

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 5 (1960)

Artikel: "Bewusst" und "unbewusst" bei Plotin
Autor: Schwyzer, H.-R.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660978>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VIII

H.-R. SCHWYZER

« Bewusst » und « unbewusst » bei Plotin

« BEWUSST » UND « UNBEWUSST » BEI PLOTIN

Ein Schriftsteller unserer Zeit, ob er ein Dichter oder ein Philosoph, ein Verfasser von Romanen oder ein Erzähler seltsamer Begebenheiten sei, ist stets bestrebt, originell zu erscheinen, und wenn er schon sachlich nichts Neues zu bieten hat, so sucht er Altes doch wenigstens neu zu gestalten. Diese gleiche Haltung ist gewiss in der Antike oft auch eingenommen worden. Daneben aber gibt es eine entgegengesetzte Haltung, nämlich sich auf eine anerkannte Autorität zu berufen und sich damit zu rühmen, dass man ihr getreuester Adept sei. Man will die Originalität meiden und stellt sich in den Dienst eines andern.

Dies kann man zum Beispiel an der Haltung erkennen, die die römischen Dichter der ciceronischen und augusteischen Zeit gegenüber ihren griechischen Vorbildern einnehmen. Homer, Sappho, Alkaios, Archilochos, Theokritos, Kallimachos und andere mehr gelten ihnen als nachahmenswerte, aber unerreichbare Vorbilder. Das geht so weit, dass Vorbilder sogar erfunden werden, wo sie fehlen, wie Viktor Pöschl in der Diskussion zu einem hier gehaltenen Vortrag Augusto Rostagnis (*Entretiens Hardt*, II, 89) bemerkt, und Pierre Boyancé formuliert dasselbe Aperçu (p. 90) so: « Il s'agit de se fabriquer des ancêtres. » Jeder Leser der römischen Dichter weiss freilich, dass die Umsetzung der griechischen Poesie in die lateinische für Originalität genügend Spielraum liess, und zwar nicht bloss deswegen, weil die lateinische Sprache andern Regeln gehorcht als die griechische, sondern weil die geschichtliche Situation der Römer völlig verschieden von der ihrer griechischen Vorbilder war, und weil sie ein ganz anderes Lebensgefühl hatten: Aus der Übersetzung wurde eine Anverwandlung, und damit etwas völlig Neues. Die Forschung der letzten fünfzig Jahre hat

gerade diese Eigenständigkeit der Lateiner unterstrichen gegenüber der früheren Sucht, für alles und jedes eine griechische Quelle zu finden.

Aber nicht bloss bei einer Umsetzung vom Griechischen ins Lateinische konnte die Originalität durch die gewollte Nachahmung durchbrechen. Auch innerhalb der griechischen Literatur gab es ja immer wieder *Imitatio*. Ahnherr und stets erstrebtes Vorbild aller Epik ist Homer. Jeder Epiker will Homeride sein; aber jeder hat auch Eigenes erstrebt, und um dieses Neuen willen wurde er gelesen. Was ich hier über die Epik andeute, gilt für alle Gattungen der Literatur, ja für alle Leistungen des menschlichen Geistes: jeder noch so schöpferische Geist hat Vorbilder, aber jeder ändert seine Vorbilder selbst dann, wenn er vorgibt, sie getreulich nachzuahmen. Diese Vorbilder da, wo sie nicht eingestanden sind, aufzuspüren, und dort, wo sie als solche gerühmt werden, zu vergleichen, ist eine wichtige, aber oft sehr schwierige Aufgabe der Philologie.

Um auf Plotin zu kommen, dessen Quellen die gegenwärtige Tagung gewidmet ist, so gehört er zu jenen Denkern, denen jede Originalitätssucht fremd ist. Seine Absicht ist es, die Philosophie Platons zu lehren, sie gegen die Lehren anderer Schulen zu verteidigen und sie gegen falsche Interpretation in den eigenen Reihen ins richtige Licht zu setzen. Mit aller Deutlichkeit sagt dies Plotin in V 1, 8, 10: « Diese Gedanken sind nicht neu und nicht erst jetzt, sondern längst ausgesprochen, wenn auch nicht deutlich; unsere jetzigen Gedanken sind Auslegungen jener früheren; dass diese Lehren alt sind, bezeugen Platons eigene Schriften. » Wir sehen also: es gibt für Plotin nur *eine* Quelle: Platon, wie es auch nur *eine* richtige Philosophie gibt: die platonische. Damit wäre für uns das Quellenproblem gelöst; denn wir sind ja in der glücklichen Lage, alle platonischen Dialoge noch zu besitzen, die Plotin vorlagen. Ja wir besitzen sogar einige mehr, als Platon selbst geschrieben hatte; ich meine

die heute mehrheitlich oder allgemein für unecht gehaltenen Dialoge und Briefe, die aber immerhin für altakademisch gelten müssen. Plotin greift ab und zu auch auf solche zurück.

Selbstverständlich braucht in diesem Kreise nicht betont zu werden, dass das Quellenproblem damit alles andere als gelöst ist, weil die Philosophie Plotins zwar immer wieder an Platon anknüpft, aber eben doch etwas ganz anderes ist als das platonische Philosophieren. So sehr Plotins Beteuerung an das pythagoreische αὐτὸς ἔφα erinnert, so hat er die Aussagen Platons nicht einfach hingenommen, sondern sie anverwandelt, bis etwas völlig Neues daraus entstand. Wäre Plotin nur der ergebene Nachbeter platonischer Weisheit gewesen, so wären seine Werke kaum erhalten geblieben, und sein Name würde neben dem seines Lehrmeisters ebenso erbleichen wie der der meisten Epikureer neben ihrem verehrten Schulhaupt. Er hat aber die platonische Philosophie nicht einfach erneuert, sondern er hat viel eher seine eigene Philosophie in die Schriften Platons hineingelesen. Dies war nur möglich, weil er einmal manche Seite des platonischen Denkens völlig beiseite liess, und weil er das, was er von Platon annahm, eigenwillig, wir möchten fast sagen, gewalttätig auslegte. Das eindrucklichste Beispiel solcher Auslegung oder besser Hineinlegung der eigenen Lehre ist die Deutung, die Plotin dem platonischen Dialog Parmenides angedeihen lässt. So rätselhaft dieser Dialog uns heute noch scheint, und so weit die heutigen Deutungen auseinandergehen, so ist es doch sicher, dass er die plotinische Hypostasentrinität nicht enthält. Plotin aber hat sie, wie E. R. Dodds, *Class. Quart.* 22, 1928, 129 ff., längst nachgewiesen hat, ohne Zweifel dort vorgebildet gesehen. Für die Schilderung seines überseienden Einen stützt er sich ausser auf den platonischen Parmenides auf die wenigen Sätze, die Platon der Idee des Guten in der *Politeia* 508e-509b widmet. Die Gleichungen νοῦς = ἰδέαι und νοῦς =

οὐσία liest er aus dem Passus Politeia 507b ff. und auch aus dem Timaios 39e heraus. Dabei wird aber völlig ausser Acht gelassen, dass νοῦς bei Platon einen Vorgang oder allenfalls eine Eigenschaft bezeichnet, aber keine metaphysische Realität. Das sieht man deutlich an der Stelle Politeia 508b, wo der νοῦς im sogenannten νοητὸς τόπος die gleiche Stellung einnimmt wie die ὅψεις im ὁρατὸς τόπος; ὅψεις wie νοῦς sind Vorgänge oder Fähigkeiten, aber keine Wesenheiten. Der plotinische νοῦς ist vielmehr, wie längst festgestellt, aristotelisch. Für die ψυχή vermag sich Plotin weit besser auf Platon zu berufen; es sind hier vor allem die Dialoge Phaidon, Symposion und Phaidros und natürlich immer wieder der Timaios, denen er seine Aussagen entnimmt. Steigen wir nun in die sinnliche Welt hinab, so häufen sich die Anleihen bei Aristoteles, da Platon fast nur im Timaios ausführlich von der untern Welt spricht. Die ὕλη aber gar am untersten Ende der sinnlichen Welt findet sich bei Platon nicht, sondern ist eher der peripatetischen πρώτη ὕλη oder der stoischen ἄποιος ὕλη zu vergleichen. Plotin freilich sucht sie aus dem platonischen Timaios herauszuholen und findet sie in der dort geschilderten χώρα (Tim. 52a), die auch ὑποδοχή, τιθήνη und μήτηρ bezeichnet wird (Tim. 49a und 51a).

Mit diesem ganz summarischen Hinweis auf Umdeutungen platonischer Stellen soll nicht der Eindruck erweckt werden, Plotin treibe ein blosses Mosaikspiel mit platonischen Elementen. Plotins Philosophie ist ohne Zweifel ein echter Abkömmling der platonischen Philosophie; aber die dort verstreut vorkommenden und oft als blosse Möglichkeiten erwogenen Gedanken werden bei ihm systematisiert. Völlig fremd ist Plotin dabei der Gedanke an eine Entwicklung der platonischen Philosophie; eine platonische Frage gibt es für ihn nicht. Wenn er die Schriften, die wir Platons Frühzeit zuzuweisen pflegen, kaum berücksichtigt, so nicht deshalb, weil er sich nur an den reifen Platon halten möchte,

sondern einzig darum, weil jene Schriften stärker auf die attische Polis des 5. Jahrhunderts ausgerichtet waren, und weil sie die aufgeworfenen Probleme offen liessen statt sie dogmatisch abschliessend zu beantworten. Gross ist selbstverständlich der Unterschied zwischen Platons und Plotins Schriften in der Form. Platon entwickelt seine Gedanken in der berühmten Dialogform, die uns so oft zweifeln lässt, wo Platons eigene Ansicht zu suchen ist. Bei Plotin müssen wir nie zweifeln, für welche Lehre er sich entscheidet. Wenn er gelegentlich einen fiktiven Gesprächspartner einführt, so nur, um ihn zu widerlegen. Meistens aber haben seine Schriften etwas Überredendes, beinahe Beschwörendes. Es ist nicht die Sprache eines Diskussionsredners, der Probleme aufwirft, sondern die des prophetischen Mystikers, der seine innere Erfahrung schildert. Diese Haltung wird in Platon zurückprojiziert, und dies ist mit ein Grund, warum unter den Dialogen das Symposion, der Phaidros und der Timaios besonders oft herangezogen werden. Es sind dies die Werke Platons, in denen das Gespräch auf weite Strecken durch Monologe im Offenbarungsstil ersetzt wird. Aber auch der Dialog Parmenides gehört in diese Reihe. Zwar wird dort die Fiktion eines Gespräches aufrecht erhalten; die Antworten des Mitunterredners beschränken sich aber auf blosse Zustimmung; sie sind, wie es Parmenides vor Beginn seiner Darlegungen (137b) wünscht, blosse Ruhepausen für den Sprecher.

Da der Gesprächscharakter der platonischen Dialoge von Plotin vernachlässigt wird, kann es ausnahmsweise einmal geschehen, dass eine von Platon erwogene, aber dann auf-gegebene Position von Plotin zum Dogma erhoben wird. Dies geschieht im platonischen Parmenides 131b. Sokrates, der sich eben noch von der Titelfigur des Dialoges seine Jugendlichkeit und seinen Mangel an philosophischer Erfahrung hatte vorwerfen lassen müssen, meint dort, es sei sehr wohl möglich, dass eines und dasselbe, auch wenn es

in vielen Dingen und getrennt sei, doch zugleich als Ganzes in ihnen sei, und als Beispiel zieht er den Tag heran, der, obwohl einer und derselbe, an vielen Orten zugleich ist. Parmenides lächelt zu diesem Beispiel gönnerhaft, erledigt es aber mit einem andern Vergleich: Wenn man ein Segeltuch über viele Menschen ausbreitet, so ist es gewiss auch als Ganzes über Vielen; aber es ist als Ganzes nur über der Summe der Vielen, über jedem einzelnen liegt nur ein Teil des Segeltuches. Der Vorschlag des jungen Sokrates wird daher vom erfahrenen Parmenides abgelehnt. Es ist aber gerade dieser Vorschlag, der von Plotin aufgegriffen und nachdrücklich vertreten wird. Die Allgegenwart des Nus ist ein Kernstück seiner Philosophie, und nicht unpassend hat Porphyrios den Titel der Schrift VI 4-5 dieser Platonstelle entnommen.

Bei dem Thema, das ich mir für meine heutigen Darlegungen vorgenommen habe, nämlich bei der Frage nach dem Bewusstsein und dem Unbewussten bei Plotin, bin ich auf einen ähnlichen Fall von Übernahme einer zurückgewiesenen platonischen Position gestossen. Bevor ich aber darauf eingehe, ist es angezeigt, das Problem abzustecken, das uns beschäftigen soll. Bewusste und unbewusste Handlungen gibt es natürlich, seit es handelnde Menschen gibt. Innerhalb der griechischen Welt wird man also schon beim homerischen Menschen von einem Bewusstsein sprechen dürfen, nicht zwar von einem sittlichen Bewusstsein, aber sicher von einem bewussten Handeln auf Grund getroffener Entscheidungen. Dass diese oft, aber nicht immer (z. B. 1302 und 318) auf eine Eingebung einer Gottheit zurückgeführt werden, ist für unser Problem unerheblich: die Handlung selbst wird bewusst durchgeführt oder bewusst unterlassen. Auch dass ein Held das Bewusstsein seiner Kraft, das Bewusstsein seines Wertes oder auch das Bewusstsein seiner hoffnungslosen Lage besitzt, kann nicht bezweifelt werden. Das Problem beginnt daher nicht dort, wo dieses Bewusst-

sein uns zum ersten Mal entgegentritt — denn es war schon immer vorhanden — sondern dort, wo es selbst Gegenstand des Philosophierens geworden ist. Als Philologe tue ich nun gut daran, mich allgemeiner Spekulationen zu enthalten und mich auf die Texte zurückzuziehen. Wir wollen daher unser Augenmerk auf die Wörter lenken, mit denen im Griechischen das Bewusstsein bezeichnet werden kann; denn das Philosophieren über das Bewusstsein kann klärlich erst dort statthaben, wo es eine Bezeichnung dafür gibt; und das ist bei Homer noch nicht der Fall.

