen Menschen dieses als einen gewissen Teil besitzen, da sie es nur der Möglichkeit

nach (*δυνάμει*) haben, dass aber der wahrhaft Glückselige der sei, der auch der Tat nach dieses ist und dazu übergegangen ist, dieses selbst zu sein; alles übrige aber (das zum irdischen Menschen gehört) sei ihm nur (wie ein Gewand) umgelegt, und diese Kleidungsstücke kann man doch wohl nicht als Teile von ihm bezeichnen, da sie ja nicht mit seinem Willen ihm angelegt sind; sie könnten aber hier (*αὐτοῦ*, auf Erden) auch wohl seinem Willen gemäss mit ihm verbunden sein. Was ist denn nun für diesen Menschen das Gute? Nun, er selbst für sich, als das, was er hat. Das jenseitige Gute aber ist die Ursache des in ihm vorhandenen und in anderer Weise gut, da es bei ihm in anderer Weise (d. h. nicht, wie der Leib) vorhanden ist. Einen Beweis dafür, dass es etwas von diesem (dem *ἐπέκεινα*) ist, liefert der Umstand, dass der also beschaffene Mensch nichts anderes mehr sucht. Was sollte er denn auch noch suchen? Von den geringeren Gütern doch wohl keines, mit dem besten aber ist er zusammen. Sich selbst genügend ist also die Lebensführung für den, der in dieser Weise Leben hat. Und wenn er ein wahrhaft Weiser ist, so genügt er sich selbst zum Zwecke der Glückseligkeit und zum Besitze des Guten; denn es gibt kein Gut, das er nicht hat. Was er aber sucht, das sucht er als notwendig und zwar nicht für sich selbst, sondern für irgend einen der zu ihm gehörenden Teile. Er sucht es nämlich für den ihm angehefteten Leib, und wenn auch für einen lebenden Leib, so doch für einen solchen, der sein eigenes Leben führt, nicht das des also beschaffenen Menschen. Auch kennt er dessen Bedürfnisse und gibt ihm, was er ihm hingibt, ohne dabei von seinem eigenen Leben etwas wegzunehmen. Also wird er auch unter ganz entgegengesetzten Schicksalen (vielleicht besser: unter Schicksalen ganz entgegengesetzter Art) an seiner Glückseligkeit keinerlei Abbruch erleiden; denn das derartige Leben bleibt auch so bestehen. Sterben ihm Verwandte und Freunde, so weiss er, was der Tod zu bedeuten hat, und es wissen dies auch die, welche ihn erleiden, wenn sie wahrhaft weise sind. Wenn aber der Tod von Angehörigen und Verwandten ihn auch betrübt, so betrübt er doch nicht ihn selbst (nicht sein eigentliches Selbst), sondern nur das an ihm, was keinen Verstand hat und dessen Kümmernisse wird er nicht an sich herankommen lassen.

5. Was bedeuten da noch Schmerzen, Krankheiten und alles, was den Weisen sonst noch in seiner Tätigkeit behindern könnte! Wenn er aber gar seiner selbst sich nicht mehr bewusst wäre? (D. h.: wenn er nicht mehr bei Verstande sein sollte?) Denn dies könnte eintreten infolge von Giften und gewissen Krankheiten. Wie sollte er denn in allen diesen Lagen das Wohlleben und die Glückseligkeit besitzen können? Armut nämlich und Ruhlosigkeit können wir (als bedeutungslos) beiseite lassen. Indessen könnte auch wohl im Hinblick auf diese und besonders auf die viel berufenen Schicksale des Priamos einer oder der andere Einwendungen erheben; denn — könnte er sagen — wenn der Weise auch diese ertrüge und leicht ertrüge, so wären sie doch für ihn nichts Gewolltes — es muss aber das glückselige Leben ein gewolltes sein —; es sei auch nicht dieser der wahrhaft Weise, die also beschaffene Seele, ohne dass zu seiner Wesenheit mit hinzugerechnet wird die Natur des Körpers. Sie könnten sagen, sie würden unsere Lehre bereitwillig annehmen, solange die Leiden des Körpers auf ihn (den Weisen) selbst bezogen würden und sein Streben und Meiden auf Grund dieses (des Körpers) bei ihm entstünden. Wenn aber die Lust beim glücklichen Leben mitgezählt würde, wie könnte er dann, wenn er infolge von Schicksalen und Schmerzen ein elendes Leben hätte, glücklich sein, wenn auch dieses bei einem noch so weisen Manne eintreten sollte? Eine solche glückselige und sich selbst genügende Verfassung sei für die Götter bestimmt, bei den Menschen aber, die den Zusatz des Schlechteren bekommen hätten, müsse man das Glückselige an dem ganzen gewordenen Geschöpfe suchen, aber nicht an einem Teile, weil, wenn der eine Teil in schlechtem Zustande ist, auch der andere notwendig behindert werden würde, zu seinem Rechte zu kommen, da, was dem anderen zukommt, auch nicht in gutem Zustande ist. Nein! Man muss den Körper und wahrlich auch das Gefühl vom Körper völlig abgetrennt (wörtl. abgebrochen) haben und so sich bemühen das zu besitzen, was zur Glückseligkeit sich selbst genügt.

Der letzte Satz lautet in der Überlieferung: *ἢ ἀπορρήξαντα δεῖ σῶμα ἢ καὶ σώματος ἀσθην οὕτω τὸ αὐταρκές ζηρεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν*. Weil das zweite *ἢ* die Sentenz abschwächen würde, habe ich dafür *καὶ δὴ* eingesetzt.

Mit dieser schroffen Äusserung weist Plotin kurz und bündig alle angeführten Einwände zurück und schliesst damit seine Betrachtung. Wie man sieht, ist das Problem gründlich durchdacht und das Thema mit grossem Scharfsinn und glänzender Dialektik durchgeführt.

