

R. DUFOUR - J. LAURENT - L. LAVAUD, *Plotin: Traités 22-26*. Présentés, traduits et annotés par R. Dufour, J. Laurent et L. Lavaud. Sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2004, 259 pp., ISBN 2-08-071198-9.

L. BRISSON, *Plotin: Traités 27-29*. Présentés, traduits et annotés par L. Brisson. Sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2005, 301 pp., ISBN 2-08-071203-9.

Die Schriften Plotins (ca. 205-270 n. Chr.) stellen den Leser vor besondere Herausforderungen – nicht nur wegen ihres hochkonzentrierten und äußerst voraussetzungsreichen Stils, sondern auch wegen zahlreicher Unsicherheiten in der textlichen Überlieferung. Seit dem Erscheinen der beiden Ausgaben von Paul Henry und Hans-Rudolph Schwyzer (HS<sup>1</sup> und HS<sup>2</sup>)<sup>1</sup>, mit denen erstmals eine verlässliche Grundlage für den Plotintext geschaffen wurde, hat eine intensive Übersetzungs- und Kommentierungstätigkeit in verschiedenen Sprachen eingesetzt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> HS<sup>1</sup>: P. Henry - H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 Bde, Paris-Brüssel-Leiden 1951-1973 („editio maior“); HS<sup>2</sup>: P. Henry - H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 Bde, Oxford 1964-1982 („editio minor“ mit geringfügig – im wesentlichen um das Verzeichnis der älteren Konjekturen – reduzierte kritischem Apparat, aber erweitertem Quellenapparat).

<sup>2</sup> Gesamtübersetzungen: Englisch: *Plotinus*, with an English translation by A.H. Armstrong, 7 Bde, London-Cambridge (Mass.) 1966-1988 (Loeb Classical Library). Deutsch: *Plotins Schriften*. Griechischer Text, deutsche Übertragung von R. Harder, Neubearbeitung von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bde, Hamburg 1956-1971 (= HBT). Spanisch: Plotino, *Enéadas*, tr. J. Igal, 3 Bde, Madrid 1982-1998. Italienisch: Plotino, *Enneadi*, tr. M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, 2 Bde, Turin 1997. Neugriechisch: P. Kalligas, Πλωτίνου Ἐννεάδες. Ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια, bisher 3 Bde (*Enn.* I-III), Athen 1994-2004. Kommentare zu den in den hier rezensierten Bänden übersetzten Schriften: W. Helleman-Elgersma,

Seit 2002 erscheint unter der Leitung von Luc Brisson und Jean-François Pradeau eine neue französische Übersetzung sämtlicher Schriften in ihrer chronologischen Reihenfolge auf der Grundlage von HS<sup>2</sup>. Die beiden hier rezensierten Bände sind der dritte und vierte Band (im folgenden abgekürzt BP III und BP IV) dieser Ausgabe (im folgenden BP) und umfassen die Schriften 22 bis 29 der chronologischen Folge<sup>3</sup>; die beteiligten Übersetzer sind Richard Dufour (VI 4-5 [22-3] und II 5 [25]), Laurent Lavaud (V 6 [24]), Jérôme Laurent (III 6 [26]) und Luc Brisson (IV 3-5 [27-9])<sup>4</sup>. Mit dem Unternehmen soll Ersatz für die aus den 1920-30er Jahren stammende Übersetzung von Émile Bréhier geschaffen werden, die auf einer unzureichenden Textgrundlage beruht und zahlreiche Ungenauigkeiten und Fehler aufweist, aber bisher die einzige französische Gesamtübersetzung war<sup>5</sup>. Jede Schrift wird mit einer „Notice“ eingeleitet, die das in ihr behandelte philosophische Problem skizziert, die von Plotin vorausgesetzten Traditionen benennt und eine Paraphrase des Gedankengangs gibt. Ausführliche Endnoten (bei VI 4-5 [22-3]: 25 kleingedruckte

---

*Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3 [27], 1-8 of Plotinus*, Amsterdam 1980; J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988, 55-70 (zu V 6.5-6); B. Fleet, *Plotinus: Ennead III.6 'On the Impassivity of the Bodiless'*, with a translation and a commentary, Oxford 1995; C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4-5 [22-23]*. Ein Kommentar, Stuttgart-Leipzig 1998; J.-M. Narbonne, *Plotin: Traité 25 [II,5]*. Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris 1998. Ein Gesamtkommentar zu IV 3-5 fehlt bisher.

<sup>3</sup> Bereits erschienen: *Plotin, Traité*s 1-6. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2002; *Plotin, Traité*s 7-21. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2003.

<sup>4</sup> Ich zitiere grundsätzlich nach der *Enneaden*-Ausgabe und füge die Ziffer der chronologischen Reihenfolge nur im Bedarfsfall in eckigen Klammern hinzu. BP verfahren nach der französischen Konvention und zitieren die chronologische Ziffer mit der *Enneaden*-Nummer in Klammern.

<sup>5</sup> É. Bréhier, *Plotin: Ennéades*, texte établi et traduit par É.B., 6 Bde, Paris 1924-1938. Damit soll die Leistung Bréhiers für die Plotinforschung nicht herabgesetzt werden: Seine ‚Notices‘ und sein Buch *La philosophie de Plotin* (Paris 1928, 1961) bleiben lesenswert.

Seiten auf ca. 50 Seiten Text) verzeichnen Parallelen bei Plotin und in der philosophischen Tradition (in erster Linie Platon, Aristoteles und Stoa) und geben interpretierende Hinweise zu Plotins Argumentation sowie (seltener) Anmerkungen zur Textgestalt und Übersetzung. Jeder Band enthält eine knappe Bibliographie, eine Zeittafel (textgleich seit dem ersten Band) und ein Sachregister. Da kein griechischer Lesetext beigegeben ist und griechische Wörter in den Einleitungen und Endnoten transkribiert werden, wenden sich BP offensichtlich auch und gerade an Leser, die die Übersetzung nicht anhand des griechischen Originals kontrollieren können oder wollen. Entsprechend größer ist die Verantwortung des Übersetzers; die Übersetzungen stehen aus diesem Grund im Mittelpunkt meiner folgenden Bemerkungen.

Das allen Übersetzungen in BP III und IV zugrundeliegende Prinzip ist das der Genauigkeit ohne übertriebene Wörtlichkeit. Die Übersetzer vollziehen die Stationen von Plotins Gedankengang in der Regel präzise nach, wie an dem häufigen Gebrauch von Ausdrücken wie „en effet“ (für das begründende γάρ), „en revanche“, „par ailleurs“ (für das bei Plotin wie bei allen griechischen Philosophen oft antithetische Fortschreiten der Argumentation) oder an den zahlreichen kausalen Nebensätzen (als Wiedergabe von Plotins Partizipialkonstruktionen) zu erkennen ist. Das bedeutet einen beträchtlichen Fortschritt gegenüber Bréhier, bei dem Plotins Philosophieren oft einen recht intuitiven Eindruck macht. Beispielsweise liest sich die Partie 1-5 bei Bréhier wie folgt:

„Et les âmes humaines? Elles voient leurs images comme dans le miroir de Dionysos et, d'en haut, elles s'élancent vers elles. Elles ne tranchent pourtant pas leurs liens avec leurs principes, qui sont des intelligences; elles ne descendent pas avec leur intelligence; elles vont jusqu'à la terre; mais leur tête reste fixée au-dessus du ciel.“

Bréhiers Parataxe geht über die Logik des Originals großzügig hinweg. In L. Brissons Übersetzung in BP IV bleibt Plotins

hypotaktische Schreibweise dagegen deutlich erkennbar:

„Et les âmes humaines, qui aperçoivent (ἰδοῦσαι) leur images, comme si c'était dans le miroir de Dionysos, viennent s'installer ici après s'être précipitées (ὄρμηθεῖσαι) de là-haut, sans pourtant être aucunement séparées (οὐκ ἀπομηθεῖσαι) du principe qui est le leur, l'Intellect. Car (γὰρ) elles ne sont pas venues avec l'Intellect: en réalité (ἀλλὰ), elles sont allées jusqu'à la terre, mais leur tête est restée solidement fixée en haut dans le ciel.“

Brisson bezieht den Text außerdem zu Recht auf die unaufhebbare Verbindung der menschlichen Seelen mit dem Geist (νοῦς) qua Prinzip („Intellect“, im Text stets im Singular) statt wie Bréhier auf die innere Kontinuität der Seelen. Zuzugeben ist allerdings auch, daß ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ mit Bréhiers „au-dessus du ciel“ exakter wiedergegeben ist als mit Brissons „en haut dans le ciel“<sup>6</sup>.