Vier Wörter sind es vor allem, mit denen auf Griechisch das Bewusstsein bezeichnet werden konnte: σύνεσις, συνείδησις, συναίσθησις und παρακολούθησις. Dazu muss man die zugehörigen Verben συνιέναι, συνειδέναι, συναισθάνεσθαι und παρακολουθεῖν ἑαυτῷ nehmen, die die entsprechende Tätigkeit meinen. Von diesen vier Wörtern hat das Wort σύνεσις für die ältere Zeit eine ausführliche Behandlung durch Bruno Snell erfahren in seiner Arbeit über *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (1924). Es wird dort festgestellt, dass συνίημι bei Homer die Bedeutung « etwas durch das Gehör in sich aufnehmen und ihm geistig folgen » hat (p. 41). Über das rein auditive Erfassen hinaus bezeichnet es daher schon das geistige Erfassen; dieses Begreifen eines Gehörten ist bei Homer als Bedeutung an einer Stelle der Odyssee (δ 76) anzusetzen. Das Substantiv ξύνεσις kommt bei Homer nur ein einziges Mal vor und bezeichnet dort κ 515 das Zusammenschießen zweier Unterweltsflüsse, eine Bedeutung, auf die Plotin, wie wir sehen werden, einmal anspielt. Die Bedeutung « Verständnis » erscheint zum ersten Mal bei Pindar (Nem. VII 60) und dann bei Ion von Chios fr. 1 Diels, ferner in der Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων 5 (CMG I 1, p. 59, 20). Bei Demokrit fr. 181 wird es mit ἐπιστήμη verbunden, mit dem es nahezu synonym wird. In fr. 183, wo die νέων ξύνεσις der γερόντων ἀξυνεσίη gegen-

übergestellt wird, heisst es soviel wie « Vernunft ». Die Tätigkeit dazu heisst in diesem Fragmente nicht *ξυνιέναι*, sondern *φρονεῖν*. Für eine Stelle, nämlich Demokrit fr. A 135 = Theophr. fragmentum de sensibus 71 wird im Vorsokratischer-Index behauptet, *σύνεσις* sei gleich *αἴσθησις*. Mir scheint die Stelle in den Doxographi von Diels p. 520, 2 besser erklärt: *ἐπὶ πικροῦ μοῖραν ἔχειν συνέσεως* heisst nach Diels: *de amore nos habere notitiam convenientem*; *μοῖρα συνέσεως* ist also der uns zukommende Anteil am richtigen Verständnis. Aus den hippokratischen Schriften zitiere ich nur noch eine einzige Stelle: in *Περὶ ἱερῆς νόσου* 16 wird der *ἐγκέφαλος* als Träger der *ξύνεσις* bezeichnet, während im ganzen Körper etwas an *φρόνησις* wirksam ist; *ξύνεσις* scheint also hier als bewusstes Erfassen der *φρόνησις* als blossem Erfühlen entgegengesetzt. Die Bedeutung *τέχνη*, die das Wort an verschiedenen Stellen der hippokratischen Schriften annimmt, kann hier ausser acht gelassen werden, da dieser Terminus technicus nachher wieder aufgegeben wurde.

Von den drei grossen Tragikern verwendet einzig Euripides das Wort, meist in der schon gewöhnlich gewordenen Bedeutung « Verständnis ». Eine Stelle aber ist höchst bedeutsam, nämlich Eur. Orestes 396. In der Stichomythie zwischen Orestes und dem soeben eingetroffenen Menelaos fragt dieser seinen Neffen, was für eine Krankheit ihn verderbe. Orestes antwortet: *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δαίμ' εἰργασμένος*. Es ist naheliegend, *σύνεσις* hier mit « Gewissen » wiederzugeben. Vorsichtiger freilich ist es, nur vom « Bewusstsein der bösen Tat » zu sprechen. Das dabei stehende *σύνοιδα* kann allerdings dazu verleiten, hier den Begriff *συνείδησις* vorbereitet zu sehen, der als « *conscientia* » und « Gewissen » zu einem so wichtigen Bedeutungslehnwort späterer Zeiten geworden ist. Und zugeben muss man, dass *σύνεσις* hier nicht blosses Wissen oder blosser Einsicht bezeichnet, sondern einen Seelenzustand meint. Das geht aus den nächsten Versen hervor, wo (398) die *λύπη* und (400)

die *μανίαι*, *μητρὸς αἵματος τιμωρίαι* beinahe als Synonyme für *σύνεσις* verwendet werden. Die Anwendung des Wortes *σύνεσις* auf einen innern Zustand der menschlichen Seele ist vor Plotin selten. H. Osborne hat in seinem Aufsatz *Synesis und Syneidesis* (*Class. Review* 45, 1931, 8-10) nur fünf Stellen dafür zusammentragen können. Davon steht eine bei Menander fr. 632 Kock:

ὁ συνιστορῶν αὐτῷ τι καὶ ἢ θρασύτατος,
ἢ σύνεσις αὐτὸν δειλότατον εἶναι ποεῖ.

Auch der Abgebrühteste, könnte man dies paraphrasieren, hat noch ein Gewissen. Leider fehlt uns der Zusammenhang dieser Stelle; sicher aber ist, dass *σύνεσις* hier nicht Verstand, sondern das Wissen, dass eine schlimme Tat begangen worden ist, bedeuten muss. Eine weitere Stelle steht bei Polybios 18, 43, 13, wo es vom Mitwissen des Titus Flamininus an der Ermordung des Brachylles heisst: οὐδείς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερός οὔτε κατήγορος δεινὸς ὥς ἡ σύνεσις ἢ κατοικοῦσ' ἐν ταῖς ἐκάστων ψυχαῖς. Hier erscheint die *σύνεσις* als eine objektive Grösse, und als Ort wird ihr die menschliche Seele zugewiesen. Das Wort kommt nach dem Schweighäuserschen Polybios-Index nur an dieser einzigen Stelle vor. Die letzten beiden von Osborne angeführten Stellen sind erstens beim Historiker Herodian zu finden, der dem 3. Jahrh. nach Chr. angehört. Von Caracalla wird dort IV 7, 1 gesagt: ὑπὸ τε τῆς τῶν ἔργων συνέσεως ἐλαυνόμενος « getrieben vom Bewusstsein seiner Missetaten »; und dann bei Philostratos in der *Vita Apoll. Tyan.* VII 4, p. 131 K. (Die von Osborne angegebene Stelle VII 7 ist falsches Zitat): ὅθεν ξυνίστη (ὁ Ἀπολλώνιος) ἐπ' αὐτὸν (Domitian) νεότητά τε ὁπόσον ἢ βουλὴ εἶχε καὶ ξύνεσιν ὁπόση περὶ ἐνίους αὐτῶν ἑωρᾶτο. Die Verbindung *νεότης* und *ξύνεσις* ist merkwürdig. Das erste dürfte etwa « jugendliches Ungestüm » heissen, das zweite aber eher « Einsicht » denn « Gewissen ».

Bei Platon und Aristoteles hat das Wort σύνεσις mit dem Bewusstsein nichts zu tun. Es kann dort objektives Wissen bezeichnen und rückt damit in die Nähe von ἐπιστήμη, so z. B. bei Plat. Phileb. 19d, wo es neben νοῦς, ἐπιστήμη und τέχνη aufgeführt wird. Aristoteles unterscheidet Eth. Nik. Z 11 σύνεσις zwar ausdrücklich von ἐπιστήμη; diese bezieht sich auf αἰεὶ ὄντα und ἀκίνητα, die σύνεσις aber auf Dinge, worüber einer nachdenkt. Damit stellt er sie der φρόνησις zur Seite, von der sie sich nur dadurch unterscheidet, dass diese ἐπιτακτική ist, also einen Auftrag einschliesst, während die σύνεσις als κριτική μόνον bezeichnet wird (Aristot. Eth. Nik. Z 11, 1143a 1 ff.). Σύνεσις wird ähnlich wie an der schon aufgeführten Demokritstelle der ἄγνοια gegenübergestellt, so bei Plat. Politeia 376b, wo dem substantivischen Gegensatzpaar σύνεσις und ἄγνοια das verbale Gegensatzpaar καταμαθεῖν und ἀγνοῆσαι zur Seite tritt. Auch Aristoteles Eth. Nik. Z 11, 1143a 17 sagt: λέγομεν γάρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.. Und in der Schrift De anima A 5, 410b 3 wird σύνεσις das Gegenteil von ἄγνοια. An solchen Stellen bezeichnet σύνεσις nicht mehr ein objektives Wissen, sondern die für ein Erkennen nötige Verstandeskraft. Dem Tiere kommt die σύνεσις nicht zu; es hat nach Aristoteles De an. hist. Θ 1, 588a 27 eine φυσικὴ δύναμις, die sich zwar mit der menschlichen τέχνη, σοφία und σύνεσις vergleichen lässt, aber doch etwas anderes ist. Man darf hier nicht an das Gegensatzpaar Instinkt beim Tier, Bewusstsein beim Menschen denken, sondern hier ist von der Einsicht beim Handeln die Rede, die dem Tiere abgeht.

Diese Bedeutung von σύνεσις = Verstandeskraft ist ganz allgemein und interessiert uns in unserem Zusammenhang nicht, sodass wir kurz συνιδέναι und συνείδησις streifen können. σύνοιδα und besonders σύνοιδα ἑμαυτῷ in der Bedeutung « sich einer Sache bewusst sein » kommt schon bei Sappho fr. 37, 12 D. vor und ist seit der Sophistenzeit sehr

häufig belegt. Platon verwendet es öfter. So heisst es z. B. in der Apologie 21b: ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοισα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν. Sokrates ist sich hier seines Nichtwissens bewusst. Ähnlich kann Aristoteles Eth. Nik. A 2, 1095a 25 von συνειδότες ἑαυτοῖς ἄγνοιαν sprechen. Ganz im Gegensatz zum Verbum ist das Substantiv συνείδησις in der ältern Literatur äussert selten belegt. Es erscheint uns zuerst bei Demokrit fr. 297, wo von der συνείδησις τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης gesprochen wird, was bei Diels-Kranz mit « Bewusstsein ihrer schlechten Handlungsweise im Leben » wiedergegeben wird. Mir scheint der Sinn eher ein « Wissen um die Unseligkeit im Leben » zu verlangen; κακοπραγμοσύνη wäre dann dasselbe wie κακοπραγμία. Jedenfalls steht hier συνείδησις im Gegensatz zum voraufgehenden εἰδότες und hat etwa die gleiche Bedeutung wie das Simplex εἶδησις, das erst später bezeugt ist, nämlich bei Aristoteles De anima A 1, 402a 1, wenn wir von einem unsicheren Beleg bei Nausiphanes (Vorsokratiker 75 B 2, p. 249, 4.7) absehen. Platon kennt weder εἶδησις noch συνείδησις, Aristoteles nur εἶδησις, und nur an der einzigen eben erwähnten Stelle. Συνείδησις taucht erst wieder in zwei Monosticha des Menander auf, nämlich fr. 597 und 654 Meineke III). Beide lauten fast gleich; es wird in ihnen festgestellt, dass für alle Menschen die συνείδησις θεός sei. Was für eine Bedeutung συνείδησις hier hat, ist nicht leicht auszumachen. Mit « Gewissen » wird man es kaum wiedergeben wollen, am ehesten vielleicht mit « Bewusstsein des eigenen Wertes ». Weggelassen habe ich den sogenannten Hippokrates-Brief 1 (ed. Putzger, Leipzig 1914), der mit dem Satze λῦε ταῦτα μὴ διαλείψας ἀγαθῇ συνειδήσει « löse dies ohne Zögern mit guter Einsicht » schliesst. Denn dieser Brief ist nicht bloss unecht, sondern dürfte erst in nachchristlicher Zeit abgefasst sein.

Wichtig ist für die Folgezeit geworden, dass das Wort an zwei Stellen der Septuaginta verwendet wurde, einmal

im Prediger (Ecclesiastes) 10, 20 und dann in der Weisheit Salomons 17, 10. Das hebräische Äquivalent der ersten Stelle ist *maddā'*, ein Wort, das anderwärts mit σύνεσις (II Chron. 1, 10) oder mit φρόνησις (Dan. 1, 4) wiedergegeben wird. Die Bedeutung von συνείδησις an der Prediger-Stelle entfernt sich auch nicht weit davon und darf etwa als « das Innere, die Gedankenwelt » angesetzt werden (Mitteilung des Alttestamentlers Viktor Maag). Ungleich folgenreicher ist die Stelle aus der Weisheit Salomons geworden, weil hier συνείδησις zum ersten Mal « Gewissen » bedeutet und in dieser Bedeutung dann bei Philon, bei Josephus und im Neuen Testament oft gebraucht wird. Leider gibt es zu der Weisheit Salomons keine hebräische Vorlage; die Bedeutung « Gewissen » ist daher aus keinem hebräischen Texte zu belegen.