In den folgenden 11 Kapiteln werden nun die von Plotin am Schlusse kurz hervorgehobenen Einwände nacheinander mit grosser Wortfülle in einem ganz anderen Stile ausführlich besprochen. Wie die Eingangsworte des 6. Kapitels beweisen, muss ihnen in der Schrift, aus der sie entnommen sind, eine längere, der plotinischen ähnliche Erörterung über die Eudämonie vorausgegangen sein, und zwar war dies eine in dialogischer Form abgefasste Schrift. Dies tritt im 7. Kapitel besonders deutlich zutage, wo die Schicksale des Priamos in höchst unlogischer Reihenfolge aufgezählt werden. Die Herausgeber haben sich allerdings bemüht, durch Änderung der Interpunktion den Dialog zu verwischen; dabei sind aber recht seltsame Sätze herausgekommen. Da ich annehme, dass der dozierende Philosoph Numenios, der Fragesteller dessen aus fr. 29 Th. bekannter Gastfreund (ξένος) ist, will ich, um den Dialog anschaulich zu machen, jenen mit N, diesen mit X bezeichnen.

Im 6. Kap. Z. 21—25 Volkm. sind folgende Worte überliefert: *ἡ δὲ ζήτησις αὐτῆ καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τὸ μὴ ἐν τούτῳ εἶναι· ταῦτα γὰρ οὐκ αὐτῇ (τῇ) φύσει ἀλλὰ παρόντα μόνον φεύγει ὁ λογισμὸς ἀποικονομούμενος ἢ καὶ προσλαμβάνων ζητεῖ.* Diese Sätze ergeben keinen rechten Sinn und scheinen mangelhaft überliefert zu sein; jedenfalls stehen sie an falscher Stelle und können für den Zusammenhang unbedenklich fehlen. Ich werde sie daher unübersetzt lassen.

6. Freilich, wenn die Untersuchung ergeben hätte, die Glückseligkeit beruhe darauf, dass man keine Schmerzen hat, nicht krank ist, kein Missgeschick erleidet und nicht von schweren Schicksalsschlägen betroffen wird, dann wäre es, wenn das Gegenteil von allen diesen der Fall ist, keinem Menschen möglich glücklich zu sein; wenn aber diese Glückseligkeit beruht auf dem Besitze des wahrhaften Gutes, warum soll man dann dieses ausser Betracht lassen, es aufgeben im Hinblick auf dieses den Glücklichen zu beurteilen und die anderen Güter suchen, die bei der Glückseligkeit nicht mitgezählt wurden? Bestünde nämlich das Glück in

einer Anhäufung von Gütern, sei es notwendiger, sei es nicht notwendiger, die aber gleichfalls als Güter bezeichnet werden, dann müsste man danach trachten, dass auch diese vorhanden seien; wenn aber das Endziel nur eines sein darf und nicht viele — denn so würde ja der Mensch nicht ein Ziel, sondern Ziele suchen — so muss man jenes (Gut) allein erfassen, welches das äusserste (höchste) und erhabenste ist, und welches die Seele in sich aufzunehmen verlangt. Ihre Sehnsucht selbst aber ist auf das gerichtet, was besser ist als sie, und wenn dieses in ihr entstanden ist, dann ist ihr Sehnen gestillt und kommt zur Ruhe, und dies ist das wahrhaft gewollte Leben. Der Wunsch aber, dass irgendeines von den notwendigen (sogenannten) Gütern vorhanden sei, dürfte wohl kein Wollen sein, wenn man den Begriff des Wollens in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt und ihn nicht missbräuchlich anwendet, da ja auch wir deren Anwesenheit wünschen. Den Übeln suchen wir ja überhaupt aus dem Wege zu gehen, und es ist das Wesen dieses Meidens keineswegs etwas Gewolltes; es wäre ja viel eher zu wollen, dass wir eines solchen Meidens gar nicht bedürften. Das beweisen auch diese Güter selbst, wenn sie zugegen sind, z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit. Was ist denn an diesen Verlockendes? Gesundheit wenigstens und Schmerzlosigkeit werden bei ihrem Vorhandensein wenig geachtet (*καταρρονεῖται*). Was aber bei seiner Anwesenheit nichts Verlockendes hat, noch auch zur Glückseligkeit etwas beiträgt, bei seiner Abwesenheit aber wegen der Unbehagen erregenden Anwesenheit seines Gegenteils gesucht wird — derartige Zustände muss man vernünftigerweise als notwendige Zustände, aber nicht als Güter bezeichnen. Sie sind also auch beim Endziele nicht mitzuzählen, sondern auch wenn sie nicht vorhanden, ihre Gegensätze aber vorhanden sind, muss man das Endziel unverrückt im Auge behalten (*τηρητέον*).

7. X. Warum will denn also der Glückselige, dass diese (notwendigen Zustände) bei ihm vorhanden sind und stösst deren Gegenteil von sich?

N. Nun, werden wir sagen, nicht weil sie irgendeinen Teil zur Glückseligkeit beitragen, sondern vielmehr zum blossen Dasein, während ihre Gegensätze entweder zum Nichtsein führen, oder (deshalb unerwünscht sind), weil sie durch ihre Gegenwart das Endziel beunruhigen, nicht als ob sie es beseitigten, sondern (sie sind deshalb unerwünscht), weil der,

welcher das Beste besitzt, dieses allein haben will, nicht etwas anderes mit ihm zusammen, das durch seine Gegenwart zwar jenes nicht aufgehoben hat, aber gleichwohl da ist, während auch jenes da ist. Überhaupt, wenn der Glückselige irgend etwas nicht will, dieses aber gleichwohl vorhanden ist, wird dadurch seine Glückseligkeit schon irgendwie beeinträchtigt; sonst würde er ja täglich sich verändern und aus der Glückseligkeit herausfallen, z. B. wenn er ein Kind verlöre oder irgend etwas von seinen Besitztümern. Auch sonst gibt es wohl noch Unzähliges, das, wenn es nicht nach Wunsch ausfällt, ihn in keiner Weise von dem bei ihm gegenwärtigen Endziele ablenkt.