Betrachten wir noch einen strenger argumentierenden Text. In V 6.5.10-5 geht es um die Frage, ob das Gute geistig erkennt, und um das Verhältnis zwischen der Selbsterkenntnis des Geistes und seiner Quasi-Erkenntnis des Guten. Bréhier übersetzt:

„Donc le Bien lui-même n'a rien qui puisse être l'objet de sa pensée; il n'y a pas autre chose qui soit son bien. Et, quant à la pensée de soi-même, elle n'existe qu'en un être différent du Bien; cet être pense, parce qu'il est semblable au Bien, parce qu'il a une image du Bien, parce que le Bien est devenu l'objet de son désir, et parce qu'il se représente le Bien.“

L. Lavauds Übersetzung in BP III ist wieder eine enorme Verbesserung:

<sup>6</sup> Neben dem von HS verzeichneten Anklang an *Il.* 4.443 liegt zweifellos auch eine Anspielung auf *Pl. Phdr.* 248a (ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν) vor.

„Il n'est donc en rien (οὐδὲν richtig bezogen auf δεῖ; Bréhiers Bezug auf den Infinitiv würde μηδὲν erfordern) nécessaire que le Bien lui-même intellige<sup>7</sup>: le Bien n'est pas autre que lui-même (αὐτοῦ, nicht, wie Bréhier übersetzt, αὐτοῦ). Ainsi, lorsque (ὅταν) ce qui est autre que le Bien l'intellige (αὐτὸ, nicht αὐτὸ), il l'intellige parce qu'il a pris sa forme (τῷ ἀγαθοειδέξ εἶναι) et en raison de sa ressemblance avec lui, et il l'intellige comme (ὡς) bon et comme devant être désiré par lui, et comme s'il (οἷον) recevait une représentation du Bien.“

Während sich Bréhier vor allem in der schwierigen Passage V 6.5.12-5 auf bloßes Paraphrasieren beschränkt, läßt Lavaud die kausale Verknüpfung der Aussagen erkennen, wodurch Plotins Argumentation überhaupt erst nachvollziehbar (und kritisierbar) wird. Die Interpretation der Pronomina folgt der neueren Forschung<sup>8</sup>, das wichtige, die merkwürdige Aussage über eine „Vorstellung“ des (eigentlich unvorstellbaren) Guten<sup>9</sup> einschänkende οἷον ist nicht ausgelassen, und die Übersetzung des schwierigen ἀγαθοειδέξ mit „a pris (la) forme (du Bien)“ ist m.E. ausgesprochen gelungen.

Ein Problem, dem sich alle Übersetzer philosophischer Texte stellen müssen, ist die Wiedergabe des philosophischen Fachvokabulars. Die Übersetzer in BP III und IV sind hier zwar grundsätzlich auf Einheitlichkeit bedacht, doch wird dieses Prinzip nicht immer durchgehalten. Zwar heißt der Geist (νοῦς) durchweg „intellect“ und das geistig Erkennbare (νοητόν) „intelligible“<sup>10</sup>. Das dazugehörige Verb νοεῖν allerdings übersetzt L. Lavaud konsequent mit „intelliger“ („pour conserver l'unité

<sup>7</sup> Zur Übersetzung der philosophischen Termini vgl. weiter unten.

<sup>8</sup> Vgl. Bussanich, *The One*, 62-3.

<sup>9</sup> Zur Sache vgl. Lavauds Anmerkung 38, BP III, S. 124.

<sup>10</sup> Unkorrekt allerdings wohl die Wiedergabe von IV 3.1.20 νοερόν, womit „geistig erkennend“ im aktiven Sinne gemeint ist (richtig Armstrong: „intellectual“). Die scharfe terminologische Unterscheidung der späteren Neuplatoniker seit Iamblich zwischen νοητόν und νοερόν darf bei Plotin freilich noch nicht vorausgesetzt werden.

du champ lexical“, BP, S. 116 Anm. 1), während die anderen Übersetzer öfters „penser“ (Laurent in III 6.2.38; Brisson in IV 3.3.27) verwenden und damit den Unterschied zum diskursiven Denken verwischen. Die das diskursive Denken bezeichnenden, mit *διάνοια* stammverwandten Wörter werden insgesamt uneinheitlich wiedergegeben: L. Brisson übersetzt *διάνοια* in IV 4.8.31 mit „pensée“, in IV 3.8.8 mit „raison discursive“ und in IV 4.6.9 mit „raisonnement“; *διανοεῖσθαι* heißt in IV 3.29.15-6. „produire des raisonnements“ und „raisonner“; *διανόησις* heißt in IV 3.30.1 „notion“ und in IV 4.6.13 „raisonnement“.

Bei *οὐσία*, einem weiteren traditionell schwierig zu übersetzenden Wort, treiben die Übersetzer das Bestreben nach Einheitlichkeit dagegen gelegentlich zu weit. *οὐσία* steht bei Plotin zunächst – in Anlehnung an Platons *Timaios* (27d-28a) – im Gegensatz zu *γένεσις* und bezeichnet das wahre, unveränderliche „Sein“ des geistig Erkennbaren im Gegensatz zum „Werden“ der Erfahrungswelt. Für diese Bedeutung verwenden BP das Wort „réalité“. Daneben folgt Plotin aber auch dem Sprachgebrauch der aristotelischen *Kategorien* und spricht von *οὐσία* als der für sich selbst bestehenden „Substanz“ im Gegensatz zu den an dieser Substanz unselbständig erscheinenden Akzidentien (vgl. *Cat.* 5.2a12-4); in solchen Fällen steht bei BP grundsätzlich „substance“ (irritierend ist, daß „substance“ in III 6.3.32 auch einmal für *ὑποκείμενον* verwendet wird, wo das „Zugrundeliegende“ im Sinne der *Kategorien* gemeint ist). Drittens ist *οὐσία* das, was ein Seiendes wirklich *ist*, das „Wesen“ dieses Seienden; hierfür stellt das Französische das von Bréhier noch verwendete Wort „essence“ zur Verfügung, das in BP ganz vermieden wird. Dies geschieht offensichtlich im Interesse einer einheitlichen Terminologie, zumal „réalité“ auch gegenüber „substance“ bevorzugt wird, doch ist der Preis dafür des öfteren ein schiefer Sinn – zwar denkt Plotin die drei Bedeutungen von *οὐσία* unter platonischem Vorzeichen zusammen, doch sind die verschiedenen Nuancen (und die in ihnen kristallisierten philosophischen Traditionen) in seinen Texten durchaus noch präsent. Z.B. übersetzt R. Dufour in dem Kapitel VI 4.9 *οὐσία* zuerst (korrekt) mit „substance“ (VI 4.9.15) und kurz darauf mit „réalité“ (VI 4.9.23-4), obgleich eindeutig derselbe Sachverhalt bezeichnet wird (die Verwirrung wird dadurch noch gesteigert, daß in der dazugehörigen Anm. 86,

BP III, S. 82, wieder von „substance“ die Rede ist). In J. Laurents Übersetzung von III 6.2.30-1 (ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν ἣ ἔστιν ἕκαστον ἐπαίον λόγου) steht „réalité“, wo „essence“ gemeint ist: „agir selon sa réalité en suivant la raison“. Plotin spricht davon, daß jeder der drei platonischen Seelenteile seine Bestform (ἀρετή) erreicht, wenn er entsprechend seinem eigentlichen Wesen (οὐσία) aktiv ist, das dadurch definiert ist, daß der betreffende Seelenteil „auf den Logos hört“. Nun kann man eine „essence“ definieren, nicht aber eine „réalité“; dementsprechend unterschlägt Laurent das Relativpronomen im instrumental-kausalen Dativ (ἣ) und gibt den Relativsatz mit der ungenauen Paraphrase „en suivant la raison“ wieder.