In der profanen Literatur des Altertums bleibt συνείδησις ein selten verwendetes Wort. Es erscheint bei Philodem in den Rhetorica II 140, 5 Sudhaus (1896) der Ausdruck: διὰ τὴν τοῦ τοιούτου βίου συνείδησιν « weil sie sich eines solchen Lebens bewusst sind ». Und bei Diodor IV 65, 7 heisst es von Alkmaion, dem Sohne des Amphiaraos, der seine Mutter Eriphyle umgebracht hat: διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσου εἰς μανίαν περιέστη. Hier ist συνείδησις das Bewusstsein, eine Freveltat begangen zu haben. Ohne jegliche moralische Tönung verwendet es der Mediziner Soran im 2. nachchr. Jhdt. In seinem Gynaeciorum liber I 4, p. 5, 12 Ilberg heisst es von der ἀρίστη μαῖα, sie müsse mit der Gebärenden mitfühlen, ἵνα συνειδήσει τῶν ἀλγημάτων ταῖς τικτούσαις συμπαθῇ. Die συνείδησις τῶν ἀλγημάτων ist hier die Kenntnis der Geburtswehen, die sie mit der Wöchnerin teilt. Als stoischer Terminus darf συνείδησις nicht mehr beansprucht werden. Denn in dem Fragment SVF III Nr. 178 aus Chrysipp Ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν heisst es zwar bei Diog. Laert. VII 85: πρῶτον οἰκεῖον ... εἶναι παντὶ ζῳῷ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν, also « jedem

Lebewesen ist sein Zustand eigentümlich und das Bewusstsein seines Zustandes.» Aber, wie Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Gött. Abb. 1940, p. 7) und *Die Stoa* II 65, gesehen hat, ist an dieser Stelle statt συνείδησιν vielmehr συναίσθησιν zu lesen. Die von ihm angeführten Beweisstellen nennen zwar Chrysipp nicht mit Namen, geben aber sicher die stoische Lehre wieder, auf die wir noch zu sprechen kommen. Am ähnlichsten ist die von Pohlenz aus Areios Didymos angeführte Stelle (bei Stob. II 7, p. 47, 13 Wachsmuth): συναίσθάνεσθαι τὸ ζῶον τῆς συστάσεως αὐτοῦ.

Den Begriff συνείδησις können wir verlassen, da er weder bei Epiktet vorkommt (denn das Fragment 97 Schweighäuser, wo dieses Wort steht, stammt aus der apokryphen Melissa des Antonius, und ist darum von Schenkl in seiner Ausgabe mit Recht weggelassen) noch bei Mark Aurel noch bei Plutarch noch bei Sextus Empiricus. Auch Plotin verwendet συνείδησις nicht, und überdies fehlt bei ihm auch das Verbum συνειδέναι, was im Hinblick auf sein häufiges Vorkommen bei Platon immerhin auffällt.

Das Wort συναίσθησις, zu dem wir jetzt gelangen, ist nach unsern Belegen eine junge Bildung, aber, wie wir sehen werden, zu einem wichtigen Begriffe geworden. Den ersten Beleg liefert die im Corpus Aristotelicum stehende Eudemische Ethik H 12, 1245b 24. Es heisst dort, da es ja schon gegeben sei, dass der Mensch mit Vielen zusammenlebe, sei es wünschbar, dass er auch mit möglichst Vielen gemeinsame Gefühle habe; denn das wird συναίσθάνεσθαι hier etwa heissen. Der Verfasser fährt dann fort, da dieses recht schwierig sei, müsse sich die ἐνέργεια τῆς συναισθήσεως notwendig auf Wenige beschränken. Συναίσθησις ist hier offenbar das Mitfühlen mit dem Nebenmenschen, nicht im Sinne von Mitgefühl oder Mitleid, sondern im Sinne von gemeinsamem Denken und Trachten. Einen etwas abweichenden Sinn müssen wir für das Verbum συναίσθάνεσθαι annehmen an der ersten Stelle, an der es uns in der Literatur

entgegentritt, nämlich bei Aristoteles Eth. Nik. I 9, 1170b 4. Dort steht, dass das Leben erstrebenswert sei, besonders für die Guten; denn für diese ist das Sein gut und lustvoll; dazu bemerkt er: συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτό ἀγαθοῦ ἡδονται, also sie empfinden es lustvoll, weil sie gleichzeitig das an sich Gute spüren. Während sich also an der ersten Stelle in der eudemischen Ethik das Kompositionsglied συν- auf zwei verschiedene Subjekte bezog, handelt es sich hier um *ein* wahrnehmendes Subjekt, aber um zwei Objekte, die gleichzeitig wahrgenommen werden. Oft bezieht sich nun συναίσθησις und συναισθάνεσθαι auf einen Vorgang am eigenen Leibe. In dieser Bedeutung finden wir die Wörter häufig bei Medizinern, freilich erst der nachchristlichen Zeit. So heisst es bei Galen in der Θεραπευτικὴ μέθοδος XIII 1 (X 875, 14 Kühn), dass der Schmerz auftritt μετὰ σφυγμοῦ συναισθήσεως «unter gleichzeitiger Empfindung einer Blutwallung». Und kurz vorher (lin. 10) steht zu lesen, dass die Entzündung eine Spannung zur Folge habe bei dem entzündeten Glied, die sowohl dem Arzte deutlich werde, wenn er sie berühre, als auch dem Kranken selbst διὰ τῆς ἰδίας ὀνομαζομένης συναισθήσεως «vermittels der eigenen sogenannten Mitempfindung». Mit ὀνομαζομένης wird darauf hingewiesen, dass der Ausdruck schon ein Terminus technicus geworden war. Und zwar bezeichnet er das Realisieren irgend einer Empfindung. Das ist deutlich bei zwei Aretaeus-Stellen, nämlich II 9, 2, p. 30, 25 Hude (CMG II, 1923) ξυναίσθησις γίνεται τοῖσι ἀπὸ πλήθους σιτίων καὶ διαφθορῆς ἐμψυθηθεῖσι τὴν κοιλίην, und IV 2, 4, p. 66, 10 Hude καὶ ἔς ἄκραν τὸν καυλὸν ἢ ξυναίσθησις φανῇ, εὐθὺς οὐρέουσι. Oft erscheint das Wort bei Soran, z. B. I 49, p. 35, 24 Ilberg (CMG IV, 1927) von der κίσσα, der Süchtigkeit der schwangeren Frauen: τῆς πρώτης οὖν συναισθήσεως γενομένης «sobald sie es merkt»; ähnlich I 27, p. 18, 7 ὁσφύος τε καὶ ἥτρου συναίσθησις von den Schmerzen, die man in der Lendengegend und in der Bauchhöhle spürt. Zahlreiche wei-

tere Beispiele findet man in Ilbergs Index. Im Sinne von « merken, spüren, realisieren » kommt das Verbum συναίσθάνομαι schon bei Polybios V 72, 5 vor, dann bei Philodem, *περὶ κακιῶν* liber decimus ed. Jensen, col. X 31, p. 17: ἐάν ποτε συναίσθηται μετεωριζόμενος; ähnlich col. IX 36, p. 16. Auch bei Philo Iudaeus de virtutibus 76 heisst es von Moses: συναίσθάνετο τῆς τῶν ἐξ ὧν συνεκράτο διαζεύξεως « er spürte die Verbindung der Teile, aus denen er gemischt war », nämlich des Körpers und der Seele. Und in der Legatio ad Gaium 267 wird von Agrippa gesagt: οὐδενὸς συναίσθανόμενον ὑπὸ χάρου « er merkte wegen seiner Ohnmacht nichts ». (Weitere Stellen im Philon-Index von Leisegang.) Bei Sextus Empiricus kommt das Substantiv einmal vor; adv. math IX 68 wird gefragt, wieso denn Tityos bei Homer, wenn er schon ἄψυχος sei, bestraft werden könne, ohne συναίσθησις zu haben, also: « wenn er es nicht merkt ». Eine weitere Philodem-Stelle ist darum nicht unwichtig, weil es sich dort nicht um das Bewusstwerden eines körperlichen Leidens handelt, sondern um einen sittlichen Fehler. In *περὶ παρρησίας* ed. Olivieri, fr. 1 steht zu lesen: τινὰς μήτε συναίσθάνεσθαι τὰς ἀμαρτίας μήθ' ὃ συμφέρει διαγινώσκειν. Philodem verwendet auch das Substantiv συναίσθησις. Doch lässt der Erhaltungszustand des Papyrus den Zusammenhang, in dem der Ausdruck ἀμυδρᾷ συναίσθήσει vorkommt, leider nicht erkennen (Vol. rhetor. ed. Sudhaus II, p. 6, col. 14, 13).

Der Begriff συναίσθησις scheint im Zusammenhang der stoischen Oikeiosis-Lehre eine gewisse Bedeutung erlangt zu haben. Der Ausdruck wird schon für Chrysipp gewonnen, wenn wir an der bereits angezogenen Stelle SVF III Nr. 178 mit Pohlenz das bei Diog. Laert. überlieferte συνείδησιν in συναίσθησιν ändern dürfen. Weitere altstoische Bezeugung haben wir freilich nicht; doch tritt hier der Stoiker Hierokles in die Lücke, der dem 2. nachchr. Jhdt. angehören mag. Dort heisst es in col. 3, 56 seiner Ἠθικὴ στοιχείωσις τῷ

ζῶν τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν. Und col. 4, 58 wird festgestellt: συναισθάνεται δ' οὖν ἑαυτοῦ τὸ ζῶν.. Aus der schon erwähnten Areios-Stelle (bei Stob. II 7, p. 47, 13) erfahren wir sogar, dass die συναίσθησις dem ζῶν zugeschrieben wird, wenn es noch nicht λογικόν, sondern erst ἄλογον ist. Hierokles verwendet das Verbum auch im Sinne von « gewahr werden », so in col. 2, 27 ὁ κοχλίας... ὁπότε κινδύνου συναίσθεται « sooft die Schnecke eine Gefahr spürt ». Eine etwas andere Nuance finden wir im anonymen Kommentar zu Platons Theaitetos, der auch etwa dem zweiten nachchristlichen Jhdt. angehören dürfte. Dort wird argumentiert, dass die δικαιοσύνη nicht mit der οἰκείωσις zusammenfallen und zugleich aus ihr abgeleitet werden könne; der Verfasser begründet dies folgendermassen: παρὰ γὰρ τὴν ἐνάργειάν ἐστιν καὶ τὴν συναίσθησιν « das ist gegen die Evidenz und gegen das Gefühl ». Die gleiche Verbindung « Evidenz und Gefühl » finden wir auch bei Alexander von Aphrodisias, In metaph. Γ 6, 1011a 3, p. 317, 38 Hayduck. Es wird dort von Axiomen gesprochen; man könne sich leicht überzeugen lassen εἶναί τινος ἀρχὰς ἀναποδείκτως τε καὶ αὐτόθεν γνωρίμους ἐκ τε τῆς ἰδίας συναισθήσεως καὶ ἐκ τῶν ἄλλων τῶν ἐναργῶν. Dass συναίσθησις ein fest umrissener Terminus ist, sehen wir bei Hierokles col. 2, 3: διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶν ἅπαν ἑαυτοῦ ἢ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη συναίσθησις « Sicherheit, dass jedes Lebewesen sich selbst wahrnimmt, ist die συναίσθησις der Teile und der Tätigkeiten, für die die Teile gegeben sind. » Das soll doch wohl heissen, dass jedes Lebewesen ein deutliches Bewusstsein seiner Teile und der damit ausgeübten Tätigkeiten besitzt.

Bei Epiktet scheint συναίσθησις geradezu ein Modewort geworden zu sein. Er verwendet das Substantiv und das Verb verschiedentlich, teils im Sinne von « zusammen mit jemandem etwas gewahren » (so II 12, 6), meist aber im Sinne von « merken » und « gewahren ». In I 4, 10 z. B.

spricht Epiktet von der συναίσθησις τῶν αὐτοῦ κακῶν «vom Bewusstsein seiner schlechten Eigenschaften»; in II 11, 1 heisst es: ἀρχὴ φιλοσοφίας... συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας.. In II 14, 29 wird der irrealer Fall gesetzt, die Tiere könnten συναίσθησις haben: εἰ τὰ κτήνη συναίσθησιν τινα εἶχον, I 2, 30 wird sie aber dem Stier konzidiert (wie bei Hierokles der Schnecke). Das sokratische Nichtwissen erscheint in dem Satze: ἔχω ἣν δεῖ συναίσθησιν τὸν μηδὲν εἰδότες, ὅτι οὐδὲν οἶδα (II 21, 10), also nicht mehr das Wissen des Nichtwissens, sondern das Gefühl des Nichtwissens oder das Bewusstsein des Nichtwissens. Auch bei Plutarch erscheint am Anfang der Schrift Πῶς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόποντος ἐπ' ἀρετῇ das Wort συναίσθησις zweimal in der Bedeutung: «das Gefühl, dass man sich gegen die Tugend hin bessere» (cap. 1, p. 75b und cap. 3, p. 76b). Das Substantiv kommt sonst bei Plutarch nicht vor, das Verbum dagegen häufig. Dass συναίσθησις in dieser Zeit ein beliebter Ausdruck geworden ist, zeigt auch ein Blick in den Index zu den Werken des Clemens Alexandrinus. Er spricht z. B. in den Stromata V, cap. 1, 13, 1 von der συναίσθησις τῆς ἀγάπης «vom Bewusstwerden der Liebe». In gleicher Bedeutung erscheint das Verbum in den Stromata VII, cap. 12, 76, 6: ὅταν ἡδομένου ἑαυτοῦ... συναίσθηται «wenn er sich bewusst wird, dass er sich freut». Oder im Paedagogus I, cap. 9, 83, 1: συναισθόμενος τῆς ἑαυτοῦ παρρησίας.

An einer Stelle verwendet Clemens das Wort in einem abweichenden Sinne. In den Stromata I, cap. 4, 26, 3-4 zählt er verschiedene Künstler auf, von denen jeder seinen spezifischen Sinn entwickelt, der Musiker das Gehör, der Plastiker den Tastsinn, der Sänger die Stimme, der Salbenfabrikant den Geruchssinn, der Ziseleur den Gesichtssinn. Diesen Künstlern stellt er dann diejenigen gegenüber, die sich um die Bildung bemühen: οἱ δὲ ἀμφὶ τὴν παιδείαν διατρίβοντες τὴν συναίσθησιν χορηγοῦνται, καθ' ἣν τῶν

μέτρων οἱ ποιηταὶ καὶ τῆς λέξεως οἱ σοφισταὶ καὶ τῶν συλλογισμῶν οἱ διαλεκτικοὶ καὶ οἱ φιλόσοφοι τῆς κατ' αὐτοὺς θεωρίας ἀντιλαμβάνονται. Das Wort συναίσθησις muss hier etwas wie «bewusste Fähigkeit» bedeuten, die denjenigen verliehen wird, die als Dichter, Redner, Dialektiker und Philosophen auf ihren Gebieten schaffen.