X. Aber die bedeutenden Ereignisse, sagt man, tun dieses, nicht die unbedeutenden.

N. Was wäre denn von allem, was Menschen zustossen kann, so wichtig, dass es nicht verachtet würde von dem, der emporgestiegen ist zu dem, was höher ist, als alles dieses, und der von nichts mehr in der Niederwelt abhängt! Warum soll er (der Weise) denn die glücklichen Umstände, welcher Art sie auch sein mögen, nicht für wichtig halten, z. B. Königswürde, Herrschaft über Städte und Völker, noch auch Besiedelung und Gründung von Städten, selbst wenn diese durch ihn selbst stattfinden sollten, und warum soll er dagegen den Sturz von der Herrscherstellung und die Schleifung seiner eigenen Stadt für etwas Wichtiges halten? Hielte er dies aber gar für ein grosses Übel und überhaupt für ein Übel, so wäre er mit dieser seiner Meinung lächerlich und nicht mehr ein wahrhaft Weiser, wenn er Balken und Steine und — beim Zeus! — den Massentod sterblicher Menschen für wichtig hielte, er, der nach unserer Lehre in betreff des Todes der Ansicht sein muss, er sei das bessere Teil des Zusammenlebens mit dem Leibe!

X. Wenn er aber selbst geopfert würde?

N. Wird er glauben, dass der Tod für ihn ein Unglück sei, weil er am Altare stirbt?

X. Wenn er aber nicht begraben werden sollte?

N. Nun, der Leib wird wohl auf alle Fälle verwesen, mag er über oder unter der Erde liegen.

X. Wenn er aber denken müsste, dass er nicht prunkvoll, sondern namenlos bestattet werden und keines hochragenden Denkmals gewürdigt werden solle?

N. Welch' kleinliche Denkart! (*τῆς μικρολογίας*. Man glaubt das Achselzucken zu sehen, von dem diese Antwort begleitet ist.)

X. Wenn er aber als Kriegsgefangener fortgeschleppt würde?

N. Es steht ihm doch der Weg frei aus dem Leben zu scheiden, wenn er nicht glücklich sein könnte.

X. Wenn aber seine Angehörigen in Gefangenschaft gerieten, z. B. Schwiegertöchter und Töchter fortgeschleppt würden?

N. Wie wäre es denn — werden wir sagen — wenn er stürbe, ohne etwas Derartiges gesehen zu haben? Würde er dann nicht in der Meinung verscheiden, dass solches nicht eintreten könne? Dann wäre er doch töricht! Soll er also nicht der Meinung sein, dass seine Angehörigen möglicherweise von solchen Schicksalen heimgesucht werden können?

X. Wenn er aber nun infolge dieser Meinung glauben muss, dass der Fall auch tatsächlich eintreten wird, wäre er dann nicht unglücklich?

N. Nein, auch bei dieser Meinung wäre er glücklich; folglich auch, wenn der Fall eintritt. Denn er wird beherzigen, dass die Ordnung dieser Welt so beschaffen ist, dass sie Derartiges mit sich bringt, und dass es eintreten muss. Viele werden ja auch als Kriegsgefangene ein besseres Los haben (als früher). Auch steht es ihnen frei, wenn es ihnen zu schwer wird, sich davonzumachen (durch Selbstmord). Sonst, wenn sie bleiben, werden sie entweder aus einem vernünftigen Grunde bleiben, und das ist nichts Schlimmes, oder wenn sie unvernünftigerweise bleiben, während sie es nicht nötig haben, tragen sie selbst die Schuld. Denn er (der Weise) wird doch nicht infolge der Unvernunft der anderen, weil sie seine Verwandten sind, selbst im Unglück sein und von den glücklichen oder unglücklichen Verhältnissen anderer abhängig sein wollen.

Dass es sich hier um die von Plotin im 5. Kapitel erwähnten *Πριαμικαὶ τύχαι* handelt, ist wohl einleuchtend; sie werden eben bei derartigen Erörterungen ein beliebtes Schulbeispiel gewesen sein. Volkman war deshalb schlecht beraten, als er S. 71, Z. 17 seiner Ausgabe für die überlieferten Worte *ἐλκόμενοι νοοὶ* aus zwei ganz jungen Handschriften *ἐλκόμενοι νιοὶ* einsetzte. Es hat den Priamos keiner seiner männlichen Nachkommen überlebt. Auch die dialogische Form der Dar-

stellung wird wohl einleuchten; um aber zu zeigen, was bei dem Bemühen den Dialog zu verwischen herausgekommen ist, will ich einige Sätze noch einmal ganz wörtlich übersetzen: ‚Wenn er aber selbst geopfert wäre, wird er glauben, dass der Tod für ihn ein Übel ist, weil er an Altären gestorben ist? Wenn er aber nicht begraben wäre, wird der Leib wohl auf alle Fälle verwesen usw. Wenn aber, weil er nicht prunkvoll, sondern namenlos begraben ist (*τέθαιται*), keines hohen Denkmals gewürdigt, eine kleinliche Denkart. Wenn er aber als Kriegsgefangener weggeführt würde, es steht dir der Weg frei hinauszugehen.‘ So schreibt doch kein vernünftiger Mensch! In dem letzten Satze sind die Worte *πάρ τοι ἔστιν ὁδός* eine Reminiszenz an den homerischen Vers Iliad. IX 43: *ἔρχεο· πάρ τοι ὁδός, νῆες δέ τοι ἄγχι θαλάσσης*.

Im folgenden Kapitel ist der Text an zwei Stellen nicht in Ordnung. S. 72 Z. 5—8 Volkm. lese ich folgendermassen: *καὶ οὐκ (αὐτὸς) ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ, καὶ (τὸ αὐτοῦ) ἐν τῷ ἔνδον φέγγος (ἔσται) οἶον . . . φῶς κτλ.* Ferner gibt der Satz (Z. 17—21): *καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ — ὅπως μὴ λυποῖμεθα* nach der Überlieferung keinen rechten Sinn; ich werde ihn also einklammern und das hinschreiben, was meiner Meinung nach der Schreiber hat sagen wollen.

8. N. Was seine Schmerzen anbetrifft, so wird er sie, wenn sie arg sind, ertragen, solange er sie ertragen kann, wenn sie ihn aber überwältigen (so dass er stirbt), so wird man ihn begraben. (An den Selbstmord ist hier noch nicht zu denken, wie aus den folgenden Sätzen hervorgeht.) Auch wird nicht er selbst in seinen Schmerzen bemitleidenswert sein, sondern das, was zu ihm gehört (der übrige Mensch, das *συναμφοτέρον*), und der leuchtende Glanz in seinem Innern wird sein, wie ein Licht in einer Laterne, wenn es draussen auch noch so sehr weht und stürmt.