Es seien nun einige Punkte zu den einzelnen Übersetzungen angemerkt, die sich hinsichtlich ihrer Qualität deutlich unterscheiden. Die Übersetzung der ursprünglich zusammengehörigen Schrift VI 4-5 [22-3] – einer langen Meditation über das im Platonismus traditionell als schwierig angesehene Problem der Teilhabe<sup>11</sup>, in der Plotin versucht, die Gegenwart des geistig Seienden bei den Körpern und im Raum als eine ungeteilte Omnipräsenz zu erweisen und die diesem Gedanken inhärente, in Platons *Parmenides* (131b) formulierte Paradoxie für das Denken aushaltbar zu machen – stammt von R. Dufour. Im Kapitel VI 5.5 erläutert Plotin die einheitlich-vielheitliche Struktur des geistig Seienden durch den Vergleich mit dem Mittelpunkt und den Radien eines Kreises, warnt aber vor den räumlichen Assoziationen dieses Bildes; um eine richtigere Vorstellung von geistiger Einheit-Vielheit zu gewinnen, soll man sich die Radien wegdenken und nur noch ihre im Mittelpunkt des Kreises vereinigten Endpunkte ins Auge fassen:

πάντα ἄν εἰκότως κατὰ κέντρα λέγοιτο ἐν ἐνὶ ὁμοῦ  
κέντρῳ ἠνωμένα, οἷον ἀφέντα τὰς γραμμὰς τὰ  
πέρατα αὐτῶν τὰ πρὸς τῷ κέντρῳ κείμενα, ὅτε δὴ  
καὶ ἐν ἐστὶ πάντα (VI 5.5.7-10)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Pl. *Ti.* 50c; 51a-b und daran anschließend etwa Alcin. *Did.* 10, p. 166.2-5.

<sup>12</sup> „... kann man mit Wahrscheinlichkeit sagen, daß alle [Elemente der geistigen Vielheit] analog zu Mittelpunkten, die alle auf einmal in

Diese schwierige Passage übersetzt Dufour so:

„on dira avec raison que toutes ces réalités se rapportent à des centres qui convergent tous ensemble vers un seul et même centre, comme si les limites de ces réalités, lorsque ces limites se trouvent tout contre le centre, cessent d'être des lignes et, à ce moment, devenaient bien toutes un seul et même centre.“

Hier ist bereits die Übersetzung von ἐν ... ἠνωμένα mit „converger ... vers“ ungenau, da der Mittelpunkt als Bild für die geistige Einheit-Vielheit nur funktioniert, wenn von echter Vereinigung und nicht bloß von einem „Konvergieren“ die Rede ist. ἀφέντα τὰς γραμμάς kann nicht „cessent d'être des lignes“ heißen (ἀφίημι in der Bedeutung „aufhören, x zu sein“ würde einen Infinitiv erfordern, wie in VI 5.7.15), und das Pronomen αὐτῶν wird unrichtig auf πάντα (7), d.h. auf die intelligiblen Wesenheiten, statt auf τὰς γραμμάς (9) bezogen („les limites *de ces réalités*“). Letzteres wäre grammatisch zwar möglich, doch wird erstens Plotins Bild durch die Hereinnahme des Verglichenen in den Vergleichssatz (οἶον ...) sehr verunklärt, und zweitens ist unverständlich, was mit den „Grenzen“ intelligibler Wesenheiten, die zuerst Linien und nachher Punkte sind, sachlich gemeint sein könnte. Vielleicht denkt Dufour an die altakademische Dimensionenfolge (die Endnoten geben keinen Aufschluß), doch ist das an dieser Stelle sachfremd, da γραμμαί im Kontext des Kreisbildes nur die Radien des Kreises, nicht aber (wie in Dufours Übersetzung offenbar vorausgesetzt) die Grenzlinien einer geometrischen Figur sein können.

Übersetzungsfehler solcher Art sind bei Dufour leider keine Ausnahme. Negationen werden verstellt (VI 4.12.15-6 οὐ γὰρ ἂν ἤκουσε πᾶς κτλ. – „car *personne* n'entendrait etc.“, als stünde οὐδείς), ein *A-fortiori*-Argument wird als Zugeständnis wiedergegeben (VI 4.12.18 εἰ δὲ μηδ' ἐνταῦθα – „Et *même* si“), Vokabel- und Formfehler kommen vor (VI 4.12.33 ἕξι ἀφανοῦς

---

einem einzigen Mittelpunkt vereinigt sind – quasi die beim Mittelpunkt liegenden Endpunkte der Radien nach Fortlassung der Radien, in einem Moment also, wo sie alle nur noch *ein* [Punkt] sind.“

„de l'invisible“: ἀφανής kann nicht synonym mit ἀόρατος im platonischen Sinne sein, gemeint ist „unversehens“; VI 5.5.11 πάλιν „Autre argument“: falsche Parallele mit VI 5.4.13, gemeint ist schlicht „wieder“; VI 5.12.16 πῶς ποτε τοῦτο πείσει „comment arriveras-tu enfin [à voir cette puissance]“: Ableitung der Form πείσει von πίπτειν statt von πάσχειν und daraus folgend die falsche Ergänzung). Die – wegen der plotinischen Breviloquenz unvermeidlichen – Zusätze zum Text treffen oft nicht das Richtige (VI 5.10.47 Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπωθεῖ θάτερον „Une sphère ne repousse certes pas l'autre“ – obgleich die Pronomina im Neutrum stehen und eindeutig nicht von mehreren Kugeln, sondern von den Elementen der mit einer Kugel - σφαῖρα VI 5.10.44 – verglichenen Geisteswelt die Rede ist). In VI 5.7.6-7 (᾽Οντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμὲν ἐκεῖνα) wird εἶναι mit „devenir“ übersetzt (bei einem Text der platonischen Tradition kaum zu rechtfertigen!) und damit eine Antithese von Sein und Werden kreiert, die nicht im Text steht („Et puisque les autres aussi, et pas seulement nous, devenons les intelligibles, nous devenons les intelligibles tous autant que nous sommes“)<sup>13</sup>.

Rätselhaft sind mir zwei Stellen, an denen Dufour von der Textgestalt bei HS<sup>2</sup> abweicht. In VI 4.8.11-2 (HS<sup>2</sup>: αὐτοῦ πάσχοντος μηδὲν μὴτ' οὖν ἄλλο τι μῆτε μεμερισμένου, „ohne daß diesem selbst dabei irgendetwas passiert, weder sonst etwas, noch daß es geteilt wird“)<sup>14</sup> spricht sich Dufour für die Lesart μεμερισμένον der Handschriftengruppen *wz* aus (BP III, S. 7, laut Anm. 70 auf S. 81 als Akkusativ zu verstehen), bietet aber eine Übersetzung, die, soweit ich erkennen kann, den Text von HS<sup>2</sup> mit dem Genetiv voraussetzt: „car l'intelligible n'est affecté en rien, que ce soit par le fait de se transformer ou d'être divisé.“ Allerdings ist auch „se transformer“ bestenfalls eine freie Paraphrase von

<sup>13</sup> Alle Hervorhebungen von mir.

