Christian Pietsch (Hg.)

Ethik des antiken Platonismus

Philosophie der Antike

Veröffentlichungen der
Karl und Gertrud Abel-Stiftung

Herausgegeben von
Wolfgang Kullmann
in Verbindung mit
Jochen Althoff und Georg Wöhrle

Band 32

ETHIK DES ANTIKEN PLATONISMUS

Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext

Akten der 12. Tagung
der Karl und Gertrud Abel-Stiftung
vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster

herausgegeben
von
Christian Pietsch

Franz Steiner Verlag Stuttgart
2013

PHILOSOPHIE DER ANTIKE (ISSN 0943-5921)

Redaktion:
Prof. Dr. WOLFGANG KULLMANN, Bayernstr. 6, D-79100 Freiburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-515-10158-5

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2013 Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz.
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 9

Sektion 1: ***Ethik als philosophische Disziplin***

Il posto dell'etica nel sistema del platonismo (Mauro Bonazzi, Mailand) 25
Abstract 33

Von der Angleichung an die Tugend zur Selbstaufhebung der Ethik –
Ethisches Handeln und Philosophie zwischen Platon und dem Platonismus
(Salvatore Lavecchia, Udine) 35
Abstract 45

Sektion 2: ***Grundlagen und Zielsetzung platonischer Ethik***

Die Theorie der Seele als Voraussetzung der Ethik bei Platon, Apuleius,
Augustinus, Proklos und Dionysius Areopagita
(Friedemann Drews, Rostock) 49
Abstract 89

The Hierarchy of Being as Framework for Platonic Ethical Theory
(John Dillon, Dublin) 91
Abstract 98

Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῷ in Kaiserzeit
und Spätantike (Irmgard Männlein-Robert, Tübingen) 99
Abstract 111

Sektion 3: ***Güter- und Tugendlehre***

Mittelplatonische Lehre de finibus bei Stobaios, Alkinoos und Apuleius
(Filip Karfík, Fribourg) 115
Abstract 129

The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue
(Alessandro Linguiti, Siena) 131
Abstract 140

„Die Tugend ist hinreichend zur Erlangung der Glückseligkeit“:
die stoische Autarkie-Formel im kaiserzeitlichen Platonismus
(Christian Tornau, Würzburg) 141
Abstract 158

Insegnabilità della virtù e ruolo della paideia nel medioplatonismo:
Plutarco, Alcinoo, Apuleio (Franco Ferrari, Salerno) 159
Abstract 169

Sektion 4: ***Menschliches Handeln und Freiheit***

Platons Konzept des Willens im Menon und im Gorgias
(Christoph Horn, Bonn) 173
Abstract 190

αἰτία ἑλομένου – Menschliches Entscheiden und Handeln
zwischen Freiheit und Determination im Platonismus der Kaiserzeit
(Christian Pietsch, Münster) 191
Abstract 218

Die Gleichzeitigkeit von Wählen und Nicht-Wählen. Handlungstheoretische
Überlegungen bei Plotin und anderen antiken Platonikern (Matthias
Perkams, Jena) 219
Abstract 236

Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der
Ethik des antiken Platonismus (Christoph Helmig, Berlin) 237
Abstract 257

To what extent is human ethical activity determined by matter/body?
(Andrew Smith, Dublin) 259
Abstract 269

Sektion 5: ***Konkurrenz und Interaktion – Zur Integration fremder Lehrelemente in der Ethik des Platonismus und zur Auswirkung platonischer Ethik auf politisches und gesellschaftliches Denken***

Hellenistische Elemente in der platonischen *praeparatio philosophica*
der Kaiserzeit (am Beispiel des ἐπιλογισμός bei Plutarch)
(Michael Erler, Würzburg) 273
Abstract 281

Preparing Platonopolis – Political Philosophy in Middle Platonism
(Dominic O'Meara, Fribourg) 283
Abstract 290

Literaturverzeichnis 291
1. Index locorum 306
2. Index rerum et nominum....325
Autorenverzeichnis 329