X. Wenn er aber nicht mehr bei Verstande sein sollte, und der Schmerz dermassen überhand nähme, dass er trotz seiner Stärke ihn gleichwohl nicht tötet?

N. Nun, wenn er (so) überhandnimmt, wird er überlegen, was zu tun ist; denn die Willensfreiheit ist in solchen Lagen nicht aufgehoben. Man muss aber wissen, dass alles dieses dem Weisen nicht so erscheint, wie den anderen Menschen, und dass weder alles andere in sein Inneres eindringt, noch auch, was Schmerz und Kummer erregt, auch dann nicht,

wenn das Schmerzerregende bei anderen vorhanden ist; denn das wäre eine Schwäche unserer Seele. [Dies beweist auch der Umstand, dass, wenn wir es für einen Gewinn halten, dass wir verborgen bleiben (d. h. dass unsere Freuden und Leiden anderen verborgen bleiben. Man denke an Epikurs Vorschrift: *λάθε βιώσας*), wir es dann auch für einen Gewinn halten, wenn eintretenden Falles Tod und Leiden anderer uns verborgen bleiben, da wir uns dann nicht mehr um die Angelegenheiten jener zu bekümmern brauchen, sondern nur um unsere eigenen, damit wir nicht betrübt werden.] Dies ist aber tatsächlich eine Schwäche an uns, die man beseitigen muss, aber nicht bestehen lassen darf und dann befürchten muss, dass sie auftrete. Sollte aber jemand einwenden, wir seien von Natur so veranlagt, dass wir Schmerz empfinden bei dem Unglück unserer Angehörigen, so soll er erkennen, dass nicht alle Menschen so veranlagt sind, und dass es die Aufgabe der Tugend ist, hinzuführen zu dem, was entgegen der Meinung der grossen Menge das Bessere und Schönere ist; schöner aber ist es, keine Zugeständnisse zu machen dem, was der gemeinsamen Natur schrecklich erscheint. Denn nicht wie ein gewöhnlicher Mensch, sondern wie ein gewaltiger Athlet muss der Weise in der Verfassung sein, die Schläge des Schicksals abzuwehren, indem er erkennt, dass derartige Schläge zwar für eine gewisse Natur nicht erwünscht sind, für seine eigene Natur aber zu ertragen sind nicht als schreckliche Dinge, sondern als solche, die (nur) für Kinder furchtbar sind.

X. Würde er denn nun solche Schläge wollen?

N. Nun, auch gegenüber den nicht gewollten, wenn sie eintreten, besitzt er die Tugend, die auch in Beziehung auf diese die Seele schwer beweglich und schwer affizierbar macht.

9. X. Wenn er aber seiner selbst nicht bewusst wäre, von Sinnen gebracht (*βαπτισθείς*) entweder durch Krankheiten oder durch Künste der Zauberer?

N. Aber, wenn ihn (die Gegner) als Weisen bestehen lassen wollen, wenn er sich so verhält, und ihn so auffassen wollen, wie einen, der im Schlafe liegt, was hindert dann, dass er glücklich sei? Sie sprechen ihm doch auch weder, wenn er schläft, die Glückseligkeit ab, noch zählen sie diese (im Schlafe verbrachte) Zeit mit um zu behaupten, er sei nicht sein ganzes Leben hindurch glücklich. Wollen sie aber

behaupten, er sei dann nicht weise, dann stellen sie nicht mehr die Untersuchung über den Weisen an. Wir aber setzen den Weisen voraus und wollen wissen, ob er glücklich ist, solange er ein Weiser ist.

X. Aber — sagen sie — mag er ein Weiser sein; wenn er es nicht empfindet und nicht der Tugend gemäss tätig ist, wie kann er da noch glücklich sein?

N. Aber, wenn er nicht fühlt, dass er gesund ist, so ist er nichtsdestoweniger gesund, und wenn er nicht empfindet, dass er schön ist, ist er um nichts weniger schön; wenn er aber nicht empfindet, dass er weise ist, sollte er deshalb weniger weise sein? Es müsste denn jemand behaupten, bei der Weisheit wenigstens müssten die Empfindung und das Selbstbewusstsein vorhanden sein; denn (nur) bei der der Tat nach bestehenden Weisheit sei auch die Glückseligkeit vorhanden. Wenn freilich das Vernünftige sein und die Weisheit etwas von aussen Hinzugebrachtes wären, dann würde diese Behauptung wohl etwas Richtiges aussagen; wenn aber die Verwirklichung der Weisheit auf einer gewissen Wesenheit beruht, vielmehr auf der Wesenheit, und wenn diese Wesenheit nicht verloren gegangen ist in dem Schlummernden noch überhaupt in dem, der sich seiner selbst nicht bewusst sein soll, wenn ferner die Energie selbst der Wesenheit in ihm vorhanden ist und zwar die also beschaffene, schlummerlose Energie, so wird auch dann der Weise tätig sein, soweit er ein solcher ist; es wird aber wohl diese Energie nicht ihm in seinem ganzen Wesen verborgen bleiben, sondern nur einem Teile von ihm. So kommt z. B., wenn die Wachstumskraft (*φυτική ενέργεια*) in uns tätig ist, die Wahrnehmung (*αντίληψις*) dieser Art von Tätigkeit nicht durch das Empfindungsvermögen in den übrigen Menschen, und wenn wir die vegetative Kraft in uns wären, dann würden wir tätig sein; jetzt aber sind wir nicht diese, sondern die Energie des denkenden Seelenteiles; folglich sind wir tätig, wenn jener tätig ist.