<sup>14</sup> Übersetzung nach meiner Auswahlsgabe, *Plotin: Ausgewählte Schriften*, hg., übersetzt und kommentiert von C. Tornau, Stuttgart 2001. Diese Ausgabe erscheint, nebenbei bemerkt, nicht in den Bibliographien von BP, dafür wird mein Kommentar (*Enneaden VI 4-5 [22-23]*) in BP III, S. 242 irrtümlich als „22-23 (VI,4-5), traduit par C. Tornau“ angeführt.

ἄλλο τι – genau genommen gibt Dufours Übersetzung einen ganz anderen, konjunktural veränderten Text wieder, nämlich μήτ' ἀλλοίωσιν μήτε μερισμόν<sup>15</sup>.

In VI 4.9.37 wird seit Kirchhoff in allen Editionen das überflüssige εἰ athetiert:

Ἐπειτα δέ, {εἰ} καθάπερ τὸ ἕνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἔστιν οὐκέτ' ἂν εἶη κτλ. (VI 4.9.37-9).

Dufour schlägt dagegen eine Umstellung des εἰ vor ἀποτεμνόμενον vor (BP III, S. 8, und Anm. 92 auf S. 83). Danach würde der Konditionalsatz bis εἶη reichen und wäre zu übersetzen: „wenn es abgeschnitten von demjenigen, von dem her es kommt, nicht mehr existieren könnte“ (für die unübliche Negation οὐ im Konditionalsatz gibt es bei Plotin Parallelen, vgl. VI 4.5.4). Dufour übersetzt jedoch anders: „Et ensuite, il en va de la puissance inférieure comme de l'image d'une autre chose, par exemple une lumière plus faible: si elle est coupée de sa source, elle ne peut plus exister.“ Hier wird offenbar <εἰ> ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἔστιν als vollständiger Konditionalsatz und οὐκέτ' ἂν εἶη als die dazugehörige Apodosis aufgefaßt. Abgesehen davon, daß eine ungewöhnliche Konstruktion wie die Ersetzung des Verbum finitum in Konditionalsatz durch ein Partizip nicht durch Konjektur eingeführt werden sollte, gibt Dufours Übersetzung präzise die Fassung von HS<sup>2</sup> mit der Partizipialkonstruktion wieder; seine Änderung ist nach seinem eigenen Textverständnis überflüssig.

L. Lavaud ist der Übersetzer der kurzen Schrift V 6 [24], die dafür argumentiert, daß das überseiende Eine-Gute nicht denkt – ein wiederkehrendes Thema bei Plotin<sup>16</sup>, dessen Behandlung in V 6 aber dadurch besonderes Interesse gewinnt, daß zugleich danach gefragt wird, in welcher Weise der Geist das Gute denkt

<sup>15</sup> Hierauf gibt es in BP III freilich keinen Hinweis, und mir ist diese Konjektur auch sonst nicht bekannt – die Gewaltsamkeit des Eingriffs wäre auch nicht zu begründen.

<sup>16</sup> Vgl. VI 9 [9].6.43-57; VI 7 [38].36-41.

und wie sich dieses Denken des Guten zum Selbstdenken des Geistes verhält. Die übersichtliche Einleitung (sie enthält als einzige in BP III Zwischenüberschriften) und die Anmerkungen orientieren gut über die philosophischen Probleme der Schrift; eine Probe der sorgfältigen und insgesamt verlässlichen Übersetzung wurde oben gegeben. Bedenken habe ich nur an zwei Stellen. Die Passage V 6.3.11-2 (εἰ μή τις αὐτοῦ λέγοι τὸ εἶναι σὺν τοῖς ἄλλοις τὴν ὑπόστασιν ἔχειν) lautet bei Lavaud: „Sinon l'on dira que son être consiste à posséder l'existence avec les autres choses“ (als ob im Griechischen stünde: εἰ δὲ μή, λέγοι τις ἂν κτλ.). Richtig wäre: „Es sei denn, man behauptet, daß sein [= des Einen-Guten] Sein [erst] gemeinsam mit den anderen [Seienden] zur Existenz gelangt.“ Plotin faßt hier den möglichen, recht grundlegenden Einwand ins Auge, daß das Eine überhaupt kein selbständiges, dem Seienden transzendentes Prinzip, sondern lediglich ein quasi durch Addition zustandekommendes Epiphänomen der Vielheit des Seienden ist (vgl. VI 9.2). Die folgenden Zeilen (V 6.3.12-22) ziehen die Konsequenzen aus dieser Position und widerlegen sie. Bei Lavaud wirkt der Satz dagegen nicht wie ein Einwand, sondern wie ein Argument, das die vorausgehende Darlegung stützt und abschließt; dies führt dazu, daß die Argumentation der Zeilen 12-22 keinen gedanklichen Anknüpfungspunkt mehr hat und ihr Sinn sich dementsprechend kaum erschließt.

Die Schlußsätze des 5. Kapitels (V 6.5.17-9: πρὸς γὰρ τὸ ἀγαθὸν βλέπων αὐτὸν νοεῖ. ἐνεργοῦντα γὰρ αὐτὸν εἶναι νοεῖ· ἢ δ' ἐνέργεια ἀπάντων πρὸς τὸ ἀγαθόν) übersetzt Lavaud folgendermaßen: „Car en regardant vers le Bien, il s'intellige lui-même: en agissant, il s'intellige lui-même, puisque l'acte de toutes choses est dirigé vers le Bien.“ Gerade weil das Argument wegen seiner knappen Formulierung besonders schwierig ist, scheinen mir die Parallelisierung des Nominativs βλέπων mit dem Akkusativ ἐνεργοῦντα, die Vernachlässigung des begründenden γὰρ (18) und die kausale Auffassung des δὲ-Satzes bedenklich. Eine exakte Übersetzung müßte lauten: „Denn [der Geist] erkennt er sich selbst, indem er auf das Gute blickt. Denn er erkennt sich selbst auch wieder als einen, der aktiv ist; und die Aktivität aller Wesen richtet sich auf das Gute.“ Plotin will jedenfalls begründen, daß die Ausrichtung des Geistes auf das Gute und sein Selbstdenken immer (15 αἰεὶ) miteinander einhergehen und daß

mit dem Selbstdenken die Ausrichtung auf das Gute unmittelbar gegeben ist (16-7). Hierfür zieht er den aristotelischen Gedanken heran, daß jeder Akt der Wahrnehmung von einem Bewußtsein dieses Aktes begleitet ist (*de an.* 3.2.425b12-7). Jeder Akt hat aber das Gute als Ziel und Orientierung, und daher kommt das Bewußtsein der eigenen Aktivität der bewußten Ausrichtung auf das Gute gleich.

Die kurze, aber verzwickte, oft notizenartig wirkende Schrift II 5 [25] „Über Potenz und Akt“ ist wieder von R. Dufour übersetzt worden. Plotin entwirft darin eine neuplatonische Haltung zu den aristotelischen Grundbegriffen δύναμις und ἐνέργεια und denkt über ihre Verwendbarkeit beim Sprechen über die intelligible Welt und über die neuplatonisch begriffene Materie nach. Dufour hat seiner Übersetzung offenbar – legitimerweise – die Übertragung von zugrundegelegt (wörtliche Übereinstimmungen in II 5.2.1-8; II 5.5.6-16 u.ö.). Seine Änderungen gegenüber Narbonne sind allerdings oft keine Verbesserungen und haben bisweilen sinnentstellende Fehler zur Folge. Z.B. lautet die Partie II 5.1.17-20 (Δεῖ τοίνυν τὸ δυνάμει τι ὄν ἄλλο ἤδη τῶ τι καὶ ἄλλο μετ' αὐτὸ δύνασθαι, ἦτοι μένον μετὰ τοῦ ἐκεῖνο ποιεῖν ἢ παρέχον αὐτὸ ἐκεῖνον ὃ δύναται φθαρὲν αὐτό, δυνάμει λέγεσθαι) in Narbonnes Übersetzung:

„Il faut donc dire que ce qui est *en puissance* tout en étant déjà *en acte* quelque autre chose<sup>17</sup>, est *en puissance* par le fait de pouvoir être aussi quelque autre chose après lui-même, soit qu'il demeure avec cela qu'il a produit, soit que, périssant lui-même, il se donne à cela qu'il est capable de produire.“

Dufour schreibt:

„Il faut donc dire que ce qui est « en puissance » tout en étant déjà quelque chose d'autre, est « en puissance » par le fait qu'il peut devenir quelque chose d'autre

<sup>17</sup> „En acte“ ist eine interpretierende Übersetzung, vgl. 42 Anm. 12.

après ce qu'il était, soit en demeurant auprès de ce qu'il a produit, soit en se donnant lui-même, lorsqu'il se corrompt, à ce qui peut être dit en puissance.“

Hier ist trotz der richtigen Vorgabe bei Narbonne der absolute Gebrauch von δύναται (19: „die Potenz zu etwas haben“) mißverstanden und infolgedessen δυνάμει λέγεσθαι (20) zweimal übersetzt worden: einmal richtig als in weiter Sperrung stehender Infinitiv zu δεῖ (17) und noch einmal falsch als Infinitiv zu δύναται (19). Auch inhaltlich ergibt das keinen Sinn: Dufour läßt Plotin sagen, daß das Potentielle bei der Verwirklichung seiner Potenz in Potentielles übergeht.

Textkritisch interessant ist die Passage II 5.1.8-10:

καὶ εἴ ἔστι τὸ δυνάμει, τὸ δυνάμει μόνον αἰεί, κὰν αἰεὶ ἦ, οὐδέποτε ἂν ἔλθοι εἰς ἐνέργειαν † οὐ τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι (wiedergegeben nach HS<sup>2</sup>).

Das Argument ist weitgehend klar: Es kann in der Geisteswelt nichts Potentielles geben, weil es wegen der Ewigkeit des geistigen Seins dort kein zeitliches Werden gibt und das Potentielle nie in Aktualität übergehen könnte, also immer unvollkommen bleiben müßte. Problematisch sind die von HS<sup>2</sup> als *locus desperatus* gekennzeichneten letzten vier Wörter. J. Igal hat nachgewiesen, daß es sich um eine Reminiszenz an Arist. *Cat.* 10.13a30f. handelt, wo Aristoteles von dem Übergang von Gegensätzen ineinander spricht und bemerkt, daß etwa ein schlechter Mensch in allmählicher Entwicklung zu seinem genauen Gegenteil, also einem vollendet guten Menschen, werden kann, ἐάνπερ μὴ χρόνῳ ἐξείργηται – „wenn er nicht durch Zeitmangel daran gehindert wird“<sup>18</sup>. Die Emendationsstrategien an der Plotinstelle sind meist auf eine Eliminierung der Negation hinausgelaufen; Dufour folgt Narbonne und streicht οὐ<sup>19</sup>. Seine Übersetzung „parce qu'il est

<sup>18</sup> J. Igal, „Observaciones al texto de Plotino“, *Emerita* 41, 1973, 75-98, dort 87-8.

<sup>19</sup> Igal (ebd.) schlägt οὕτω τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι vor, was paläographisch einleuchtet, aber ein schwer zu interpretierendes οὕτω erzeugt.

exclu du temps“ kann allerdings nicht richtig sein, weil dann statt des Dativs der separative Genetiv stehen müsste (vgl. LSJ s.v. ἐξέργω). Narbonne übersetzt in Anlehnung an Igal: „du fait qu’il en est exclu par l’absence du temps“. Indessen kann, wie mir scheint, der Dativ χρόνῳ nicht „par l’absence du temps“ heißen. Auch bei Aristoteles bedeutet er eigentlich nicht „aus Zeitmangel“, sondern „wegen der [begrenzten ihm zur Verfügung stehenden] Zeit“ – die Tatsache, daß die Entwicklung von Böse zu Gut möglicherweise nicht zu Ende kommt, ist der zeitlichen und daher begrenzten Struktur des Geschehens geschuldet und nicht, wie bei Plotin, der Abwesenheit von Zeit überhaupt. Ich vermute also, daß der überlieferte Plotintext heil ist, und schlage als Übersetzung vor: „und wenn es das Potentielle [in der Geisteswelt] gibt, dann besteht das, was nur potentiell ist, ewig, und wenn es ewig besteht, dann kann es niemals in die Aktualität übergehen – [und zwar] nicht [nur], weil es durch Zeitmangel daran gehindert wird.“ Plotin macht auf eine Differenz zwischen der Welt des Seins und der des Werdens aufmerksam: Auch in der letzteren kommt es vor, daß ein Potentielles nicht in Aktualität übergeht und in diesem Sinne immer potentiell bleibt. Die Ursache dafür ist jedoch eine kontingente Tatsache, nämlich die Begrenztheit der für den Veränderungsprozeß zur Verfügung stehenden Zeit<sup>20</sup>. In der Seinswelt existieren dagegen keine kontingenten Ursachen; wenn hier etwas ewig potentiell bliebe, müsste es wesensmäßig potentiell sein, was absurd ist.

J. Laurent hat die Schrift III 6 [26] „über die Nichtbetroffenheit des Unkörperlichen von Affekten“ übersetzt, in der Plotin der Seele wie der Materie Körperlichkeit und damit Affizierbarkeit abspricht; die Argumentation knüpft an vorhergehende Überlegungen zur Materie (II 4 [12]; II 5 [25]) an und nimmt manche Gesichtspunkte der großen Schrift über die Seele (IV 3-5 [27-9]) vorweg. Laurents Übersetzung wirkt beim ersten Lesen

<sup>20</sup> Man kann an einen Menschen denken, der als solcher δυνάμει γραμματικός ist (Arist. *de an.* 417a22-4), aber stirbt, bevor er diese Möglichkeit verwirklicht hat.

sehr flüssig, doch genaueres Hinsehen zeigt, daß dies um den Preis einiger Nachlässigkeit erkauft ist. Laurent folgt dem Prinzip der stilistischen und lexikalischen Variation, was spätestens dann verwirrend wird, wenn philosophische Fachtermini betroffen sind (so heißt τὸ παθητικόν in III 6.1.14 „la faculté de l'âme ... passive“ und ein paar Zeilen weiter in III 6.1.19 „[la faculté] qui est sujette aux affections“; in III 6.6.11-2 ὃ πάντῃ ἐστὶν ὄν· τοῦτο δέ, ᾧ μὴδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι übersetzt Laurent „c'est cela qui est l'être total, cela à quoi ne manque rien quant à *l'existence*“, obgleich „quant à l'être“ ebensogut möglich und wohl auch treffender wäre). Häufig sind Laurents Übersetzungen eher freie Paraphrasen. Ein typisches Beispiel ist III 6.6.65-9:

Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι  
τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρία  
καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν  
τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας, οἱ παραπλήσιον τοῖς  
ὄνειρώττουσι ποιοῦσι ταῦτα ἐνεργεῖν νομίζουσιν, ἃ  
ὄρωσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα.