An dieser Stelle möchte ich für einmal einhalten. Am Anfang hatte ich darauf hingewiesen, dass von bewusstem Handeln schon in der vorphilosophischen Literatur gesprochen wird, weil das bewusste Handeln dem Menschen überhaupt zukommt. Unser Augenmerk kann daher nur darauf gerichtet sein, wo das Bewusstsein philosophisches Problem wird. Die bisherigen Ausführungen könnten nun den Anschein erwecken, als ob dieses Problem erst in nach-aristotelischer Zeit auftauche. Demgegenüber müssen wir hier feststellen, dass es schon bei Platon behandelt wird, am eingehendsten im Charmides. Die Frage nach dem Wesen der σωφροσύνη führt in p. 164c ff. den Gesprächsteilnehmer Kritias dazu, dieses in der Selbsterkenntnis zu suchen. Dem delphischen Spruch γνῶθι σαυτόν, der zunächst nichts anderes besagt, als dass der Mensch sich in seiner Hinfälligkeit und Ohnmacht erkennen soll, wird hier der neue Sinn beigelegt, dass er zur Selbsterkenntnis aufruft. Auf die Frage des Sokrates, auf was für einen Inhalt sich denn diese Erkenntnis erstreckt, antwortet Kritias nach einigem Hin und Her p. 166e: ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτὴ τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη. Hier wird der aristotelische νοῦς, der sich selbst denkt, vorweggenommen. Im Charmides freilich zieht Sokrates die Richtigkeit dieses Satzes in Zweifel, und, um ihn zu erschüttern, fragt er Kritias, ob es auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung etwas Ähnliches gebe, nämlich eine ὄψις, die sich nicht auf aussen liegende Objekte beziehe, sondern auf sich selbst und die übrigen ὄψεις, also eine ἐαυτῆς καὶ τῶν ἄλλων ὄψεων

ὄψις (167c). Kritias muss dies verneinen, worauf Sokrates ihn auch noch nach einer ἀκοή fragt, die αὐτῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀκοῶν ἀκούει (167d). Auch dies kann Kritias nicht behaupten, worauf Sokrates die Frage allgemein formuliert: σκόπει περὶ πασῶν τῶν αἰσθήσεων εἴ τίς σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἰσθησις καὶ αὐτῆς, ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδενὸς αἰσθανομένη (167d). Kritias ist auf dem Gebiete der αἰσθησις geschlagen.

Genau diese hier von Platon abgelehnte Position finden wir bei Aristoteles. In der Metaphysik Λ 9, 1074b 35 wird zunächst festgestellt, dass zu den Objekten von ἐπιστήμη, αἰσθησις, δόξα und διάνοια mindestens sekundär diese Vorgänge selbst gehören. Dann fährt er weiter, dass νοούμενον und νοῦς zusammenfallen (1075a 4), oder wie er in De anima Γ 4, 432a 2 sagt: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Wenn Denkendes und Gedachtes dasselbe sind, gibt es auch eine νόησις νοήσεως. Aber auch eine αἰσθησις αἰσθήσεως wird von Aristoteles angenommen. in der Eth. Nik. I 9, 1170a 29 ff. betrachtet er als gegeben, dass der Sehende merkt, dass er sieht, und der Hörende, dass er hört, und der Gehende, dass er geht, und er zieht dann den allgemeinen Schluss, dass wir uns unserer Wahrnehmungen und unseres Denkens bewusst sind (ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν). In der Schrift De somno 2, 455a 16 wird sogar eine κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις (αἰσθήσεσιν) angenommen, mit deren Hilfe uns bewusst wird, dass wir sehen und hören. Dieses Bewusstsein finden wir knapp umrissen bei Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zu Aristoteles de sensu 7, 448a 22, p. 148, 10 Wendland: πᾶς γάρ, ὅτε αἰσθάνεται, ἑαυτοῦ ὄντος τε καὶ αἰσθανομένου συναισθάνεται. Jeder hat also, wenn er wahrnimmt, ein Bewusstsein davon, dass er existiert und wahrnimmt. Das Substantiv συναίσθησις wird von Alexander häufig verwendet, gelegentlich freilich im Sinne eines Mitempfindens, so im gleichen Kommentar

zu Aristoteles de sensu 7, 449a 5, p. 163, 12 Wendland, wo festgestellt wird, dass es keine συναίσθησις zwischen Wahrnehmungen verschiedener wahrnehmender Subjekte gebe, wohl aber gebe es ein einheitliches Prinzip in jedem einzelnen, das ihm erlaube, verschiedene Objekte miteinander wahrzunehmen. Die aristotelische Frage in De sensu 2, 438b 9, wo das αἰσθητικόν der Seele zu lokalisieren sei, wird von Alexander in seinem Kommentar p. 36, 7 Wendland mit folgendem Satze erläutert: οὐκ ἂν ἦν συναίσθησις τις γινομένη ἄλλου μορίου τῆς ψυχῆς ἐν ἄλλῳ ὄντος.. Wäre ein Seelenteil da, ein anderer dort, dann gäbe es keine συναίσθησις, kein Miteinanderfühlen der Teile. Die verschiedenen gelegentlichen Hinweise auf die συναίσθησις bei Alexander können hier ausser Acht bleiben; denn er hat dem Problem im dritten Buch seiner Schrift Ἀπορίαι καὶ λύσεις ein eigenes Kapitel gewidmet. Das 7. Kapitel dieses Buches (Suppl. Aristot. II 2, p. 91, 24 - 93, 22) ist überschrieben: πῶς ἡ συναίσθησις ἡμῖν γίνεται αἰσθανομένοις. Es ist ein Kommentar zu Aristoteles De anima Γ 2, 425b 12-17, wo ganz knapp festgestellt wird, es gebe eine Wahrnehmung des Sehens und Hörens, die αἴσθησις könne daher sich selbst als Objekt haben. Alexander bezeichnet nun die Wahrnehmung, dass man wahrnimmt, die zu jeder Wahrnehmung mit beliebigem äussern Objekt hinzukommt, mit dem Ausdrucke συναίσθησις. Er stellt die Frage, ob diese συναίσθησις sich durch die gleiche αἴσθησις vollziehe, durch die das äussere Objekt erfasst werde. Diese Frage wird nach ausführlicher Abklärung bejaht in dem Satz: « Notwendigerweise schliesst jedes Wahrnehmende die Wahrnehmung, dass es selbst wahrnimmt, ein, und zwar deswegen, weil die Wahrnehmung eines äussern Wahrnehmungsgegenstandes zugleich die Selbstwahrnehmung mit einschliesst. » Griechisch heisst dieser komplizierte Satz: ἐξ ἀνάγκης ἔπεται παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ συναισθάνεσθαι καὶ ἑαυτοῦ αἰσθανομένου τῷ ἔπεσθαι τῇ αἰσθήσει αἰσθανομένην τινὸς τῶν

αἰσθητῶν ἔξω ὄντος τὸ ἅμα καὶ ἑαυτῆς αἰσθάνεσθαι (p. 93, 20-22).

Wir haben uns bei der bisherigen Betrachtung der mit dem Begriff Bewusstsein zusammenhängenden Probleme darauf beschränkt, einige Ausdrücke für diesen Begriff näher anzusehen, und wir haben dabei gesehen, dass das Wort συνείδησις vorwiegend für das moralische Bewusstsein verwendet wird, während συναίσθησις für das Bewusstwerden einer Wahrnehmung gebraucht wird. Das Wort σύνεσις dagegen ist überhaupt kein genau festgelegter philosophischer Terminus. Ich bin mir dabei bewusst, dass meine Feststellungen etwas Skizzenhaftes haben; eine Vollständigkeit lässt sich bei der grossen Zahl von noch mangelhaft durch Indices erschlossenen Autoren zur Zeit auch nicht erzielen. Wenn ich jetzt zu Plotin übergehe, so bin ich hier in der bevorzugten Lage, dass ich den vorläufig erst handschriftlich vorhandenen Index benutzen konnte, den J. Herbert Sleeman hergestellt hat, und der als Ergänzungsband zu unserer im Erscheinen begriffenen Ausgabe herauskommen soll.

Die platonische Scheidung der Gesamtwelt in eine geistige und eine sinnliche Welt, wie sie z. B. im Timaios 27d oder in der Politeia 517b vorgenommen wird, wird in Plotins Philosophie als bereits bewiesen vorausgesetzt. Zum κόσμος νοητός gehört streng genommen nur die mittlere der drei sogenannten ursprünglichen Hypostasen, der νοῦς, weil ja das Eine oder Gute über dem Sein und daher auch über dem Denken steht, während die Seele auf ihrem Abstieg in die Körperwelt die geistige Welt hinter sich lässt; findet sie aber wieder zurück, dann wird sie νοῦς. Diese mittlere Hypostase, als νοῦς, als κόσμος νοητός oder als τὰ νοητά bezeichnet, hat allein wahre Wirksamkeit, wahres Sein und wahres Leben. Sein und Denken fallen nach dem berühmten Verse des Parmenides fr. 3 im νοῦς zusammen. Da aber

nicht bloss Sein und Denken identisch sind, sondern nach Platon, *Politeia* 507b auch die Ideen mit dem Sein zusammenfallen, ist der νοῦς die Summe der Ideen. Die Tätigkeit des νοῦς ist das νοεῖν, das Denken. Die Objekte seines Denkens sind die νοητά. Da er selbst mit den νοητά identisch ist, denkt er damit, dass er die νοητά denkt, sich selbst. Dem νοῦς eignet daher die Selbsterkenntnis und nur dem νοῦς. Denn das Eine, das darüber liegt, ist jenseits des Denkens gelegen; da es überhaupt nicht denkt, kann es klärlich auch nicht sich selbst denken. Die Seele aber vergisst sich in ihrem Abstieg und hört auf, an ihre Herkunft zu denken; erst wenn sie wieder aufsteigt, gewinnt sie die verlorene Selbsterkenntnis zurück; aber damit wird sie wieder νοῦς.

Der νοῦς denkt nicht bloss sich selbst; er weiss auch, dass er sich denkt. Das Denken, dass er denkt, fällt bei ihm mit dem Denken zusammen. Denn sonst müssten wir zu einem Regressus ad infinitum Zuflucht nehmen, was Plotin II 9 [33] 1, 23 und 54 ausdrücklich ablehnt. Mit Aristoteles, *Metaph.* Λ 9, 1074b 34 nimmt also auch Plotin eine νόησις νοήσεως an und stellt sich damit in Gegensatz zu Platon, der, wie bereits erwähnt, im *Charmides* 166e ff. diese Möglichkeit abgelehnt hatte. Auf diese *Charmides*-Diskussion haben Bréhier in seiner Ausgabe (in der Vorbemerkung zu V 3) und Cleto Carbonara (*La filosofia di Plotino*, 1. Aufl., Band II 148) hingewiesen. Es soll aber ausdrücklich festgehalten werden, dass Plotin in keiner Weise weder an dieser Stelle noch sonstwo auf den *Charmides* Bezug nimmt. Ob er die Stelle absichtlich ignoriert, oder ob sie ihm unbekannt geblieben ist, wage ich nicht zu entscheiden. Natürlich dürfen wir annehmen, dass Plotin weit mehr von Platon kennt, als was er wörtlich zitiert. Aber das bedeutet noch lange nicht, dass Plotin sämtliche Platon-Dialoge, die uns noch vorliegen, gegenwärtig gehabt haben muss. Plotin nimmt also eine νόησις νοήσεως an, ja die νοητά sind sogar das einzige Objekt des νοῦς. Dies ist an verschiedenen

Stellen der Schrift V 3 [49] klar formuliert; ich erwähne besonders cap. 5, 45: νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. Und in cap. 6, 7 wird nicht bloss an der Einheit von νοῦς und νόησις festgehalten, sondern zudem wird noch ausgeschlossen, dass der νοῦς etwa mit einem Teile von sich einen andern Teil von sich erfasse.

Wenn der νοῦς weiss, dass er sich selber denkt, so hat er nicht bloss Selbsterkenntnis, sondern auch das Bewusstsein seiner selbst. Das steht in der gleichen Schrift V 3 deutlich in cap. 6, 33: ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ. Das Wort γνῶσις, das Plotin hier verwendet, hat den Vorzug, nicht wie νόησις nur für den νοῦς verwendet werden zu können, sondern auch für andere Formen des Erkennens, wie wir noch sehen werden. Dasselbe gilt für σύνεσις. Und darum kann Plotin vom νοῦς sagen, dass er mit seinem Denken zusammensein muss, und immer Einsicht in sich selbst gewinnen muss (συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν αἰεί) VI 7 [38] 41, 20. Die νόησις ist hier eine Realität, sozusagen die Substanz des νοῦς, die σύνεσις der Vorgang des Einsichtnehmens. Nicht bloss das reine Denken, das νοεῖν, sondern auch das menschliche Denken, das φρονεῖν, ist eine Einheit, die gänzlich bei sich selbst sein muss (πᾶν ἑαυτῷ συνόν VI 5 [23] 10, 16). Als Vergleich führt Plotin eine Volksversammlung an; der Einzelne ist dort nicht fähig, richtig zu denken; jeder aber trägt zum Denken bei, ja er erzeugt es geradezu ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὥς ἀληθῶς συνέσει VI 5, 10, 21. Hier wird eine etymologische Beziehung zwischen σύνοδος und σύνεσις aufgedeckt, die an die homerische Bedeutung des Wortes ξύνεσις « Vereinigung » erinnert. Harder sucht das Wortspiel mit seiner Übersetzung « Über-Ein-Kunft » nachzuahmen, und Ähnliches versuchen auch MacKenna und Cilento.