10. Es bleibt aber vielleicht (diese Tätigkeit des Geistes) uns deshalb verborgen, weil sie an keinem der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sich bemerkbar macht; denn durch die Sinnlichkeit (*αἴσθησις*) als durch ein Mittelglied muss man an diesen Dingen und in Beziehung auf diese sich betätigen. Warum soll aber der Geist nicht selbst tätig sein und die

Seele sich mit ihm befassen (*ἡ ψυχὴ περὶ αὐτόν* [sc. *ἐνεργῆσαι*]), die doch vor der Sinnlichkeit und überhaupt vor der Wahrnehmung vorhanden ist? Denn das, was der Wahrnehmung vorhergeht, muss das Ergebnis einer Tätigkeit (*ἐνέργημα*) sein, wenn anders Denken und Sein dasselbe sind. (Nach Parmenides fr. 5 Diels.) Auch scheint die Wahrnehmung zu bestehen und zu entstehen, indem der fertige Gedanke (*νόημα*) wieder umbiegt (*ἀνακάμπτοντος*) und das, was entsprechend dem Leben der Seele tätig ist, gleichsam zurückgeworfen (reflektiert) wird, wie im Spiegel an dem Glatten und Glänzenden, solange es in Ruhe ist (ein Bild reflektiert wird). Wie nun bei derartigen Vorgängen, wenn der Spiegel vorhanden ist, das Bild entsteht, wenn er aber nicht vorhanden ist oder sich nicht so verhält (dass er reflektieren kann), doch die Energie dessen vorhanden ist, wovon ein Bild hätte entstehen können, so verhält es sich auch bei der Seele. Wenn das also Beschaffene (das dem Spiegel entsprechende) in uns, worin die Bilder der Denktätigkeit und des Geistes erscheinen (d. h. das Bewusstsein), in Ruhe ist, so werden diese Bilder darin gesehen und gleichsam sinnlich wahrgenommen mit der vorhergehenden Erkenntnis, dass der Geist und die Denkkraft in Tätigkeit sind; ist aber dieses (Bewusstsein) zusammengebrochen (*συγκλασθέντος*) wegen der gestörten Harmonie des Leibes, dann denken Verstand und Geist ohne Bild, und der Gedanke bleibt dann ohne Vorstellung; folglich könnte man sich wohl etwas Derartiges denken, dass der Gedanke mit der Vorstellung entsteht, ohne dass tatsächlich eine Vorstellung vom Denken vorhanden ist (d. h. ohne dass wir eine Vorstellung, ein Bewusstsein davon haben, dass wir denken). Man kann auch bei uns, wenn wir im wachen Zustande sei es geistig, sei es körperlich tätig sind, viele schöne geistige Beschäftigungen und körperliche Handlungen ausfindig machen, die es nicht mit sich bringen, dass wir uns ihrer bewusst sind. Denn der Lesende braucht sich nicht notwendig dessen bewusst zu sein, dass er liest, und der, welcher eine tapfere Tat verrichtet, braucht sich nicht dessen bewusst zu sein, dass er bei dieser seiner Handlung der Tugend der Tapferkeit entsprechend tätig ist, und viele andere Fälle dieser Art. Es scheint demnach, dass die Bewusstseinszustände die Tätigkeiten selbst, in deren Gefolge sie auftreten, verdunkeln, dass diese dagegen dann, wenn sie allein bleiben, rein sind und in

höherem Grade wirken und leben, und dass also in dem also beschaffenen Zustande (der Bewusstlosigkeit!) derer, welche wahrhafte Weise geworden sind, das Leben in höherem Grade vorhanden ist, da es sich nicht an die Sinnlichkeit zerstreut hat, sondern durch eins und dasselbe (den Geist) in sich selbst gesammelt bleibt.

11. Sollten gewisse Leute behaupten, ein solcher Mensch habe eigentlich gar kein Leben, so werden wir sagen, er lebe allerdings, aber ihnen sei die Glückseligkeit eines solchen, sowie auch sein Leben verborgen. Sollten sie es nicht glauben wollen, so werden wir verlangen, dass sie den Lebenden und den Weisen voraussetzen und dann danach suchen, ob er glücklich sei, nicht aber, nachdem sie sein Leben verkleinert haben (nachdem sie ihm das Leben beinahe abgesprochen haben), danach suchen, ob das Wohlleben bei ihm vorhanden sei, noch, nachdem sie den Menschen aufgehoben haben, nach der Glückseligkeit des Menschen forschen, noch, nachdem sie zugestanden haben, dass der Weise auf sein Inneres gerichtet sei, ihn in den von aussen kommenden Tätigkeiten suchen, noch überhaupt das, was für ihn wünschenswert ist, in den Dingen der Aussenwelt suchen. Denn so könnte es ja gar keine wirklich vorhandene Glückseligkeit geben, wenn man behaupten wollte, die Dinge der Aussenwelt seien wünschenswert und der Weise wolle diese. Er könnte ja auch wohl wollen, dass es allen Menschen gut ginge und dass bei keinem irgend ein Übel vorhanden wäre; wenn aber dieser Wunsch nicht in Erfüllung ginge, wäre er gleichwohl glücklich. Sollte jemand sagen, er würde etwas Vernunftwidriges tun, wenn er solches wollte — denn es sei unmöglich, dass die Übel nicht vorhanden seien — so wird er offenbar uns zustimmen, die wir sein Wollen auf das Innere gerichtet sein lassen.

12. Wünschen aber unsere Gegner zu wissen, worin denn die Annehmlichkeit (*τὸ ἡδύ*) bei einem solchen Leben bestehen solle, so werden sie doch nicht verlangen, dass die Lüste der zügellosen Menschen noch auch die körperlichen Lüste vorhanden seien — denn diese können unmöglich vorhanden sein und werden die Glückseligkeit vernichten (*ἀφανισθῶσι*) — aber wahrlich auch nicht die starken Erregungen der Freude — wozu denn? — sondern die Freuden, welche verbunden sind mit der Anwesenheit von Gütern, und die nicht in Erregungen bestehen, folglich auch nicht entstehen; denn die

Güter sind ja bereits vorhanden und er (der Weise) selbst ist für sich vorhanden, und diese Freudigkeit und Heiterkeit bleiben fest bestehen. Heiter aber ist der Weise immer, seine Gemütsverfassung ist eine ruhige, seine Stimmung liebenswert, und diese erschüttert keines von den sogenannten Übeln, wenn anders er ein wahrhaft Weiser ist. Sucht aber jemand noch eine andere Art von Lust beim Leben des Weisen, so forscht er nicht nach dem ernsthaften weisen Leben.

Das folgende Kapitel ist nicht leicht zu verstehen, besonders der Schlusssatz erscheint auf den ersten Blick ganz rätselhaft. Ich werde ihn deshalb zunächst wörtlich übersetzen und nachher die Erklärung versuchen.