Laurents Wiedergabe lautet:

„Nous avons dit tout cela contre ceux qui font résider l'être dans les corps et qui, semblables à des rêveurs, croient, en s'appuyant sur le témoignage des chocs et sur les représentations issues de la sensation, que sont évidentes ces choses qu'il voient être, alors qu'il ne s'y trouve que des rêves.“

Die meisten Elemente des griechischen Textes bleiben zwar erhalten, doch ist ihre Reihenfolge beliebig verändert ohne Rücksicht auf ihre syntaktische und logische Verknüpfung. Das Partizip νομίζουσιν ist verstellt und mit „croient“ wiedergegeben (also als finites Verb aufgefaßt?). Der mit οἱ eingeleitete Relativsatz findet keine Berücksichtigung, und wichtige Teile des griechischen Textes fehlen ganz, wie πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας (67) und das Verb ἐνεργεῖν (68). Dafür hat Laurents Adjektiv „évidentes“ keine Grundlage im Text – es sei denn, daß eine Konjektur ἐναργῆ übersetzt wird, die aus der von Bréhier, HBT und einigen älteren Editoren in den Text genommenen

Variante ἐνεργῆ (*wRJ*) gewonnen wäre<sup>21</sup> (die Endnoten und die Bemerkungen zum Text, BP III, S. 9, verzeichnen allerdings keine Abweichung von HS<sup>2</sup>). Ein solches bis zur Beliebigkeit freies Übersetzen bringt keinen Fortschritt gegenüber Bréhier<sup>22</sup>. Auch Übersetzungsfehler recht elementarer Art kommen vor, vgl. III 6.2.37 ἀπαθῶς „est affectée“; III 6.2.41 ἀποκεῖσθαι und ἐναποκειμένων jeweils „dispositions“ (eine Verwechslung mit dem von Bréhier verwendeten „déposer“?); III 6.4.29 οὐκέτι ἐνεργοῦντος „elle n’aurait plus l’énergie“ (!).

Ich füge noch eine Bemerkung zu der schwierig zu interpretierenden Stelle III 6.3.11-5 an. Der griechische Text lautet:

Ἄλλ’ ἢ μὲν αἰσχύνη ἐν ψυχῇ δόξης αἰσχροῦ  
γενομένης· τὸ δὲ σῶμα ἐκείνης τοῦτο οἷον σχούσης,  
ἵνα μὴ τοῖς ὀνόμασι πλανώμεθα, ὑπὸ τῆ ψυχῇ ὄν και  
οὐ ταῦτὸν ἀψύχῳ ἐτράπη κατὰ τὸ αἶμα εὐκίνητον  
ὄν.

Plotin argumentiert hier, daß ein Affekt wie die Scham zwar in der Seele ihren Anfang nimmt, dort aber ein reines Urteil (δόξα) ist, während der πάθος-Aspekt erst in dem der Seele unterstehenden und von ihr beeinflussten lebenden Körper eintritt; selbst wenn der Mensch Scham empfindet, bleibt die Seele also unaffiziert. Das Problem ist der Bezug der Pronomina τοῦτο und ἐκείνης; schwer zu bestimmen ist auch, worauf sich die terminologische Kautel in 13 (ἵνα μὴ τοῖς ὀνόμασι πλανώμεθα) genau bezieht. Die meisten Übersetzer beziehen τοῦτο auf den Körper und ἐκείνης auf die Seele; die Kautel gehört dann zu dem Partizip σχούσης und macht darauf aufmerksam, daß Plotins die Seele den Körper „hält“ oder „in sich hat“ und nicht umgekehrt (vgl. IV 3.22.8-9 nach Pl. *Ti.* 36d-e)<sup>23</sup>. Anders Laurent (ich zitiere nur 12-4):

<sup>21</sup> Bréhier druckt ἐνεργῆ, übersetzt aber ἐναργῆ: „qui prennent pour évident tout ce qu’ils voient en songe“. Auf diesen Fehler macht schon Fleet, *Ennead III.6*, 163 aufmerksam.

<sup>22</sup> Weitere vergleichbare Fälle noch in III 6.6.17-8; III 6.6.33-8 u.ö.

<sup>23</sup> Vgl. HBT: „Nein, die Scham ist in der Seele, wenn in ihr die Vorstellung von etwas Häßlichem auftaucht; der Leib aber, den die Seele

„Et comme le corps est quelque chose qui est comme possédé par l'âme, ou, pour ne pas nous laisser égarer par les mots, comme il est sous la dépendance de l'âme, et qu'il n'est pas lui-même inanimé, il est modifié.“

Das kann nicht richtig sein, weil Laurent, um ὑπὸ τῆ ψυχῆ ὄν als Korrektur zu σχοῦσης verstehen und die Kautel darauf beziehen zu können, ein „ou“ interpolieren muß, das keine Entsprechung im Text hat<sup>24</sup>. Er weist damit jedoch indirekt auf die Tatsache hin, daß der Text nach dem traditionellen Verständnis ziemlich redundant ist – daß der Körper unter dem Einfluß der Seele steht, wird gleich dreimal ausgesprochen, nämlich 1) mit ἐκείνης τοῦτο οἷον σχοῦσης, 2) mit ὑπὸ τῆ ψυχῆ ὄν und 3) mit οὐ ταῦτὸν ἀψύχῳ. Es ist daher vielleicht befriedigender, τοῦτο nicht auf τὸ σῶμα, sondern auf δόξης αἰσχροῦ zu beziehen (bzw. nur auf αἰσχροῦ, mit dem es jedenfalls kongruiert) und zu übersetzen:

„Scham tritt auf, nachdem in der Seele<sup>25</sup> die Vorstellung von etwas Häßlichem entstanden ist; und nachdem jene [= die Seele] dieses [= das Häßliche bzw. die Vorstellung davon] gleichsam in sich aufgenommen hat (um uns von der Formulierung nicht irreführen zu lassen), erfährt der Leib, der ja der Seele unterworfen und nicht dasselbe wie ein lebloser Körper ist, eine Veränderung usw.“

gleichsam zu Besitz bekommen hat (denn wir wollen im Ausdruck nicht irre gehen) und welcher daher des Winkes der Seele gewärtig ist und keineswegs mit einem unbeseelten Körper gleichzusetzen, er erfährt die Wandlung im Blute, das ja leichtbeweglich ist.“ Entsprechend Armstrong, Kalligas. Dagegen bezieht Fleet ἐκείνης auf δόξα („but the thought possesses, so to speak, the body“); es ist aber nicht recht verständlich, was damit gemeint sein könnte, weil δόξα ein rein seelisches Phänomen ist. Die Stellen, die Fleet, *Ennead III. 6*, 1995, 110-1 anführt, sprechen nur vom In-Sein einer Meinung in der Seele, nicht von ihrer Wirkung auf den Körper.

<sup>24</sup> Das tut auch schon Bréhier: „comme l'âme contient le corps, ou, pour ne pas nous laisser égarer par les mots, comme le corps est voisin de l'âme“.

<sup>25</sup> Bei diesem Verständnis muß 11f. ἐν ψυχῆ zu γενομένης gezogen werden (Fleet, Laurent) statt zum übergeordneten Satz (Armstrong,

Für die Parallelisierung der beiden genetivi absoluti spricht u.a. das identische Tempus der Partizipien. Die Kautel des ἴνα-Satzes verstehe ich als eine nähere Ausführung des οἶον<sup>26</sup>; dies ergibt guten Sinn, weil Plotin im Kontext wiederholt bestreitet, daß die Seele, wenn sie eine Vorstellung oder ein Urteil bildet, etwas von außen Kommendes in sich aufnimmt (ἔχει) und so affiziert wird (III 6.1.7; 1.36; 2.39-44; vgl. III 6.2.10-1). Ginge es dagegen um das Verhältnis der Seele zum Körper, so wäre schon das οἶον selbst fehl am Platz, weil die Aussage, daß die Seele den Körper „in sich hat“, für Plotin im buchstäblichen Sinne gilt (IV 3.22.8-9).