Das Selbstbewusstsein kommt nun aber nicht bloss dem νοῦς zu, sondern auch den νοητά, den geistigen Gegen-

ständen. Diese können nicht ohne Bewusstsein, ohne Leben und ohne Geist sein (κἀκεῖνα ἀναίσθητα καὶ ἄμοιρα ζῶνς καὶ νοῦ V 5 [32] 1, 32). Das Denken, und zwar das eigentliche Denken, das stets ein Sich-selbst-Denken ist, ist eine συναίσθησις τοῦ ὅλου, ein gegenseitiges Fühlen des Ganzen, das den Geist ausmacht (V 3, 13, 13). Der Geist ist, wie II 9, 1, 36 zu lesen ist, μία προσβολή οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς, ein Erfassen, das seiner eigenen Tätigkeit bewusst ist.

Der νοῦς ist also die Stufe der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins. Der über ihm stehenden Stufe der Wesenheiten, dem Einen, und der unter ihm stehenden Stufe, der Seele, kommt die Selbsterkenntnis nicht zu, wohl aber, wie wir noch sehen werden, eine Art Selbstbewusstsein. Dieses fällt nämlich nur auf der Stufe des Denkens mit der Selbsterkenntnis zusammen. Mit der Leugnung der Selbsterkenntnis für eine Stufe ist darum über das Selbstbewusstsein noch nichts ausgesagt. Was nun die Seele anbelangt, der wir uns zunächst zuwenden wollen, so wird in V 3 [49] 2, 1 die Frage gestellt, ob man ihr Selbsterkenntnis zusprechen dürfe (εἰ δοτέον αὐτῇ γνῶσιν ἑαυτῆς). Dies wird ausdrücklich abgelehnt, und zwar hintereinander für alle Seelenvermögen; zunächst für das αἰσθητικόν, das sich auf äussere Wahrnehmungsdinge richtet. Eine συναίσθησις, ein Mitempfinden der Vorgänge im Leibe selber, mag man dem αἰσθητικόν noch zubilligen, aber diese Vorgänge spielen sich ja nicht innerhalb des αἰσθητικόν ab, sondern sind ihm gegenüber auch Aussendinge. Dem λογίζόμενον ist die Selbsterkenntnis ebenfalls abzusprechen; es prüft sowohl, was von der αἴσθησις herkommt, als auch das, was vom νοῦς herkommt. Das λογίζόμενον wendet sich aber nicht auf sich selbst, sonst wäre es schon νοῦς. Und schliesslich ist die Selbsterkenntnis auch noch der höchsten Stufe der Seele abzusprechen, dem διανοητικόν, das wir aber darum noch nicht mit dem νοῦς gleichsetzen dürfen, weil es die Aufgabe

hat, die Aussendinge ins Auge zu fassen, während der νοῦς nur das, was in ihm selbst ist, betrachtet (V 3, 3, 17).

Wenn der Seele damit die Selbsterkenntnis abgesprochen wird, so heisst dies noch lange nicht, dass sie die Dinge, die ausserhalb von ihr liegen, nicht bewusst erfassen kann. Ihre Aufgabe ist es ja gerade, die αἰσθητά, die Dinge der Wahrnehmungswelt zu erfassen. Das Wahrnehmen wird in IV 5 [29] 1, 7 als eine ἀντίληψις οὐ νοητῶν, ἀλλὰ αἰσθητῶν μόνον umschrieben. Ἀντίληψις ist hier der Sammelname für geistiges und sinnliches Erfassen; es ist zu eng, wenn J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St-Augustin*¹, p. 62 ἀντίληψις als « prise en possession d'une pensée » definiert, und noch weniger trifft die Behauptung von Henry Van Zandt Cobb, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69, 1938, xxxii zu: « The most general expression for consciousness is ἀντίληψις. » Vielmehr ist ἀντίληψις ein Oberbegriff für jede Art Erfassen.

Die Seele, heisst es nun in IV 5, 1, 8, müsse in eine Berührung mit den Sinnendingen kommen und in eine Art Erkenntnis- oder Erleidensgemeinschaft mit ihnen treten. So weit wie hier, eine Art ὁμοπάθεια zwischen der Seele und den Sinnendingen anzunehmen, geht Plotin freilich selten; an andern Stellen ist er bestrebt, die ἀπάθεια der Seele zu retten. Die πάθη, heisst es z. B. in IV 4 [28] 18, 19, gehören nicht der Seele schlechthin, allerdings auch nicht dem unbeseelten Leibe, sondern einem συναμρότερον aus Seele und Leib. Oder in IV 4, 19, 5 wird gesagt, dass die πάθη sich am Leibe vollziehen, ihre γνῶσις aber ist Sache der αἰσθητικῇ ψυχῇ. Ähnlich werden auch in III 6 [26] 19, 12 die πάθη dem Leibe, ihre γνῶσις aber der Seele zugewiesen. Γνῶσις bedeutet hier Erkenntnis der πάθη, und dies wiederum heisst, dass der Seele diese πάθη bewusst werden. Dieses Bewusstwerden geschieht so, dass von den Sinnendingen τύποι zur Seele gelangen und von der διάνοια in ihr geprüft werden; die διάνοια, wird in I 1 [53] 9, 20 gesagt, betrachte daran

die εἶδη, und zwar betrachte sie sie sozusagen mit einem Mitempfinden (θεωρεῖν οἷον συναισθήσει). Wenn die Seele schon keine Selbsterkenntnis hat, so hat sie jedenfalls ein Bewusstsein. Dies wird sogar dem Tier zugebilligt. In der gleichen Schrift I 1 steht im cap. 11, 11 zu lesen, dass beim Tiere das Bewusstsein das Seelenabbild mit dem Leibe umfasse (ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει).

In IV 3 [27] 26 ff., wo das schwierige Problem der Erinnerung behandelt wird, werden die stoischen Theorien, die von Siegelabdrücken, Prägungen und Stößen sprechen, zurückgewiesen. Der Vorgang sei sozusagen ein Denkvorgang selbst bei den Sinnendingen (ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν 26, 31). Genau wie wir der Seele ein Streben und die Erinnerung an dieses Streben zuweisen, ebenso die Erinnerung daran, ob das Streben Erfolg hatte oder nicht, so müssen wir ihr auch συναίσθησις, παρακολούθησις, σύνθεσις und οἷον σύνεσις zubilligen (26, 45). Der Ausdruck σύνθεσις ist auffällig; er bedeutet bei Plotin sonst eine Zusammensetzung von Teilen, sei es in der sinnlichen oder in der geistigen Welt. Hier aber heisst der Ausdruck etwa soviel wie Kombinieren. Man könnte sich daran erinnern, dass das homerische συντίθεσθαι an verschiedenen Stellen die Bedeutung «etwas in sich aufnehmen» hat, doch wird das Verbum später nicht mehr in diesem Sinne gebraucht, und es wird darum besser sein, von der Bedeutung «logische Verknüpfung» auszugeben, die wir bei Aristoteles antreffen, z. B. Περὶ ἑρμηνείας I, p. 16a 12, oder in der Metaphysik E 4, 1027b 19. Ähnliche Bedeutung von σύνθεσις scheint auch bei Diogenes Laertius X 32 = Epikur fr. 36 Usener vorzuliegen. Während σύνθεσις in dieser Bedeutung bei Plotin singulär ist, verwendet er παρακολούθησις und das Verbum παρακολουθεῖν verschiedentlich, und es lohnt sich, hier nochmals etwas auszuholen, weil wir dieses Wort noch nicht besprochen hatten.

Das Kompositum παρακολουθεῖν hat zunächst die gleiche Bedeutung wie das Simplex; die erste Belegstelle ist Aristophanes Ekkl. 725; es heisst dort einfach « folgen » im konkreten Sinne. Bei Platon kommt neben dieser gewöhnlichen Bedeutung schon der Ausdruck παρακολουθῶν τῷ νοσήματι « seiner Krankheit nachgehend, auf sie achtend » vor, die zu der später üblichen « aufmerken, begreifen » überleitet (Politeia 406b). Aristoteles zwar gebraucht das Wort ausser im konkreten Sinne nur in der Bedeutung « als Folgeerscheinung auftreten ». Aber seit Polybios I 12, 7 heisst es « verstehen » und wird hie und da mit μανθάνειν synonym gebraucht, z. B. bei Epiktet I 9, 4 ὁ παρακολουθηκώς καὶ μεμαθηκώς. Epiktet gebraucht es überhaupt oft; es mag schon in der alten Stoa ein Terminus technicus geworden sein. Die einzige Stelle, die im Index zu den Stoiker-Fragmenten verzeichnet ist, nämlich fr. 989 (vol. II 289, 7) stammt allerdings aus Origenes und ist kaum wörtliches Zitat. Häufig ist das Wort in der Bedeutung « verstehen » bei Philodem, Philon, Mark Aurel und Galen. Der erste, der es mit dem Reflexivpronomen verwendet, ist Epiktet, und hier bekommt es die Bedeutung « sich bewusst werden ». So heisst es in III 5, 14: χαίρω παρακολουθῶν ἑμαυτῷ βελτίονι γινομένῳ « ich freue mich, weil ich merke, dass ich besser geworden bin », oder in III 5, 4: εἰ δὲ παρακολουθεῖς σαυτῷ « wenn du dir bewusst wirst ». Auch Clemens Alexandrinus verwendet παρακολουθεῖν mit dem Reflexivpronomen: παρακολουθοῦντες αὐτοῖς ὅτι μηδὲν ἐπίστανται « sie sind sich bewusst, dass sie nichts wissen » (Strom. VII, cap. 15, 92, 6). Sodann finden wir den Ausdruck bei Origenes, Contra Celsum VII 3, p. 155, 25 Koetschau: ὡς μηδαμῶς αὐτὴν (τὴν Πυθίαν) ἑαυτῇ παρακολουθεῖν « sodass sich die Pythia durchaus nicht bewusst ist ». Plotin verwendet das Wort sowohl in der Bedeutung « folgen », die uns hier nicht beschäftigt, wie in der Bedeutung « sich bewusst sein », jedoch nicht immer synonym mit συναισθάνεσθαι. In I 4 [46]

5, 2 wird untersucht, ob die Glückseligkeit auch dann erreicht werden kann, wenn der Weise infolge von Rauschgiften oder Krankheiten das Bewusstsein verliert: εἰ δὲ δὴ μὴδ' ἑαυτῷ παρακολουθοῖ; Im gleichen Kapitel, Zeile 21, wird ein Schlafender und ein Bewusstloser auf die gleiche Stufe gestellt: ἐν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγόμενῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ. Ohne das Reflexivpronomen kommt das Wort in der gleichen Bedeutung in I 4, 8, 6 und I 4, 9, 1 vor, wiederum von einem, der das Bewusstsein verliert.

An den bisher genannten Plotinstellen erschien das Bewusstsein als ein positiver Wert, der zur Klarheit des Geistes gehört, aber auch die Seele auszeichnet. Neben diesen Stellen stehen nun solche, die dem unbewussten Sein oder Geschehen den Vorzug geben. In der eben herangezogenen Schrift I 4 wird in cap. 9, 12 darauf aufmerksam gemacht, dass der Gesunde, um gesund zu sein, das Bewusstsein der Gesundheit nicht haben muss, und ebensowenig der Schöne das seiner Schönheit. In gleicher Weise aber bedarf auch der Weise des Bewusstseins seiner Weisheit nicht. Ja, das Bewusstsein kann sogar hinderlich sein. Der Lesende jedenfalls, der sich auf seine Lektüre konzentriert, liest unbewusst, das heisst er achtet auf den Inhalt seiner Lektüre, nicht aber darauf, dass er liest, und derjenige, der seinen Heldenmut einsetzt, darf nicht darüber nachdenken, dass er ein Held ist (I 4, 10, 24-28). Solche und ähnliche Beispiele veranlassen Plotin, den überraschenden Schluss zu ziehen: ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν (I 4, 10, 28). Das Bewusstsein trübt also die Tätigkeiten, die es begleitet. In IV 4 [28] 4, 10 wird sogar der Satz aufgestellt, dass man unwissentlich etwas in stärkerem Masse besitzen könne als wissentlich: γένοιτο γὰρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει, ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη. Und in V 8 [31] 11, 31 heisst es lapider: τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι « von dem, was uns gehört, und von uns selbst haben wir

keine Wahrnehmung.» Wenn freilich E. Bréhier in seiner Ausgabe in einer Anmerkung zur letztgenannten Stelle bemerkt: «Toute élévation est, chez Plotin, une diminution de conscience», so scheint mir diese Formulierung Plotins Abneigung gegen die Bewusstheit zu übertreiben. Es ist nämlich nicht die Bewusstheit, sondern die αἴσθησις, und das ist die Wahrnehmung der äussern Welt, welche die Seele meiden soll, um zu ihrer wahren Tätigkeit, zum Denken, zurückzukehren. Denken und Bewusstsein des Denkens fällt allerdings, wie schon bemerkt, nur im νοῦς zusammen, bei der Seele dagegen involviert Denken das Bewusstsein davon noch nicht, wie aus IV 3 [27] 30, 13 hervorgeht: ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ. Als Grund dafür wird aber gleich darauf angegeben, dass das Aufnehmende, nämlich die Seele, eben nicht bloss Gedanken, sondern auch Wahrnehmungen entgegennimmt. Diese Wahrnehmungen können sich aber nicht auf das richten, was wahrhaft uns gehört.