13. Auch werden seine (des Weisen) Tätigkeiten (*ἐνέργειαι*) nicht infolge der Schicksale (oder der äusseren Lebensumstände) behindert werden, sondern sie werden mit dem Wechsel der äusseren Umstände sich ändern, alle aber gleichwohl schön sein, und vielleicht um so schöner, je mehr sie in einer Notlage sich äussern (*ὄσω περιστατικά*). Seine auf die wissenschaftlichen Kenntnisse gerichteten Tätigkeiten aber (*αἱ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι*) werden sich vielleicht zum Teil auf Einzelkenntnisse beziehen (*αἱ μὲν καθ' ἕκαστα*, Verbum fehlt!) z. B. auf solche, die er nach Erforschung und Untersuchung hervorzieht; die wichtigste Erkenntnis aber ist ihm immer zur Hand und mit ihm (verbunden) und dieses mehr (als alle anderen?), auch wenn er in dem sogenannten Stiere des Phalaris sein sollte, eine Lage (*ὄ*), die vergebens als angenehm bezeichnet wird, obwohl es zweimal oder auch oft ausgesprochen ist. Denn dort ist das, was diesen Ausspruch getan hat, eben das, was in dem schmerzhaften Zustande sich befindet (*τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον*), hier aber ist das, was Schmerz empfindet ein anderes, jenes aber wieder ein anderes (*τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο*), das, indem es mit sich selbst zusammen ist, solange es mit Notwendigkeit zusammen ist (*ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῆ*), nicht ausgeschlossen sein wird vom Anschauen des gesamten Guten.

Der Ausspruch, dass der Weise im Stiere des Phalaris ausrufen könne: *ὡς ἡδύ!* (quam suave mihi est! Cicero, Tusc. II 7, 17) rührt von Epikur her; welche anderen Philosophen der Schreiber mit den Worten *δὺς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον* im Auge hat, vermag ich nicht anzugeben. Da aber

nach Epikurs Lehre zum Weisen das *συναμφοτέρον*, die Verbindung von Seele und Leib, mit hinzugerechnet und ausserdem die Lust zum Endziele (*τέλος*) hinzugezählt wird, so ist dort, *ἐκεῖ*, d. h. bei seiner Auffassung des Weisen, jener Ausspruch nicht angebracht (*μάτην λέγεται*); denn das *συναμφοτέρον* muss unter allen Umständen die Lage im Stiere des Phalaris als etwas überaus Schmerzhaftes empfinden; hier aber, *ἐνταῦθα* d. h. nach unserer Lehre, ist das, was Schmerz empfindet, etwas von dem eigentlichen Menschen, dem *σπουδαῖος*, völlig Verschiedenes (*τὸ μὲν ἀλοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο*); daher wird der Weise, wenn er mit sich selbst beschäftigt ist (*συνὸν ἑαυτῷ*), solange er notgedrungen mit dem *συναμφοτέρον* zusammen ist (*ἕως ἔξ ἀνάγκης [ἐκείνω* von mir eingeschoben] *συνῆ*), vom Anschauen des höchsten Gutes nicht im Stiche gelassen sein, also selbst im Stiere des Phalaris an seiner Glückseligkeit keinen Abbruch erleiden. Dass die reichlich dunkle Stelle so aufzufassen ist, geht auch aus den Erörterungen des folgenden Kapitels hervor.

14. Dass aber der Mensch, und besonders der Weise, nicht das *συναμφοτέρον* ist, beweisen auch die Trennung vom Leibe und die Verachtung der sogenannten Güter des Körpers (der körperlichen Vorzüge). — [Bei der Trennung vom Leibe ist hier wohl nicht an den Tod zu denken, sondern daran, dass der Weise sich schon im Leben völlig vom Körper losmachen kann und soll. —] Die Behauptung aber, die Glückseligkeit müsse sich auf das gesamte Lebewesen (also auch auf den Körper) erstrecken, ist lächerlich; denn dann würde die Glückseligkeit im Wohlleben bestehen (*εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὐσης*), während sie sich doch bildet an der Seele, da sie eine Folge der Tätigkeit dieser ist, und zwar nicht jeder Seele — denn wahrlich nicht der die Wachstumskraft enthaltenden Seele (*τῆς φυτικῆς*), so dass sie sich auch mit dem Körper befassen müsste; denn es beruht doch diese (von uns behauptete) Glückseligkeit nicht auf der Grösse und Wohlgestalt (oder guten Beschaffenheit) des Leibes —, noch beruht sie anderseits auf der guten Beschaffenheit des Wahrnehmungsvermögens; denn wenn die Sinnesorgane vorzüglich ausgebildet sind, werden sie die Gefahr mit sich bringen (*κινδυνεύουσιν*), durch ihr Gewicht den Menschen zu sich hinüberzuziehen. Ist also ein Gleichgewicht eingetreten nach der anderen Seite, gegenüber den besten Gütern, d. h. halten sich die körperlichen

und geistigen Eigenschaften die Wage, so muss man die leiblichen Vorzüge (*τὰ σώματα*) verringern und verschlechtern, damit es sich zeige, dass dieser Mensch ein anderer ist, als die äusserlichen Dinge (d. h. dass dieser Mensch von allen Äusserlichkeiten völlig unabhängig ist). Es mag aber der Mensch dieser Welt schön, gross und reich sein und über alle Menschen herrschen, eben als ein Bürger dieser Welt — man braucht ihn darum nicht zu beneiden, da er ja betrogen ist. Dem Weisen aber werden diese Güter vielleicht von Anfang an nicht zukommen; sind sie ihm aber zuteil geworden, so wird er sie selbst verringern, wenn anders er für sich sorgt. Und er wird in der Tat die körperlichen Vortrefflichkeiten durch Vernachlässigung verringern und verkommen lassen, Herrscherstellung aber (und Ehrenämter) wird er niederlegen. Wenn er auch die Gesundheit des Leibes sich zu bewahren sucht, so wird er doch nicht gänzlich von Krankheiten verschont sein wollen, noch auch wahrlich ohne Kenntnis von Schmerzen bleiben wollen, sondern, wenn solche nicht eintreten, wird er als Jüngling sie kennen gelernt haben wollen; ist er aber bereits in vorgerücktem Alter, so wird er wünschen, dass weder diese noch Lustempfindungen ihn belästigen, noch überhaupt etwas von den Dingen dieser Welt, mag es willkommen oder unwillkommen sein, damit er nicht auf den Körper sehen (resp. achten) muss. Wird er aber von Schmerzen befallen, so wird er die Kraft, die er sich diesen gegenüber erworben hat, ihnen entgegenstellen, indem er im Zustande der Lust, der Gesundheit und der Mühelosigkeit keinen Zuwachs zu seiner Glückseligkeit bekommt, noch in den diesen entgegengesetzten Zuständen deren Verlust oder Verringerung erleidet. Denn wenn der eine von zwei Gegensätzen zu demselben (dem *ἐνδαιμονεῖν*) nicht hinzugefügt wurde, wie kann dann der andere ihm etwas nehmen.