VORWORT

Anlass, Zielsetzung, Struktur und Inhalt des Bandes

Platon (429/8–349/8 v. Chr.) bildet wie kaum ein anderer Denker der Antike den Schnittpunkt philosophischer, theologischer und philologischer Interessen. In den letzten Jahrzehnten fand neben der Metaphysik Platons, die durch die Diskussion um die so genannte ‚Ungeschriebene Lehre' in neuem Licht erschien, vor allem die Ethik besondere Beachtung.[1] Dies ist zum einen in dem vorrangigen Interesse der Moderne für ethische Fragestellungen begründet, zum anderen aber auch darin, dass Platons theozentrische, sich aus einer gegebenen Seinsordnung ableitende individuelle und gesellschaftliche Ethik auf die moderne, demokratisch orientierte Gesellschaft der Nachkriegszeit besonders provokant wirkte und zur Auseinandersetzung anregte.

Die Geschichte des antiken Platonismus nach Platon konnte ein derartig breites öffentliches Interesse hingegen nicht hervorrufen. Dieser Befund steht in Kontrast zu der Tatsache, dass der für die weitere geistesgeschichtliche Entwicklung Europas vom Platonismus ausgehende Impuls zumindest bis zum Ende des Mittelalters nicht von den Schriften Platons selbst ausging, sondern von derjenigen Gestalt platonischen Denkens, die durch den Mittel- und Neuplatonismus sowie durch die – von christlichen Specifica abgesehen – sachlich und methodisch stark platonisch geprägte christliche Patristik vermittelt wurde.

Zwar hat sich die Erforschung des kaiserzeitlichen Platonismus in den zurückliegenden Jahrzehnten intensiviert, doch konzentrierte sich das wachsende Forschungsinteresse vor allem auf die der Metaphysik zuzurechnenden Fragen der Prinzipienlehre, Theologie und Ontologie.[2] Weitaus weniger Berücksichtigung fand dagegen die Ethik. Wenngleich dort für partielle Bereiche durchaus umfangreiche Untersuchungen vorliegen, etwa bei der Frage nach der Zielsetzung menschlichen Lebens im Sinne der ὁμοίωσις θεῷ,[3] fehlen für andere Bereiche wie etwa für die Frage nach den spezifischen Grundlagen und Voraussetzungen ethischen Philosophierens, etwa in der Psychologie, oder für die Frage nach dem Verhältnis von

1 Beispielshalber seien genannt Irwin (1995); Bobonich (2002); Benson (2006) 323–400; Heinaman (2003); Migliori/Napolitano Valditara/del Forno (2004); Carone (2005); Brinker (2008).

2 Das zeigen die zahlreichen Arbeiten vor allem zu den zentralen Autoren des Neuplatonismus Plotin und Proklos, wie z.B. von Horn (1995); Halfwassen (1992); Schäfer (2002); Beierwaltes (1966, 1985). – Zum Mittelplatonismus (insgesamt und zu einzelnen Autoren)**:** Dörrie/Baltes (1996, 1998, 2008); Hirsch-Luipold (2005). – Zur spätantiken Philosophie im Ganzen: Kobusch/Erler/Männlein-Robert (2002).

3 Zum Beispiel Beierwaltes (2002) 121–151; Armstrong (2004) 171–182; Baltzly (2004) 298–321; Lavecchia (2006).

Freiheit und Determination im menschlichen Handeln[4] noch immer weitgehend Darstellungen, die übergreifend die wesentlichen Positionen und Entwicklungen des Platonismus darstellen. Über diese Lücken in Detailbereichen hinaus fehlt aber bisher auch noch eine umfassende, systematische Behandlung der platonischen Ethik im Ganzen, in der die Teilbereiche der Ethik ausgeleuchtet und untereinander in Beziehung gesetzt werden. Nur durch eine solche systematisch-sachlich vorgehende, zugleich aber auch historisch-kritisch abgesicherte Zusammenführung der für die Ethik des kaiserzeitlichen Platonismus konstitutiven Aspekte können Genese und Funktion des ethischen Denkens im Platonismus sowohl in seinen Teilen wie auch als komplexes Ganzes adäquat zur Darstellung gebracht werden. Das in der Forschung bisher verstreut Geleistete muss zusammengeführt und die weitere Forschung muss im Blick auf dieses Darstellungsziel mit gezielten Impulsen versehen werden. Hierfür können nach den erwähnten intensivierten Arbeiten zur platonischen Metaphysik und Theologie inzwischen die Voraussetzungen als besonders gut gelten, das Projekt einer umfassenden Darstellung der auch von ihren Bedingungen her erfassten Ethik des Platonismus in Angriff zu nehmen.