L. Brisson selbst ist der Übersetzer der langen, von Porphyrios in drei Bücher zerteilten Schrift „Probleme der Seele“ (IV 3-5 [27-9]; BP IV). Diese Schrift behandelt in umfassender Weise psychologische Fragen, die schon in früheren Schriften angeklungen waren, jetzt aber vertieft und mit einer neuen Intensität und Detailliertheit durchdacht werden. Plotin zeigt hier, daß er nicht nur Metaphysiker, sondern auch Naturphilosoph ist und die Phänomene der Erfahrungswelt – insbesondere, sofern sie mit dem Menschen und seinem Dasein als körperlich-geistiges Lebewesen zusammenhängen – unter platonischem Vorzeichen sinnvoll zu deuten vermag. Die in IV 3-5 diskutierten Themen reichen von der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit bei der Seele über das Verhältnis von Körper und Seele im psychophysischen Verbund bis hin zu – z.T. von der Tradition vorgegebenen – psychologischen Einzelfragen wie der Funktionsweise des Gedächtnisses oder der Physiologie des Sehens. Brissons ausführliche Einleitung (S. 13-59), die sich nicht auf eine Paraphrase von IV 3-5 beschränkt, sondern auch andere Schriften heranzieht, kommt einer Gesamtdarstellung der Seelenlehre Plotins gleich.

Die zumeist fehlerfreie Übersetzung bietet eine im Rahmen des Möglichen genaue Abbildung der Denkbewegung Plotins (vgl. die oben zitierte Wiedergabe von IV 3.12.1-5). Im Interesse

---

HBT, Kalligas), weil die genetivi absoluti parallel sind und die Prädikate σχούσης und ἐν ... γενομένης. daher äquivalent sein müssen.

<sup>26</sup> So auch Kalligas.

der Lesbarkeit nimmt Brisson recht großzügig Ergänzungen gegenüber dem griechischen Original vor, die das in Plotins brachylogischer Ausdrucksweise nur implizit Angedeutete explizit machen; beispielsweise lautet ein hochelliptischer und insofern typisch plotinischer Satz aus IV 3.6.24-5 (Μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων, αἱ δὲ αὐταὶ προσῆλθον) in der Übertragung Brissons (Zusätze des Übersetzers in eckigen Klammern):

„C'est donc en restant auprès d'elle-même que [cette âme] produit alors que [les choses qu'elle a produites] s'en approchent. [C'est l'inverse pour] les autres âmes qui, pour leur part, s'avancent [vers ce qu'elles produisent].“

Alle diese Zusätze sind inhaltlich gerechtfertigt. Von Plotins extrem verknapptem und bisweilen ängstlichem Stil bleibt dabei freilich nichts übrig, verschiedentlich entsteht sogar der Eindruck einer gewissen Redseligkeit. An manchen Stellen bewegt sich Brissons Übersetzung, die überall interpretierenden Charakter hat, an der Grenze zu einem Kommentar. Dabei kommen auch Überinterpretationen vor; z.B. ist οὐδὲν ἦττον in IV 3.2.51 und 54 mit „sans être en rien amoindrie (bzw. diminuée)“ entschieden überlastet, ebenso IV 3.9.26 ἐπεὶπερ ὑπέστη, das Brisson mit „qui dès lors se trouvait là comme substrat“ wiedergibt: Zwar ist von der Materie die Rede, doch der kurze Nebensatz heißt einfach: „da sie nun einmal existierte“.

Bisweilen wirken sich bestimmte Akzentsetzungen, die Brisson bei seinem Referat der plotinischen Seelenlehre in der Einleitung vorgenommen hat, auf seine Übersetzung aus. So legt er einiges Gewicht darauf, daß alle lebenden Einzelkörper vor dem Hinzutreten der sinnlichen und rationalen Seele von der Weltseele für die Aufnahme derselben vorbereitet, d.h. mit einer vegetativen Seele (ψυχὴ φυτική) oder „Natur“ (φύσις) als der untersten und grundlegendsten Seelenform versehen werden. Brisson setzt diese mit der „Seelenspur“ (ἴχνος IV 4.18.30; 20.15-6, vgl. VI 4.15.15; auch σκιά IV 4.18.7) gleich, die laut Plotin gemeinsam mit dem Körper das σῶμα τοιόνδε bildet, den leiblichen Teil des Lebewesens und das Substrat für dessen seelische Komponente

(BP IV, S. 36, S. 38 und häufige Hinweise in den Anmerkungen) – eine Gleichsetzung, die in meinen Augen sachlich problematisch und mit dem Wortlaut von IV 4.18.1-10 und IV 4.20.15-6 kaum vereinbar ist<sup>27</sup>. In IV 3.7.29-31 führt Brissons Sicht auf die Dinge zu einer fragwürdigen Übersetzung des Textes:

Τὸ δ' ὅτι εἶσω γεννώμεθα ἐν αὐτῷ, καὶ ἐπὶ τῶν  
μητρῶν φαμὲν ἑτέραν εἶναι οὐ τὴν τῆς μητρὸς τὴν  
ἐπεισιοῦσαν.

„Le fait est que nous sommes engendrés à l'intérieur  
du monde, et nous disons que, dans le cas de l'embryon  
qui se trouve dans la mère, l'âme qui s'introduit de  
l'extérieur de l'enfant qui naît n'est pas celle de la  
mère, mais une autre.“

Brisson versteht diese Stelle als Hinweis auf die Beseelung des Embryos durch die Weltseele (vgl. seine Anm. 159 auf S. 223 mit einem Hinweis auf die auch sonst öfters zitierte embryologische Schrift *Ad Gaurum* des Porphyrios). Nicht berücksichtigt ist dabei, daß der erste Teil des Satzes (τὸ δὲ - ἐν αὐτῷ) erstens kein vollständiger Satz, sondern ein adverbialer Akkusativ ist („as for the fact“, Armstrong), und daß es sich zweitens um einen polemischen Rückverweis auf das in IV 3.1.29-30 referierte Argument der Gegenseite handelt, daß die Einzelseelen darum als Teil der Weltseele zu betrachten seien, weil die einzelnen Lebewesen innerhalb der Welt entstünden und ihre Seelen folglich von dem sie umgebenden Gesamt-Lebewesen, der Welt,

<sup>27</sup> Vgl. bes. IV 4.18.4-5 Ἡ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ καὶ ψυχὴ καὶ φύσις, οὐ τοιοῦτον εἶναι δεῖ, οἷον τὸ ἄψυχον (bezeichnenderweise unterschlägt Brisson in seiner Übersetzung das καὶ αὐτὸ); IV 4.20.15-6 ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἔχνος. Zu nennen wäre außerdem IV 7.8<sup>s</sup>, wo im Zusammenhang der Kritik von Aristoteles' Entelecheia-Lehre für die Selbständigkeit auch der vegetativen Seele gegenüber dem Körper argumentiert wird, wohingegen das ἔχνος oder εἶδωλον nach Art einer materiegebundenen Form körperabhängig zu sein scheint. Näheres in meinem Kommentar zu VI 4.15 (Tornau, *Enneaden VI 4-5 [22-23]*, 280-3).

erhielten<sup>28</sup>. In IV 3.7.29-31 weist Plotin diese Überlegung mit dem Analogieargument zurück, daß wir unsere Seele auch nicht von der Seele unserer Mutter übernehmen, obwohl der Mutterleib das uns während unserer Entstehung Umgebende ist; von einer Beseelung des Embryos durch die Weltseele ist nicht die Rede.