15. X. Wenn aber zwei Weise da wären und bei dem einen alles, was als naturgemäss bezeichnet wird, vorhanden wäre, bei dem anderen das gerade Gegenteil von diesem, werden wir dann sagen, es sei ihnen die gleiche Glückseligkeit beschieden?

N. Wir werden es behaupten, vorausgesetzt, dass sie gleich weise sind. Mag der eine begabt sein mit körperlicher Schönheit und allem anderen, das keine Beziehung hat zur Weisheit noch überhaupt zur Tugend, zur Schau des Besten

und dazu, das Beste zu sein, was würde das für ihn zu bedeuten haben? Der, welcher dies alles besitzt, wird sich doch auch selbst nicht rühmen, glückseliger zu sein als der, welcher es nicht besitzt; denn der Überfluss an diesen Dingen kann dem Menschen ja nicht einmal dazu verhelfen, ein guter Flötenspieler zu werden! (*οὐδὲ γὰρ πρὸς ἀθλητικὸν τέλος ἢ τούτων πλεονεξία συμβάλλοιτο*). Wir aber betrachten den Glückseligen in Verbindung mit unserer Schwäche (durch das Medium unserer Schwäche), indem wir für furchtbar und schrecklich halten, was der Glückselige nicht dafür halten wird; sonst würde er nicht weise noch glücklich sein, wenn er sich nicht von allen Vorstellungen über diese Dinge losgemacht hat und ganz und gar ein anderer geworden ist, der zu sich selbst das Vertrauen hat, dass ihn niemals ein Übel treffen wird. So wird er nämlich auch allen möglichen Ereignissen gegenüber furchtlos sein, sonst, wenn er um irgend etwas Besorgnis hegt, wird er nicht ein vollkommen tugendhafter, sondern nur ein zur Hälfte tugendhafter Mensch sein. Denn auch wenn ihn einmal ein unvermuteter Schrecken befallen sollte, und zwar ein solcher, der eintritt, bevor die Vernunft ihr Urteil abgegeben hat, während er gerade mit anderen Dingen beschäftigt ist, so wird der Weise herantreten und wird ihn, der sich in ihm geregt hat, wie ein (ungezogenes) Kind, um ihn zu betrüben, zur Ruhe bringen entweder durch Drohung oder durch vernünftigen Zuspruch; aber durch leidenschaftslose Drohung, wie ja ein Kind wohl eingeschüchtert wird, wenn man es nur streng anblickt. Indessen wird der also beschaffene Mensch infolge dieses Verhaltens weder ohne Freunde noch unerkennlich sein; denn wie gegenüber sich selbst verhält er sich auch seiner Umgebung gegenüber. Gibt er also alles, was er besitzt, auch seinen Freunden hin, so wird er infolge seiner Vernunft der beste Freund sein.

Da oben das *ἀθλητικὸν τέλος* mit unverkennbarem Spotte erwähnt wird, so ist wohl anzunehmen, dass der Schreiber dabei eine bestimmte hochstehende Persönlichkeit im Auge gehabt hat. Der Syrer Numenios lebte im 2. nachchristlichen Jahrhundert, und da er wahrscheinlich in Alexandria seine Schriften verfasst hat, so ist es wohl erlaubt, hier an Ptolemaeos Auletes zu denken, denn die Erinnerung an einen königlichen Flötenspieler wird im Volke wohl recht lange lebendig geblieben sein. Wir können dann aus der Äusserung zugleich

entnehmen, dass dieser Ptolemaeos nur ein mittelmässiger Musikant gewesen ist.

16. Wenn aber jemand den wahrhaft Weisen hier (auf Erden) nicht so hoch emporheben und ihn lediglich auf diesem seinem Geiste beruhen lassen will, sondern ihn weiter abwärts sucht, so dass er zufälligen Schicksalen unterworfen ist und fürchten muss, dass diese ihn treffen könnten, so wird er auch nicht den wahrhaft Weisen aufrecht erhalten, wie wir ihn verlangen, sondern er wird einen mittelmässigen Menschen annehmen, der aus Gutem und Bösem gemischt ist, und wird ihm bei dieser Beschaffenheit ein Leben zuschreiben, das aus etwas Gutem und Schlechtem gemischt ist und nicht leicht entstehen kann. Wenn dieses auch einmal entstehen könnte, so würde es doch nicht wert sein, glücklich genannt zu werden, da es nicht das Wichtigste enthält, weder in der Würde der Weisheit, noch in der Reinlichkeit der Tugend. Es ist also nicht möglich in dem Gemeinsamen (*ἐν τῷ κοινῷ*, d. h. in der Verbindung der Seele mit dem Leibe) glücklich zu leben. Denn mit Recht verlangt auch Platon, dass der, welcher weise und glücklich sein will, das Gute von dorthier (aus der Hochwelt) nehmen, dass er auf dieses hinblicken, ihm ähnlich werden und ihm gemäss leben soll. Dieses also muss er allein haben, um zum Ziele zu gelangen, alles andere aber muss er so auffassen, wie wenn er z. B. den Aufenthalt wechselt, ohne aus den Räumlichkeiten einen Zuwachs zum Glücke zu bekommen, sondern nur so, wie er auch in betreff alles anderen, was ihn umgibt, Überlegungen anstellt, z. B. ob er sich so oder so niederlegen soll, wobei er diesem (dem Leibe oder dem *συναμφορέρον*) gibt, was zu seiner Notdurft dient und was er ihm geben kann, während er selbst ein anderer ist und nicht gehindert ist, auch diesen zu entlassen. Auch wird er ihn in der Tat im gegebenen Augenblicke (*ἐν καιρῷ φύσεως*) abschaffen (d. h. er wird sich selbst umbringen!), da er die Freiheit hat, auch hierüber mit sich zu Rate zu gehen. Folglich werden seine Handlungen teils auf die Glückseligkeit hinzielen, teils nicht um des Endzieles willen verrichtet werden und überhaupt nicht seinetwegen, sondern wegen des mit ihm verkoppelten Leibes, für den er sorgen und ihn sich gefallen lassen wird, so lange es möglich ist, gleichwie ein Musiker die Leier gebrauchen wird, so lange es angeht; geht es aber nicht mehr, so wird er eine andere