Angesichts der komplexen Forschungslage, aber auch der Weite des Forschungsgebietes platonischer Ethik entstand der Gedanke, eine interdisziplinäre und internationale Tagung zur ‚Ethik des Platonismus' zu veranstalten. In ihr sollten nicht nur die verschiedenen Epochen und Sachgebiete platonischer Ethik, sondern auch der Sachverstand kundiger Kollegen zusammengetragen werden. Methodisch sollte bei der Bearbeitung der einzelnen Themen die historische Entwicklung der jeweils behandelten Facette durch die Geschichte des antiken Platonismus hindurch einerseits mit der systematischen Einordnung dieser Facette in den Gesamtkontext ethischen Denkens im Platonismus andererseits verbunden werden. Aus diesem Grunde wurden die Themen der Vorträge nicht völlig freigestellt, sondern mussten im Rahmen einer vorgegebenen Systematik gewählt werden. Die Tagung selbst diente dazu, nicht nur vorgefertigte Positionen nebeneinander zu stellen. Die Vorträge sollten ihre endgültige Gestalt als kohärente Facetten eines Ganzen erst durch die wechselseitige Interaktion erhalten. Dabei waren es folgende Themenbereiche, die das Grundraster der Tagung vorgaben:

– Sektion 1: die Einbettung der Ethik in den Gesamtrahmen platonischer Philosophie, aus dem sich der spezifische Zuschnitt der Ethik ergibt;
– Sektion 2: die anthropologisch-psychologischen Voraussetzungen menschlichen Handelns;
– Sektion 3: die Lehre von den Zielsetzungen menschlichen Handelns (Güter- und Eudaimonielehre);
– Sektion 4: die sich aus der Struktur der menschlichen Seele ergebenden Aktmöglichkeiten (Handlungstheorie) sowie speziell deren Vollendungsformen (Tugendlehre);

4 Nach der unzureichenden Arbeit von Dihle (1985) kommt es erst in jüngster Zeit zu umfassenderen Darstellungen, etwa bei Eliasson (2008); Müller (2009); Müller/Hofmeister Pich (2010).

– Sektion 5: Konkurrenz und Integration: der Umgang des Platonismus mit konkurrierenden philosophischen Lehren sowie die Auswirkungen platonischer Ethik auf das zeitgenössische politische Denken.

Die Tagung fand vom 15.-18.10.2009 an der Universität Münster statt. Ihre Vorträge ergaben den vorliegenden Band. In **Sektion 1** *Ethik als philosophische Disziplin* berichtet zunächst **Mauro Bonazzi** (Mailand) in seinem Beitrag *Il posto dell'etica nel sistema del platonismo* über die Stellung der Ethik innerhalb der platonischen Philosophie. Es zeigt sich, dass die Differenzierung der verschiedenen philosophischen Disziplinen und ihre Stellung innerhalb des Ganzen viel diskutiert waren. Dabei spiegelt sich in den verschiedenen Einteilungen der Philosophie und in der Stellung der Ethik darin die Entwicklung des Platonismus nach seinem Wiederaufleben im 1. Jh.v.Chr. wider. Bereits in Antiochos von Askalon (140–68 v. Chr.) sieht Bonazzi einen Platoniker, der die Einteilung Ethik – Physik – Logik zwar von den Stoikern übernahm, sie aber platonisierte. Denn während in der Stoa die Reihenfolge der einzelnen Disziplinen ohne Bedeutung war und daher variierte, war sie bei Antiochos invariabel. Dies könnte als Korrektur der Stoa gemeint sein in dem Sinne, dass erst der Platonismus zu einer verlässlichen Einteilung gefunden habe, in der er jeder Disziplin – und vor allem der Ethik – ihren genuinen Platz zuweisen kann. Spätere Platoniker benutzten freilich Einteilungen, die den Besonderheiten des Platonismus noch besser gerecht wurden. Alkinoos (2. Jh.n.Chr.) etwa verwendete eine – von Aristoteles (386–323 v. Chr.) inspirierte – Unterteilung der Philosophie in theoretische – praktische – dialektische Philosophie, in der nicht nur methodisch die platonische Dialektik berücksichtigt wurde, sondern auch durch die ‚Theorie' der Bedeutung der metaphysisch-theologischen Dimension des Platonismus Rechnung getragen wurde. Beschrieben die bisherigen Einteilungen das Verhältnis der philosophischen Disziplinen von der sachlichen Warte aus, so trat in späteren Einteilungen der pädagogische Aspekt stärker in den Vordergrund. Die Abfolge der Disziplinen legte nun die jeweilige Stellung einer Disziplin bei der Einführung eines Zöglings in die Philosophie fest. Die Ethik erhielt dabei die Aufgabe einer Vorbereitung für die theologische Zielsetzung der philosophischen Ausbildung. So folgte etwa bei Theon von Smyrna († 132 n. Chr.) auf die als Reinigung vorgesehenen mathematischen Wissenschaften an zweiter Stelle die aus Logik, Ethik und Physik bestehende Initiation und schließlich als Ziel die (theologische) ‚Schau' (Epoptik). Bei Proklos (412–480 n. Chr.) rückte die Ethik schließlich sogar noch vor die Logik. Die Einteilung der Philosophie bildete nun den philosophischen Cursus ab, der auch in der Auswahl der im Unterricht gelesenen Texte mit ethischen Einführungswerken (*Encheiridion* des Epiktet [ca. 50–125 n. Chr.]) begann und über die aristotelischen Pragmatien und ausgewählte platonische Dialoge zuletzt bei der Theologie Platons im *Parmenides* endete.