Ein vergleichbarer Fall liegt am Anfang des Kapitels IV 3.9 vor. Brisson hat in der Einleitung seine Auffassung dargelegt, daß laut Plotin die menschlichen Seelen bei ihrem Abstieg aus der rein geistigen Existenz zuerst in den Himmel gelangen und dort einen luftig-feurigen Körper erhalten, bevor sie in den sichtbaren irdischen Körper eingehen – so wie der späteren Neuplatonismus neben diesem den pneumatischen Leib als materielles, aber nicht im landläufigen Sinne körperliches „Gefährt“ (ὄχημα) der Seele kennt (BP IV, S. 35-6, fußend vor allem auf IV 3.15.1-7, wo Plotin vielleicht Pl. *Ti.* 41d-e folgt). Auch wenn einzelne Plotinstellen in diesem Sinne verstanden werden können, ist die Annahme eines dem spätneuplatonischen „Gefährt“ analogen luftig-feurigen Leibs bei Plotin doch keineswegs unproblematisch, weil – in markantem Gegensatz zu der ὄχημα-Spekulation der späteren Neuplatoniker – in seinen Überlegungen über das Verhältnis von Seele und Körper nur der irdische Leib Berücksichtigung findet, während das ὄχημα keine Rolle spielt<sup>29</sup>. Brisson sieht nun eine Anspielung auf das vermeintliche plotinische ὄχημα in IV 3.9.3-8:

Ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ὁ τρόπος τῆς εἰς σῶμα ψυχῆς  
εἰσόδου—ἡ μὲν γὰρ γίνεται ψυχῆ ἔν σῶματι οὕσῃ τῇ  
τε μετενσωματουμένη καὶ τῇ ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ  
πυρίνου εἰς γῆινον γινομένη, ἣν δὴ μετενσωμάτωσιν  
οὐ λέγουσιν εἶναι, ὅτι ἄδηλον τὸ ἀφ’ οὗ ἢ εἰς κρισίς,  
ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσωμάτου εἰς ὀτιοῦν σῶμα κτλ.

<sup>28</sup> IV 3.1.29-30 εἴσω τε γενομένους ἐν αὐτῷ [= τῷ παντί] ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς τὴν ψυχὴν λαμβάνειν.

<sup>29</sup> Man vergleiche die ausführliche Behandlung in Proklos' *Stoicheiosis* (ET 196 und 205-211). Einen Überblick über die Forschungsdiskussion bietet Fleet, *Ennead III.6*, 144-5 zu III 6.5.25.

„Eh bien, il y a pour l'âme deux manières d'entrer dans un corps. D'abord, il peut en effet arriver qu'une âme qui se trouve dans un corps passe dans un autre corps, en allant d'un corps fait d'air ou de feu dans un corps fait de terre; mais on ne dit pas qu'il y a là passage dans un autre corps, étant donné que le corps à partir duquel se fait cette entrée est invisible. Par ailleurs, il peut arriver qu'une âme vienne, d'un état où elle était un incorporel, s'installer dans n'importe quel corps ...“

Durch die Übersetzung der τε-καὶ-Konstruktion (5) mit dem unterordnenden „en allant“ setzt Brisson die mit den Partizipialausdrücken τῆ ... μετενσωματουμένη und τῆ ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου εἰς γήινον γινομένη benannten Sachverhalte gleich und findet in ihnen den Abstieg der Seelen und ihr nacheinander erfolgendes Eintreten in das ὄχημα und in den irdischen Körper beschrieben (vgl. Anm. 205 auf S. 225 mit ausdrücklichem Hinweis auf das „véhicule“). Doch dürfte bei dieser Interpretation bei γινομένη nicht noch einmal der Artikel stehen. Plotin unterscheidet vielmehr zunächst zwei grundsätzliche Fälle des Eintretens der Seele in den Körper, nämlich (1) den Übergang von Körper zu Körper und (2) den Übergang vom körperlosen Zustand in einen Körper; Fall (1) wird dann noch einmal untergliedert in (1a) den Übergang von einem irdischen Körper zum anderen, die klassische Metensomatose der pythagoreisch-platonischen Tradition, und (1b) den Übergang von einem luftig-feurigen in einen irdischen Körper. Dieser Fall gehört, so Plotin, sachlich mit der Metensomatose zusammen, obwohl, wie er hinzufügt, der Terminus traditionell nicht dafür verwendet wird. Plotin scheint hier nicht so sehr an das ὄχημα als vielmehr an eine Seelenwanderung zwischen Dämonen und Menschen oder Tieren zu denken (ein bemerkenswerter und m.W. sonst nicht belegter Gedanke)<sup>30</sup> – abgesehen davon, daß auch die folgende Formulierung, nach der die körperfreie Seele in einen beliebigen Körper übergeht (8: εἰς ὅτιοῦν σῶμα), der ὄχημα-Hypothese nicht günstig ist.

<sup>30</sup> Vgl. HBT IIb, S. 481.

Abschließend seien noch zwei Punkte zur Präsentation angemerkt. Erstens: BP haben nach dem Vorgang Bréhiers die zahlreichen fiktiven Fragen und Einwände in Plotins Text mit Spiegelstrichen abgesetzt und die entsprechenden Passagen so als eine Art Dialog gekennzeichnet. Das fördert zwar die Übersichtlichkeit, doch ist dabei die Tendenz zu bemerken, die Schriften Plotins als wörtliche Gesprächsprotokolle zu behandeln, was sie trotz ihrer Herkunft aus dem Schulbetrieb (vgl. Porph. *VP* 5) nicht sind. Vereinzelt wird ein solcher protokollarischer Wert gegen den ausdrücklichen Ausweis des Textes behauptet, wenn etwa die indirekte Frage Ἄλλὰ διὰ τί, εἰπεῖν ἂν ἔχοι τις (IV 3.6.10) bei Brisson zu einer direkten Dialogreplik wird („– Pourquoi?“). Gelegentlich werden rhetorische Fragen als Zwischenfragen des Interlokutors mißverstanden (z.B. setzt Dufour die Partie VI 4.3.31-40, eine effektvolle Serie anaphorischer rhetorischer Fragen mit jeweils anschließendem Kommentar, in einen Dialog um, der dann nahezu unverständlich wird)<sup>31</sup>. Zweitens: Die Passagen III 6.3.27-35 und IV 3.5.14-8 werden in den Endnoten und im letzteren Fall auch durch kritische Zeichen im Text als unecht, d.h. als Überbleibsel der von Porphyrios im Schlußkapitel seiner *Vita Plotini* erwähnten Inhaltsangaben (κεφάλαια), gekennzeichnet<sup>32</sup>. Damit wird ein Irrtum Bréhiers wiederbelebt, der auf dem Mißverständnis von καταβεβλήμεθα (Porph. *VP* 26, 29-30) als „insérer“ beruht<sup>33</sup> (richtig ist „niederschreiben, abfassen“) und eigentlich seit H.-R. Schwyzers RE-Artikel erledigt sein sollte<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Der Effekt ist ein ähnlicher, wie wenn man die Rede der Medea bei Euripides (νῦν ποῖ τράπωμαι; κτλ., E. *Med.* 502-5) auf verschiedene Sprecher verteilen wollte. Weitere „falsche Dialoge“: VI 4.5.3-5; VI 5.6.7-15; II 5.1.26-8; III 6.2.42-4; IV 3.6.1-8.

<sup>32</sup> BP III, Anm. 56 auf S. 220; BP IV, Anm. 118 auf S. 221.

<sup>33</sup> Bréhier, Introduction, Bd. 1, S. XXIII-XXIV.

<sup>34</sup> H.-R. Schwyzer, Plotinos, RE 21.1, 1951, 471-592, dort 496-7. Vgl. auch M.-O. Goulet-Cazé, “L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*”, in L. Brisson u.a. (edd.), Porphyre. La *Vie de Plotin* I, Paris 1992, 229-327, dort 324-5. Man könnte mit demselben Recht IV 3.8.3-17 athetieren, das eine kommentierte Zusammenfassung des Vorhergehenden ist – nur der Terminus κεφάλαιον fällt nicht.

So bleibt alles in allem ein etwas zwiespältiger Eindruck. L. Brisson und L. Lavaud haben – trotz gelegentlicher Kritik im einzelnen – insgesamt verlässliche Übersetzungen der Schriften V 6 und IV 3-5 vorgelegt. Was die übrigen Schriften anbelangt, so kann den Herausgebern der Reihe der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie die Qualität der Übersetzungen nicht in ausreichendem Maße sichergestellt haben.

CHRISTIAN TORNAU  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
christian.tornau@uni-jena.de