Unbewusstes Schaffen gibt es auch in der Natur. In der Schrift III 8 [30], die den Titel *Über die Natur und die Betrachtung und das Eine* trägt, wird ausgeführt, dass die Natur in Wahrheit eine lautlos betrachtende Seele ist. Sie tritt in sich selbst ein und hat sozusagen eine συναίσθησις von sich selbst. Diese συναίσθησις ist kein klares Selbstbewusstsein mehr, sondern nur noch ein dunkles Gefühl, das sie von sich hat. Griechisch heisst der Satz (III 8, 4, 19): ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν. Σύνεσις und συναίσθησις werden hier nahezu synonym. Harder übersetzt die Wörter treffend mit «Innewerden» und «sich selbst Gewahren». Plotin fügt zur näheren Erklärung noch hinzu, dass die Ausdrücke σύνεσις und αἴσθησις nicht im gleichen Sinne wie sonst genommen werden dürfen, also nicht wie beim bewusst handelnden wachen Menschen, sondern eher wie

bei einem Schlafenden. Die Natur hat also eine σύνεσις und συναίσθησις, wie sie dem Schlafenden zugebilligt werden kann, der mit sich selbst in Frieden ist (III 8, 4, 24).

Ähnliches wie über die Natur wird anderweitig über die Weltseele gesagt. In III 4 [15] 4, 8 ff. werden der Welt in Anlehnung an Platon, Tim. 33c die Sinneswerkzeuge und die Sinne überhaupt abgesprochen, und dann wird die Frage gestellt, ob die Welt eine συναίσθησις habe, wie wir Menschen ein Bewusstsein der Dinge in uns haben. Das wird nicht rundweg verneint, aber die συναίσθησις wird immerhin zu einer ἡρέμησης, einer Ruhe in sich selbst, reduziert. In IV 3 [27] 4, 26 wird die Weltseele mit der Seele in einem Baum verglichen, die mühelos und ohne Lärm für diesen Baum sorgt. In IV 4 [28] 13, 7 ff. wird von der φύσις gesagt, dass sie schaffe, ohne zu wissen. Sie hat keine σύνεσις; sie gibt, was sie hat, ohne προαίρεσις (ἀπροαιρέτως). Der Begriff προαίρεσις tritt schon bei Platon auf, wird aber erst bei Aristoteles ein philosophischer Terminus. In der Nikomachischen Ethik Γ 5, 1113a 10 wird er definiert als βουλευτική ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, als überlegtes Streben nach etwas, das in unserer Verfügung steht; προαίρεσις bezeichnet also ein bewusstes Wollen, einen Vorsatz, das Adjektiv ἀπροαίρετος aber bezeichnet das Unwillkürliche. Plotin verwendet es einige Male, besonders für die Sterne, die für die Wirkungen, die von ihnen ausgehen, nicht verantwortlich gemacht werden dürfen (IV 4, 35, 43). Und ebenso sagt er vom All, dass es der προαίρεσις nicht bedürfe, da es höher stehe als die προαίρεσις (IV 4, 36, 25). Im All herrscht eine irrationale Kraft (δύναμις ἄλογος IV 4, 37, 12).

In der gleichen Schrift IV 4 wird in cap. 24, 21 deutlich unterschieden zwischen αἴσθησις und συναίσθησις. Jene wird der Welt abgesprochen, diese aber noch zugestanden: συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, also ein Bewusstsein, wie wir selbst eines von uns selbst haben, kann man ihr zugestehen. Im All, heisst es

am Schluss der gleichen Schrift (IV 4, 45, 8) gebe es eine οἷον συναίσθησις παντὸς πρὸς πᾶν. Alles fühlt sozusagen mit allem. Hier ist συναίσθησις nicht mehr das Bewusstsein, sondern das Miteinanderfühlen; es wird hier geradezu ein Synonym zu συμπάθεια, allerdings mit dem Wörtchen οἷον entscheidend eingeschränkt. Synonym mit συμπάθεια wird συναίσθησις auch in IV 5 [29] 5, 29 verwendet, wo die Affektion des Hörens auf eine συναίσθησις, eine Mitempfindung, zurückgeführt wird, ähnlich wie IV 5, 3, 17 die συμπάθεια das Sehen ermöglicht. Überraschend und zugleich bezeichnend für Plotins Einschätzung des Bewusstseins ist eine Stelle aus der Schrift III 5 [50]. In cap. 1, 18 wird die Schönheit des Eros auf eine οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν zurückgeführt, also auf ein irrationales Begreifen seiner Verwandtschaft mit der höheren Welt. Und das Unreflektierte, das in dem Verbum συνίημι für Plotin liegen kann, betont Harder gegenüber Bréhier in seiner Anmerkung zu I 6 [1] 2, 3.

Wenn wir gesagt haben, dem νοῦς komme das Selbstbewusstsein zu, so muss doch noch einmal unterstrichen werden, dass damit keine Überlegung im menschlichen Sinne verbunden ist. Λογισμός gibt es in der obern Welt nicht (VI 7, 1, 29. VI 2, 21, 34) und auch nicht προόρασις (VI 7, 1, 37). Überlegungen, Voraussicht, Willensentscheidungen haben nur dort statt, wo es Änderung in der Zeit gibt. In der unwandelbar gleich bleibenden Welt des Geistes aber gibt es dies alles nicht. Das Bewusstsein des Geistes ist daher ein seliges In-sich-beschlossen-Sein. Der Geist hat dabei kein anderes Objekt als die geistigen Gegenstände, und da diese mit ihm zusammenfallen, denkt er sich selbst, und zwar in einem reinen, nicht bloss in einem diskursiven Denken (VI 2, 21, 28). Denken heisst für den νοῦς, seine Gegenstände besitzen, und seine Gegenstände besitzen, heisst, sich selbst besitzen, besser noch, er selber sein.

Wir hatten gesehen, dass der νοῦς die Stufe der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins ist, während der

nächsttieferen Stufe, der Seele, ein Selbstbewusstsein zwar zukommt, nicht aber die Selbsterkenntnis. Wie steht es nun hier mit der Stufe, die über dem Geiste liegt, mit dem Einen? Da es ja nach Platon jenseits des Seins belegen ist, Sein und Denken aber zusammenfallen, liegt es auch jenseits des Denkens. Alles, was vom νοῦς ausgesagt werden kann, muss dem Einen abgesprochen werden. Dazu gehört auch die Selbsterkenntnis, die das Eine nicht nötig hat (VI 9 [9] 6, 49). Es ist eine Wesenheit, die sich weder wahrnimmt noch erkennt (φύσις οὐκ οὔσα ἐν αἰσθήσει καὶ γνῶσει αὐτῆς VI 7 [38] 38, 10). Jenseits des Geistes bedeutet auch jenseits der Erkenntnis (ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνῶσεως V 3 [49] 12, 47). Selbsterkenntnis würde sich mit seiner Einfachheit nicht vertragen; denn Selbsterkenntnis involviert eine Vielheit (V 3, 13, 35). Das Selbstbewusstsein muss ihm daher auch abgesprochen werden; denn die συναίσθησις ist πολλοῦ τινος αἴσθησις, sagt Plotin in V 3, 13, 21; das bezeuge ja schon die Bezeichnung; zur συναίσθησις gehören mindestens zwei. Das Eine, dem jede Zweiheit abgeht, kann daher nichts von sich wissen (V 6 [24] 6, 31). Es ist ja nicht einmal etwas für sich selbst; es ist daher über γνῶσις, νόησις und συναίσθησις αὐτοῦ erhaben (VI 7, 41, 26; ähnlich V 6, 5, 4). Die παρακολούθησις, die mit συναίσθησις synonym ist, wird dem Einen in III 9 [13] 9, 14 auch abgesprochen. Das Eine spürt sich nicht und kann sich nicht bewusst werden (ἀναίσθητον ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ V 3, 13, 6).

Neben diesen zahlreichen negativen Aussagen über das Eine wird aber doch auch ausnahmsweise Positives über es gesagt, allerdings gewöhnlich durch das Wörtchen οἷον eingeschränkt. So wird in VI 8 [39] 7, 46-51 von der οἷον ὑπόστασις, der οἷον ἐνέργεια und der οἷον ζωή des Einen gesprochen. In der frühen Schrift V 4, der 7. in der chronologischen Reihenfolge, wird das Eine gar als νοητόν bezeichnet, worauf Bréhier in seiner Ausgabe in einer Anmer-

kung zu der Stelle hinweist (cap. 2, Zeile 4. 7. 23). Das ist eine Aussage über das Eine, die nur noch in der Schrift V 6 [24] wiederholt wird, aber dort zugleich eingeschränkt wird; νοητόν, steht in cap. 2, Zeile 8, kann man das Eine nur dem νοῦς gegenüber nennen, für sich genommen, ist es weder νοοῦν noch νοητόν. In der früheren Schrift V 4 wird dem Einen nun auch eine Art Selbstbewusstsein zugestanden. Wörtlich heisst es cap. 2, Zeile 17: καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεῖ συναίσθησει οὕσα ἐν στάσει αἰδέω καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. Harder übersetzt dies vortrefflich: « Es ist selbst sein Sichselbstgewahren, gewissermassen vermöge eines Selbstbewusstseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem Stillestehen, anders als beim Denken des Geistes. » Man beachte, dass die συναίσθησις durch ein οἶονεῖ gemildert ist, genau wie unmittelbar vorher gesagt wird: οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον « es ist nicht gleichsam unbewusst ». Ähnlich wird dem Einen auch in V 1 [10] 7, 12 sozusagen ein Bewusstsein seiner Kraft zugeschrieben: οἶον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως.

Das Wort συναίσθησις, das ja zunächst ein Mitempfinden bedeutet und damit in den Bereich der Sinnenwelt gehört, bleibt bei Plotin nicht mehr nur auf Tier und Mensch beschränkt, sondern wird auch den sogenannten ursprünglichen Hypostasen zugebilligt, wenn auch der höchsten Hypostase, dem Einen, nur mit Einschränkung. Das ist darum möglich geworden, weil die Bedeutung « Mitempfindung » zur Bedeutung « Selbstbewusstsein » oder noch besser zur Bedeutung « Selbstgefühl » geweitet wurde. Diesen Ausdruck schlägt O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung* p. 30 vor und versteht dabei unter Selbstgefühl ein Fühlen des eigenen Wesens. Gerade die Unbestimmtheit des Begriffes erlaubt es Plotin, ihn für alle Stufen zu verwenden, mit dem einschränkenden οἶον sogar für die höchste.

Dass die Seele συναίσθησις besitzt, wenn sie sich ihren Aufgaben in der Sinnenwelt zuwendet, haben wir gesehen. Aber auch wenn sie alle αἰσθήσεις hinter sich gelassen und wieder die Stufe des νοῦς erreicht hat, bewahrt sie dieses dunkle Fühlen ihrer selbst. Die συναίσθησις ist dann das einzige, was sie vom Geiste noch unterscheidet (IV 4, 2, 31). Hier kann man sich fragen, ob sie diese συναίσθησις am Ende auch dann noch bewahren kann, wenn sie zum Einen hinaufgeschneilt ist. Dann lässt sie ja alles hinter sich, selbst den Geist und jegliche geistige Form (VI 7, 34, 4); ja sie muss den Geist in sich sozusagen vernichten (VI 7, 35, 33), wenn sie in das Eine eingehen will. Denn das Eine ist das Gestaltlose (ἀνείδεον VI 9, 3, 43), und die Seele wird, wenn sie dort anlangt, selbst gestaltlos (VI 9, 7, 14). Streng genommen, gibt es sie dann gar nicht mehr; denn dann ist sie Gott geworden, vielmehr, dann ist sie schon Gott (VI 9, 9, 59). Aber, wie Plotin kurz darauf verkündet: wenn die Seele zum Einen gelangt, gelangt sie nicht zu einem andern, sondern zu sich selbst (VI 9, 11, 39). Selbstentäusserung und Selbstverwirklichung der Seele fallen dort zusammen. Sie kann sich also sogar dort eine Art Selbstbewusstsein retten; allerdings ist dieses Selbstbewusstsein nur « gleichsam ein Innesein und seiner selbst gewahr werden » (Harder): τοῦτο δὲ οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ V 8, 11, 23. Die beiden Ausdrücke σύνεσις und συναίσθησις bezeichnen hier die tiefste Verinnerlichung; der Ausdruck ὄρασις wird an dieser Stelle als zu wenig angemessen, als zu plump, als zu sinnlich empfunden; denn jedes Sehen zielt auf ein Aussen und enthält daher Zweiheit. Hier aber soll das Einswerden der Seele mit dem Einen begreiflich gemacht werden.

Wie die Seele sogar im Einen als Letztes noch eine Art συναίσθησις bewahren kann, so gewinnt der Geist umgekehrt die συναίσθησις mit seiner Entstehung. Diese Entstehung, die man sich ausserhalb jeder Zeit zu denken hat, ist schwer zu begreifen. Bevor der νοῦς das Eine sehen

konnte, war er ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις (V 3, 11, 12). Und als er es zu erblicken begann, geschah dies auf eine ungeistige Weise (ἀνοήτως VI 7, 16, 14). Als er aber merkte, dass er Vieles geworden war, erkannte er dies in einem Gewahrwerden seiner selbst (ἐν συναίσθησει αὐτοῦ VI 7, 16, 19), und so ward er Geist. Die συναίσθησις ist hier das erste dunkle Gefühl von sich selbst, das der Geist bei seiner Entstehung gewinnt. Sie ist eine Vorstufe der τόλμα, des Fürwitzes, mit dem sich die Seele von der obern Welt trennt, weil sie sich selbst gehören will (V 1, 1, 4). Dieser Eigensinn der untern Stufen gegenüber den obern ist natürlich zu tadeln; er ist schuld am Abfall vom Einen; ihm ist es zuzuschreiben, dass es neben dem Einen die Vielheit der geistigen Welt, die bunte Fülle der Seelen und die unabsehbare Vielfalt der sinnlichen Welt gibt. Abstieg vom Einen bedeutet Ausbrechen der Individualität, Rückkehr zum Einen heisst Erlöschen im Einen, aber zugleich Selbstverwirklichung des Individuellen im Umfassenden, oder mit den Worten, die am Schluss der Enneaden stehen: Flucht des Alleinigen zum Alleinigen.