sich anschaffen oder den Gebrauch der Leier aufgeben und des Spielens auf der Leier sich enthalten, da er eine andere Aufgabe hat ohne Leier, und selbst wenn ihm diese zur Hand liegt, wird er sie übersehen, da er nunmehr ohne ein begleitendes Instrument zu singen versteht. Auch wurde ihm das Instrument von Anfang an nicht umsonst gegeben; er hat ja doch schon oft davon Gebrauch gemacht!

Vergleicht man nun diesen zweiten Teil der Schrift mit dem ersten, so wird man finden, dass vom 6. Kapitel an bis zum Schlusse lediglich einzelne Gedanken, die Plotin im 4. und 5. Kapitel ganz kurz ausgesprochen hat, mit unendlicher Weitschweifigkeit ausgeführt sind. Der Verfasser berauscht sich förmlich an seiner Wortfülle, er gefällt sich darin, seinen Weisen immer wieder in neuer Beleuchtung vorzuführen und trägt dabei so grelle Farben auf, dass schliesslich ein Zerrbild des *σπουδαῖος* herauskommt, von dem man kaum glauben kann, dass es ihm selbst so recht Ernst damit gewesen ist. Um die Verschiedenheit des Stiles zu empfinden, muss man sich freilich mit dem *Asianum genus dicendi* dieser hellenisierten Orientalen vertraut gemacht und die *Enneaden* gründlich gelesen haben, wozu allerdings Geduld und Ausdauer gehören. Erst wenn man die Übersetzungsschwierigkeiten überwunden hat, wird man diese Verschiedenheit beurteilen können, sie dann aber auch beim Lesen sofort herausfühlen; denn hier gilt Goethe's Wort: ‚Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen!‘ Aber auch abgesehen von dem Unterschiede der Darstellungsweise und der Sprache findet sich im zweiten Teile unserer Schrift manches, das weder mit dem Charakter noch der Lehre Plotins vereinbar ist. Dahin gehört zunächst die Beurteilung des Mitleides. Plotin erwähnt dieses am Schlusse des 4. Kapitels kurz mit den Worten: *οἰκτιροὶ δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἀν λυπῶσιν, οὐκ αὐτὸν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐδέξεται*. Er gibt damit zu, dass auch der Weise im praktischen Leben Mitleid mit den Leiden seiner Nächsten empfinden wird und behauptet nur, dass dieses seine Glückseligkeit nicht beeinträchtigen könne, weil diese ja darauf beruhen soll, dass sein Geist sich rein theoretisch mit den höchsten Dingen beschäftigt. Wie Plotin sich seinen Mitmenschen gegenüber verhielt, ersehen wir am besten aus dem 9. Kap. der *Vita*, wo Porphyrios uns erzählt, es hätten viele vornehme Römer und Römerinnen kurz vor

ihrem Tode ihm ihre Kinder samt deren Vermögen übergeben als einem heiligen und göttlichen Wächter. Sein Haus war deshalb voll von Waisen beiderlei Geschlechtes, und er sorgte mit rührender Hingabe für deren Erziehung und die Verwaltung ihres Vermögens. Können wir nun von einem Manne, der sich im Leben also betätigt, annehmen, dass er in einer seiner Schriften das Mitleid für eine bedauerliche Seelenschwäche erklärt habe, die man völlig unterdrücken müsse, wie dies im 8. Kapitel geschieht? Der Verfasser des zweiten Teiles spricht es ja geradezu aus, dass der Weise sich um seine Mitmenschen möglichst wenig kümmern solle, damit er nur ja nicht in seinem Behagen und seiner Beschaulichkeit gestört werde! Ganz unplotinisch ist ferner die wiederholte Empfehlung des Selbstmordes im 7., 8. und 16. Kapitel; denn Plotin verwirft diesen unter allen Umständen, wie dies aus dem kurzen Aphorismus Enn. I, 9 unzweideutig hervorgeht. Es ist ferner durchaus nicht belanglos, dass von Plotin im 4. Kap. als Gründe des *μη παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*, der Bewusstlosigkeit oder der geistigen Umnachtung angegeben werden Gifte und Krankheiten, während der Verfasser des zweiten Teiles dafür angibt Krankheiten und Zauberkünste (*μάγων τέχναι*). Denn erstens ist nicht einzusehen, weshalb Plotin, wenn er diese Frage überhaupt noch näher erörtern wollte, hier andere Gründe angeben sollte, als vorher, und zweitens ist zu bemerken, dass er an künstlichen Zauber überhaupt nicht glaubt, sondern nur an den Zauber, der von Natur den Wesen und Dingen eingepflanzt ist, so dass sie sich gegenseitig anziehen. Um sich davon zu überzeugen, lese man Enn. IV, 4. Kap. 40, 43, 44. Zum Schlusse möchte ich mir noch die Bemerkung erlauben, dass Plotin, so wie ich ihn beurteile, wohl kaum jemals, sei es mündlich oder schriftlich, zur Bekräftigung einer Behauptung ein *ἢ Δία* wird eingeschaltet haben (cf. Kap. 7).

Es liegen also Gründe genug vor, diesen zweiten Teil der Schrift dem Plotin abzusprechen; wer sich trotz alledem nicht dazu entschliessen kann und in dem Glauben verharren will, dass alles, was in den Enneaden steht, von Plotin herühren müsse, dem kann man — um mit Mommsen zu sprechen — nur raten, sich in literarischen Dingen eines schönen Stillschweigens zu befeissigen.