★

LITERATUR

- Arthur DREWS, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena, 1907 (besonders pp. 226-234).
 René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921 (besonders pp. 301-310).
 Bruno SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Philol. Untersuchungen 29, Berlin 1924.
 Friedrich ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia*. Jenaer akademische Reden, Heft 6, Jena, 1928.
 H. OSBORNE, *Synesis and Syneidesis*. Class. Review 45, 1931, 8-10.
 Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. 1. éd. Paris, 1933 (besonders pp. 61-66).
 G. KRÜGER, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*. Logos XXII, 1933, 225-272.

- Gertrud JUNG, *Syneidesis, Conscientia, Bewusstsein*. Archiv für die gesamte Psychologie 89, 1933, 525-540.
- Henry VAN ZANDT COBB, *The Concept of Consciousness in Plotinus*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association 69, 1938, xxxii.
- Cleto CARBONARA, *La filosofia di Plotino I-II*. 1. ed. Roma, 1938-39 (besonders II, pp. 147-154).
- Otfried BECKER, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*. Berlin, 1940 (besonders pp. 21-40).
- Max POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1940.
- Max POHLENZ, *Die Stoa I-II*. Göttingen, 1948-49.
- Edgar FRÜCHTEL, *Der Logosbegriff bei Plotin*. Diss. München, 1955 (Maschinenschrift; IV, 168 S.).

DISCUSSION

M. Armstrong: I should like to begin by thanking Mr. Schwyzer on behalf of all of us for his very clear and rich and well arranged contribution. He has laid a firm philological foundation, without which the most exalted speculations about Plotinus would be only « the baseless fabric of a vision ». And I think he has also provided us with plenty of material for discussion. A point which I found of quite outstanding interest was his mention of the *Charmides* passage, where Plato, so to speak, refutes Aristotle in advance, and Plotinus' silence about the passage, whether conscious or unconscious. I should be inclined myself to think unconscious. I doubt whether he did much reading in the early Socratic dialogues, and it is quite possible that he did not know the passage. Again, I found of the greatest interest Mr. Schwyzer's very careful discrimination of the different stages of consciousness, awareness or intelligence in Plotinus. This has always seemed to me one of the most important features of his philosophy, the way in which more than any other ancient philosopher he tried to enlarge our ideas of consciousness and intelligence, to show how many stages and kinds of awareness there can be besides our everyday perceptive and rational activities.

M. Harder: Herr Schwyzer hat sich der wortgeschichtlichen Methode bedient, die ja seit de Saussure gar nicht mehr modern ist. Ich möchte sie aber durchaus verteidigen; denn zum Verständnis eines Textes gehört ja auch das Verständnis der Wörter. In seiner strengen Sachlichkeit hat Herr Schwyzer darauf verzichtet, darauf hinzuweisen, dass es sich bei der Frage nach dem Unbewussten um ein Problem handelt, das seit Leibniz und Eduard von Hartmann die Philosophie und Psychologie als etwas Grundlegendes beschäftigt. Dass Plotin der Entdecker des Unbewussten ist, ist trotz der Vorbereitung durch die Stoiker anzuerkennen. Ich möchte hier an Herrn Schwyzer nur zwei Fragen stellen.

1. Otfried Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, 1940, 31 hat behauptet, Plotin habe dem Einen in V 4 [7] 2, 17 und in V 1 [10] 7, 12, also in zwei frühen Schriften, ein Selbstbewusstsein zugeschrieben, das er ihm später abgesprochen habe (ich habe die Nachweisungen im Einzelnen gegeben in meiner kurzen Einleitung zur 7. Schrift = V 4). Herr Schwyzer hat aber in seinem RE-Artikel «Plotinos» 21, 561 diese Behauptung Otfried Beckers bestritten, und zwar in dem Sinne: in der 10. und 11. Schrift werde das Selbstbewusstsein dem *Einen* garnicht zugeschrieben, also könne von einer Selbstkorrektur nachmals garnicht die Rede sein. Da dieser Vorgang einer dogmatischen Selbstkorrektur (wenn er sich bestätigt) ja von grossem Interesse wäre, würde ich gern die Stellungnahme von Herrn Schwyzer zu dieser Aussage in Otfried Beckers Buch hören.

2. Es liegt hier eine grosse Entdeckung vor, die für den europäischen Geist weittragende Bedeutung erlangt hat, — und hier sind wir glücklicherweise durch Plotin in die Lage versetzt, die näheren geistigen Umstände dieser Entdeckung des Unbewussten zu beleuchten: wie ist Plotin dazu gekommen, es zu entdecken? Herr Schwyzer hat ja die schönen Stellen zitiert, wo Plotin an dem offensichtlich selbst erlebten Phänomen des Lesens die Unterscheidung macht, dass man lesend den Inhalt des Gelesenen aufnimmt, ohne sich dabei noch bewusst zu bleiben, dass man überhaupt liest, — offensichtlich eine Frucht der Selbstbeobachtung (an diesem Beispiel ist übrigens bezeichnend, wie stark das leise Lesen bereits Allgemeingut geworden war — sonst könnte ja Plotin nicht von diesem Phänomen als Beispiel ausgehen!). Die Besinnung auf Ähnliches schliesst sich an: dem Gesunden fehlt gemeinhin das Bewusstsein vom Zustand der Gesundheit, ebenso steht's bei der Tapferkeit usf. Nun waren diese Phänomene ja längst bekannt; und es müssen schon besondere Interessen gewesen sein, die Plotin dazu führten (und auch befähigten!) sie zu beachten und ihre Bedeutung zu erkennen. Da hilft nun die Chronologie der Schriften weiter, — denn der Begriff des Unbewussten taucht in einem

Zusammenhang auf, der sehr deutlich ist; Plotin verfolgt einen Zweck mit der Verkündung dieses Begriffs. Das Unbewusste dient dazu, die Frage zu klären, wieso die Seele täglich in der gegenwärtigen, am Alltag interessierten Welt leben und trotzdem immer in der höheren Welt zu Hause sein kann. Die These von der Entrücktheit der Seele, die Plotin so ausdrücklich aufstellt, war von anderen bereits bestritten worden. An der schönen Stelle IV 8 [6] 8, 1 heisst es, man müsse es wagen, gegen die Meinung der anderen die eigene Meinung auszusprechen: καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω. Etwas von der Seele bleibt also immer in der oberen Welt, auch wenn sich der Mensch im irdischen Dasein befindet. Sie ist also innerhalb des irdischen Daseins mit der oberen Welt verknüpft — und diese Verknüpfung wird ermöglicht durch den Begriff des Unbewussten. Der Mensch weiss « es » — seinen Seins-Zusammenhang mit dem Höchsten — nur nicht; dieser Zusammenhang muss bewusst gemacht werden. So steht also dieser neue, zunächst rein psychologische Begriff des Unbewussten im Dienst einer metaphysischen These, die ihrerseits dazu bestimmt ist, die irdische Welt und das irdische Dasein gegen ihre Feinde zu verteidigen — das waren im Allgemeinen die Gnostiker. Wir können hier einen wichtigen, geradezu europäischen Gedanken in seiner Entstehung und in der Tendenz, aus der er herauswächst, beobachten.

M. Theiler: Ich möchte gern anschliessen an das, was Herr Harder gesagt hat. Ich bin der Meinung, dass dieser sehr richtig das Auftreten des Unbewussten aus einem ganz bestimmten metaphysischen Bedürfnis gedeutet hat. Das ist das Neue und man darf ruhig sagen, das Entscheidende für Plotin. Dafür möchte ich dann wieder etwas stärker unterstreichen, dass der Begriff als solcher vorbereitet war, wenn auch nicht in dieser tief sinnigen Anwendung, die sich bei Plotin findet. Auch in meinem Vortrage habe ich gelegentlich angemerkt, wie psychologische Erkenntnisse, die auf die Stoa zurückgehen, von Plotin

in einer vertieften Weise benutzt sind. Das Wort παρακολουθεῖν ist in diesem Zusammenhang sicher stoisch, und auch Herr Schwyzer hat das für wahrscheinlich gehalten. Der Stoiker hat auch ἀπαρακολουθήτως « unbewusst ». Das Wort kommt so zweimal bei Marc Aurel vor (2, 16, 6; 5, 6, 5). Einmal wird gefordert, dass eine Handlung gerade nicht unbewusst sei; es soll eine ἀναφορά immer auf das höchste Ziel da sein. Da ich gerade bei Marc Aurel bin, kann ich eine Kleinigkeit ergänzen zu der schönen Ausführung über das Gewissen, die Herr Schwyzer gegeben hat; dass nämlich das Wort συνείδησις doch beim Kaiser sozusagen vorkommt. Freilich findet man so etwas nicht im Index. An einer ergreifenden Stelle, wo er von seinem Adoptiv-Vater, also Antonius Pius, spricht, es ist der berühmte Abschnitt 6, 30, heisst es man Schluss (Marc Aurel redet sich selber an), es möge geschehen, dass dir die letzte Stunde so εὐσυνειδήτῳ eintrete, also dass du mit einem solch guten Gewissen in den Tod gehen könntest, wie das für seinen Adoptiv-Vater galt. Immer zeigt es sich, dass bei Wortuntersuchungen negative Schlüsse gefährlich sind. Ich bemerke noch, dass in dem Zusammenhang von Plotin V 4, 2, 4 und V 1, 7, 12, die beide von Herrn Schwyzer genannt sind, auch V 2, 1, 2 gehört. Scheinbar ist da nicht unmittelbar von der συναίσθησις die Rede, aber das von Pater Henry restituierte, von Herrn Harder jetzt wieder angezweifelte ἐκείνως πάντα führt auch auf die Genesis des Zweiten aus dem Ersten. Dieselbe Sache ist ferner auch in V 1, 7, 5 berührt: πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ (sc. Ἐκεῖνο); ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς Αὐτὸ ἐώρα. So verstand der Philosoph K.-H. Volkmann-Schluck gegen die damals gängigen Ausgaben. Ohne ihn möglicherweise zu kennen, hat sich so auch Pater Cilento entschieden; er beruft sich wohl dabei auf ein Agraphon von Herrn Schwyzer. Oder ist αὐτό zu lesen, wie es Harder auch in der zweiten Auflage tut? Dann ständen wir wieder vor einer solchen inneren Selbstwahrnehmung, ohne dass das Wort direkt fällt. Es wäre schön, wenn wir einmal ruhig an eine derartige textliche Problematik herantreten könnten.

M. Dörrie: Ich möchte mir lediglich erlauben, einen Baustein in das Fundament zu den wirklich schönen wortgeschichtlichen Sammlungen von Herrn Schwyzer einzufügen.

Es lässt sich nämlich erklären, warum das Wort *συνείδησις*, zunächst doch offensichtlich dazu prädestiniert, in der Konkurrenz der drei oder vier gleichgerichteten Termini eine wichtige Rolle zu spielen, fast ganz aus der stoischen und aus der neuplatonischen Fachsprache verschwindet. Die epikureische Schule hatte sich dieses Wortes bemächtigt — und ich glaube, das ist in dem zit. Aufsatz von Osborne übersehen. Drei Jahre vor diesem Aufsatz ist Friedrich Zucker — freilich in grossem Überblick — dieser Frage nachgegangen: *συνείδησις* und *conscientia*, Rektoratsrede Jena 1928-9. In dieser kleinen, aber wichtigen Schrift hat Zucker deutlich gemacht, dass die Epikureer den Worten *συνειδέναι* und *συνείδησις* eine recht bezeichnende Ausprägung verliehen. Beide Worte werden zum Ausdruck für Bewusstsein in recht subjektivem Sinne. In der epikureischen Schule scheint der Wortsinn zu dominieren, dass jemand die *συνείδησις* hat, ob er mit der Umwelt in positiven oder in negativen Beziehungen steht. Epikur wusste ja etwas davon, dass unliebsame Berührungen mit der Aussenwelt Störungen des eigenen Selbst zur Folge haben können; von der stoischen Überzeugung, alles Äussere sei unerheblich, ist er um eine Welt entfernt; und so drückt in seiner Schule *συνείδησις* das mehr oder weniger klare Empfinden aus, mit der Umwelt in der richtigen Harmonie zu stehen — eine Art Sicherheits-Bewusstsein wird zum Inhalt des so geprägten Wortes. In dieser Prägung, die eine starke Subjektivierung einschloss, war das Wort offenbar für die stoische und für die platonische Fachsprache nicht mehr geeignet. Denn so sehr sich Stoiker und Platoniker sonst unterschieden — die Unduldsamkeit gegen alles Subjektive, gegen alles nicht Logisierte war ihnen gemeinsam.

Man muss nun zugeben — und der Beitrag von Herrn Theiler mit dem Hinweis auf *εὐσυνείδητος* führt ja in dieselbe Richtung — die Vorstellung von einer subjektiven *συνείδησις* ist latent

durchaus vorhanden. Auch Seneca's Lucilius-Briefe geben einiges dazu aus; wesentlich ist das Merkmal, dass *συνείδησις*-*conscientia* die Qualifikation als gut oder schlecht erheischt, während vom Bewusstsein als der Wahrnehmungs- und Denk-Fähigkeit ja nur ausgesagt werden kann, ob es vorhanden ist und wie es wirkt.

Nur wenn die Prägung des Begriffes *συνείδησις* in solcher Subjektivität in den Vorstellungen vieler gültig war, ist es zu erklären, warum das Christentum gerade hieran anknüpft. Freilich kommt es bei der christlichen Prägung von *συνείδησις* nicht mehr darauf an, ob die Beziehungen des Einzelnen zur Umwelt in den übrigen Relationen als intakt empfunden werden: aber die Beziehung zur wichtigsten Grösse, zur einzigen Grösse ausserhalb des Einzelnen muss intakt sein: *συνείδησις* wird im Sprachgebrauch seit Paulus zum Ausdruck für das Bewusstsein, ob die Beziehungen zu Gott in Ordnung oder gestört sind. Freilich verlangt das Christentum sogleich eine rationale Überprüfung dieses zunächst subjektiven Bewusstseins: eine Gewissens-Erforschung muss Klarheit bringen, woher die Störung kommt; sie muss das *ἁμάρτημα* klar stellen.

Kurz, es scheint hinreichend gesichert, dass eine *συνείδησις*-Vorstellung in solcher Färbung weithin vorhanden war, obwohl die Fach-Philosophie nichts davon wissen wollte; ja, es scheint so, dass die offenbar jüngste Prägung der philosophischen Fachsprache, *συμπαρακολουθεῖν ἑαυτῷ*, eine Antwort darauf ist, oder besser, einer solchen Vorstellung vorbauen soll. Wenn nämlich die vorplotinische, vielleicht auch die plotinische Ausdrucksweise das Objektive der Selbstwahrnehmung und des Bewusstseins so stark betont, dann geschieht das offenbar in der Abwehr von Vorstellungen, zu denen der *συνείδησις*-Begriff anregte. Es wäre wohl der Mühe wert, dem einmal nachzugehen, wieviel Polemik bewusst oder unbewusst in der Terminologie Marc Aurels und Plotins mitspricht, die das Objektive so stark betonen.

M. Dodds: I should like in the first place to express the feeling we all have that this is an extremely important contribu-

tion not merely to semantics but to the understanding of the development of Greek psychology. Indeed it seemed to me as I listened to it that if this were the only result of our meetings this week it would still justify them. I have sometimes felt that the most important contribution which Plotinus has made to European thought does not lie in his grandiose construction of the Three Hypostases, which for many of us can only be a magnificent dream, but rather in these more modest contributions to psychology. Herr Harder has pointed out (I think rightly) that the psychological discoveries of Plotinus are closely related to his metaphysical views and subserve those metaphysical views; nevertheless, I think he was an extremely acute psychological observer.

Herr Schwyzer has quoted one of the very striking passages, the one about the function of self-consciousness as something which hinders rather than helps activity, as in the case of reading aloud. Other things which have struck me are these. Plotinus distinguishes sensation from perception more clearly than any previous thinker, and he has noticed that there are sensations which do not reach consciousness (IV 4, 8 and V 1, 12), thus anticipating the « petites perceptions » of Leibniz. He also recognises in one place (IV 8, 8) the existence of unconscious desire (and here he begins to approach Freud). And again, in the discussion on memory he has a curious passage (IV 4, 4, 11) implying that those memories of which we are not aware are sometimes more powerful in their influence on our conduct than the memories of which we are conscious: « not knowing what we have within us, we are liable to be what we have ». That is a profound observation for a pre-Freudian thinker. Finally, is not Plotinus the first to have clearly distinguished the concepts of soul ($\psi\chi\acute{\eta}$) and ego ($\acute{\eta}\mu\epsilon\iota\varsigma$)? For him the two terms are not coextensive. Soul is a continuum extending from the summit of the individual $\psi\chi\acute{\eta}$, whose activity is perpetual intellection, through the normal empirical self right down to the $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$, the faint psychic trace in the organism; but the ego

is a fluctuating spotlight of consciousness. This picture is surely a great advance on Aristotle's: for one thing, it does not break the continuity of νοῦς, ψυχὴ and φύσις in the way that Aristotle's νοῦς θύραθεν appears to do. These are some of my reasons for regarding Plotinus as primarily a great psychologist.

M. Hadot: Je vous remercie beaucoup M. Schwyzer, de nous avoir fait méditer avec tant de profondeur, en même temps que de précision lexicographique, sur la tradition philosophique concernant la conscience de soi. J'ai été particulièrement frappé par la manière dont, à la fin de votre étude, vous avez rapproché la συναίσθησις du τόλμα de l'âme, en montrant que cette συναίσθησις est le sentiment trouble et obscur de soi-même, qui est le début de la conquête de l'autonomie propre, mais qui est aussi une sorte de péché originel vis-à-vis de l'unité de l'Un.

P. Henry: Un des points qui m'a le plus frappé dans votre conférence — en plus du début si intéressant — c'est la distinction assez marquée que vous avez faite entre « connaissance de soi » (*Selbsterkenntnis*) et « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*). Si je vous comprends bien, vous avez souligné que la « conscience de soi » peut s'étendre à divers degrés de la vie consciente, jusqu'à l'Un et jusqu'à l'âme, tandis que la « connaissance de soi » est, pour ainsi dire, le domaine propre de l'esprit, du νοῦς. Je vois là une double difficulté, dont je n'ai pas la solution. Dans votre histoire du mot et de la notion vous avez signalé, je crois, que la « conscience » est généralement liée, avant Plotin, à la conscience de soi percevant un objet; d'où le problème: comment l'Un, ne percevant pas un autre objet, ni même soi-même comme objet, pourrait-il donc avoir une « conscience de soi » ? Par ailleurs, bien que vous ayez assez fortement distingué les deux concepts, je suis frappé par le fait que lorsque Plotin emploie des termes qui sont normalement ceux de la « connaissance de soi », en V 4, 2, 17 κατανόησις αὐτοῦ αὐτό, en VI 8, 16, 32 ὑπερνόησις, il n'emploie pas d'autre correctif qu'ici ὑπὲρ et là ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν, tandis que, lorsqu'il emploie συναίσθησις à propos de l'Un (V 4, 2, 18) ou son équivalent imagé ἐγρήγορις

(VI 8, 16, 31), il emploie οἶον. Bref, à m'en tenir au seul vocabulaire, je le vois plus prudent pour attribuer à l'Un des termes désignant la « conscience » que des termes désignant la « connaissance ». Je ne nie pas vos constatations, mais je demeure perplexe.

J'en viens maintenant, avec beaucoup de timidité, à un texte que nous avons certainement discuté ensemble et que nous allons probablement discuter encore, V 1 [10], 7, si important et si difficile. Nous pensons tous deux, avec B. S. Page qui nous avait consulté à ce sujet, qu'il n'y a pas de conversion de l'Un vers lui-même, ni en 7, 5, où le changement de sujet, de l'Un à l'intelligence, est grammaticalement dur, ni en 6, 18, où il est moins difficile. Dans les deux cas nous sommes d'accord que l'ἐπιστροφή est celle du νοῦς se retournant vers l'Un pour se constituer en seconde hypostase. Mais comment comprendre V 1, 7, 12-23 παρ' αὐτοῦ (*per se*) ἔχει ἤδη οἶον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως ὅτι δύναται οὐσίαν ? Jusqu'à plus ample informé, je ne crois pas que l'Un puisse avoir conscience de son dynamisme créateur; je croirais plutôt que le sujet de la phrase est le νοῦς. C'est lui qui prend conscience du dynamisme qui vient de l'Un le constituer en οὐσία pour devenir ensuite, par sa conversion, vision et νοῦς proprement dit. Si déjà il est difficile d'accepter que l'Un ait une conscience de soi, il me paraît infiniment plus difficile encore d'admettre qu'il ait conscience d'une activité tournée vers le dehors, disons d'une activité créatrice. Chez Aristote même, la νόησις νοήσεως n'a qu'elle-même pour objet et non les choses qui dépendent d'elle. Ici encore, me semble-t-il, poser dans l'Un la conscience de son dynamisme créateur, le tournerait non seulement vers lui-même — ce que nous excluons — mais vers le terme de ce dynamisme, l'intelligence au stade où elle est être et essence. Mais je reconnais que le brusque changement de sujet est difficile en 7, 12 comme en 7, 5, et que οἶον rend votre interprétation possible. S'il faut l'accepter, ne faut-il pas à priori admettre une ἐπιστροφή de l'Un vers soi-même ?

P. Cilento : La preistoria dei concetti di coscienza e incoscienza mi fa ricordare l'acuta critica che l'Arnou (*Désir*, pp. 301-310)

fa dell'opera di Arthur Drews (*Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, pp. 229 ss.), il quale aveva voluto far di Plotino un precursore della filosofia dell'Incosciente, basata, si sa, sul panteismo evoluzionistico. La più importante conclusione dell'Arnou è che la παρακολούθησις è, per Plotino, una forma inferiore della coscienza, quella cioè di un'anima immersa nel corpo; è illegittimo vedere in essa il tipo di ogni coscienza. Assai chiarificatrice, quindi, mi sembra la distinzione posta da Schwyzer, tra coscienza di sè e conoscenza di sé. Mentre questa è proprio solo dello spirito, la prima percorre tutti i gradi del reale ed è plurivalente tanto più che può essere finanche male e negatività, fonte di dubbio e d'angoscia: « la coscienza — dice Plotino — finisce addirittura per offuscare quelle azioni alle quali si accompagna, mentre queste, una volta che siano sole, sono pure e forti ed efficaci e dotate di una vita propria » (I 4, 10, 28-31) È il problema di Amleto. Ma lo Spirito è veglia (ἐγρήγορσις, VI 8, 16, 31).

M. Schwyzer: Es freut mich, dass mein etwas primitives Vorgehen, den Wörtern nachzugehen, Ihre Zustimmung gefunden hat, und ich möchte Ihnen für Ihre Beiträge, besonders auch für Ihre Korrekturen, danken. Interessant war mir, von Herrn Theiler vernehmen zu dürfen, dass Mark Aurel, der das Wort συνείδησις meidet, immerhin εὐσυνείδητος gebraucht, und besonders wertvoll war mir der Hinweis Herrn Dörries, dass das Wort συνείδησις als epikureischer Terminus den übrigen philosophischen Schulen suspekt geworden ist. Bei dieser Gelegenheit möchte ich gerne bekennen, dass mir bei meinen Untersuchungen der Aufsatz H. Dörries über Ὑπόστασις (*Nachr. Göttinger Akad. phil.-hist. Klasse*, 1955, 35-92) zu Gevatter gestanden hat, ein Aufsatz, der freilich auch die spätere Geschichte dieses Begriffes untersucht hat, während ich die Nachwirkung von Plotins Spekulation über das Bewusstsein und das Unbewusste absichtlich weggelassen habe. Ich habe mich darum auch nicht mit der M. E. unzutreffenden Behauptung Gerhard Krügers (*Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, *Logos* 22, 1933, 230) auseinandergesetzt,

der Begriff des Selbstbewusstseins stamme erst von Augustin. Der Begriff συναίσθησις setzt zunächst eine Dreiheit voraus, und zwar entweder so, dass ein Subjekt in gleicher Weise wie ein anderes Subjekt eine αἴσθησις eines Objektes, also eines Dritten hat. Oder dann so, dass ein und das selbe Subjekt verschiedene Objekte miteinander wahrnimmt. Dann aber kann das wahrgenommene Objekt auch zum wahrnehmenden Subjekt gehören; das geschieht z. B. dann, wenn einer an seiner Hand einen Wespenstich spürt. Hier kommen wir von der Dreiheit schon zur Zweiheit, und wenn nun einer als Ganzes sich selbst als Ganzes zum Objekt hat, gelangen wir von der Zweiheit schliesslich zur Einheit. Und dies scheint mir das Neue bei Plotin zu sein, dass er den Begriff συναίσθησις auch dort verwendet, wo Objekt und Subjekt identisch geworden sind. Es bleibt dann eine συναίσθησις, die mit dem satten Lächeln des Säuglings verglichen werden könnte, der sich in seiner Schale wohl fühlt, ohne zu merken, dass er als Subjekt sich als Objekt betrachtet. Im Gegensatz zu αἴσθησις wird bei συναίσθησις gar nicht mehr an das Objekt gedacht, sodass der Begriff nicht bloss für den νοῦς, sondern sogar für das Eine verwendet werden kann, allerdings dort stets mit der Einschränkung durch das Wörtchen οἷον. Dieses Wörtchen kann bei ὑπερνόησις VI 8, 16, 32 fehlen, weil eben die Silbe ὑπερ das Objektdenken ausschliesst, genau wie ὑπερόντως VI 8, 14, 43 das Sein ausschliesst. Was die Stelle V 1, 7, 12 anbelangt, von der Pater Henry, Herr Harder und Herr Theiler gesprochen haben, so glaube ich, dass dort das Eine, nicht der νοῦς Subjekt ist. Die συναίσθησις des Einen ist aber dort wieder durch οἷον eingeschränkt. Und dies scheint mir nun O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung* 1940, 31 zu wenig beachtet zu haben. Ein οἷονεἰ steht auch an der andern Stelle, die Becker heranzieht, nämlich V 4, 2, 18, und einzig dieses οἷονεἰ ermutigt Plotin, den Ausdruck συναίσθησις für das Eine zu wagen.

Die Lösung des schwierigen Problems, was wohl Plotin auf seine Spekulationen über das Bewusstsein und das Unbewusste

geführt haben mag, sehe ich in der selben Richtung wie Herr Harder. Die Frage nach der *μνήμη* in der höheren Welt ist bei ihm mit dieser Frage verknüpft. Gerade das Kapitel IV 4, 4, auf das Herr Dodds hingewiesen hat, ist für diese Frage bedeutsam. Dieses Kapitel kommt mir bisweilen als das modernste im ganzen Plotin vor; denn wir haben dort etwas, was man geradezu als das « kollektive Unbewusste » bezeichnen könnte. Leider ist Plotin gerade hier in einem Masse *verborum parcus* wie sonst nie. Zur *μνήμη*-Spekulation muss man auch den ebenfalls von Herrn Dodds erwähnten philosophischen Begriff *ἡμεῖς* heranziehen. Aber auch hier werden wir bei Plotin ein Schwanken feststellen. Gewiss ist mit *ἡμεῖς* meist ein ganz bestimmtes philosophisches und psychologisches Niveau gemeint, nämlich das des *λογισμός* und des *λογίζεσθαι*, gelegentlich auch das der *διάνοια*; aber dann haben wir wieder Sätze wie *ἔσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός* III 4, 3, 22, wo *ἡμεῖς* das bezeichnet, was wir zu erreichen hoffen, nicht das, was wir überwinden sollten.