Nach der Klärung der Stellung, die die Ethik im Gesamtkontext der philosophischen Disziplinen einnahm, fragt der Beitrag von **Salvatore Lavecchia** (Udine) *Von der Angleichung an die Tugend zur Selbstaufhebung der Ethik. Ethisches Handeln und Philosophie zwischen Platon und dem Platonismus* nach der philosophischen Begründung bzw. Begründbarkeit platonischer Ethik. Hier sieht er in der

Entwicklung von Platon zum Neuplatonismus zwar keine grundsätzliche Wandlung, aber doch eine Akzentverschiebung, die eine Begründung der Ethik erschwert habe. Von Platon werde nämlich, so Lavecchia, die Aufgabe des Philosophen als eine genuin ethische gesehen, insofern der intelligible Bereich nicht nur die Vorbilder (Ideen) menschlicher ethischer Tugenden umfasst habe, sondern auch mit dem Guten selbst als dem höchsten und zugleich schöpferischen Prinzip und Inbegriff neidlos guten Handelns identifiziert worden sei. Das Gute selbst handelt gewissermaßen auch selbst in seiner Prinzipienfunktion gut, d.h. es verhält sich in ethisch optimaler Weise. Die Angleichung des handelnden Menschen an das göttliche, der erschaffenen Welt kausal zugewandte, ihr gegenüber als relational verstandene Prinzip als der höchsten Tugend besteht in der analogen Umsetzung dieser Eigenschaft im Handeln des Menschen. Die von Platon geforderte ‚Angleichung an Gott' (ὁμοίωσις θεῷ) ist somit ihrem Wesen nach ethischer Natur. Diese enge Analogie bedeutet eine starke ontologische Aufwertung der Ethik. Dies änderte sich jedoch nach Lavecchias Auffassung von Plotin (205–270 n. Chr.) an dadurch, dass das göttliche Prinzip nicht mehr als ein relationales Gutes, sondern als arelationales Eines ohne unmittelbare ethische Implikationen verstanden worden sei. Das Eine besitze seine Charakteristik gerade in seiner völligen Transzendenz gegenüber jedem Handeln und somit auch gegenüber Tugenden und Ethik überhaupt. Indem dieses arelationale Prinzip als Ziel der von der Seele zu leistenden Angleichung bestimmt worden sei, sei die Begründung der Möglichkeit und des Sinnes von Ethik schwieriger geworden. Dass dies nicht zu einer Auflösung der Ethik führte, liege daran, dass der beschriebene Gegensatz der neuplatonischen Konzeption zu Platon nicht radikal, sondern nur eine Akzentverschiebung gewesen sei. Trotz der starken Betonung des arelational Einen seien, wie etwa die neuplatonische Hochschätzung der sozialen Fähigkeiten am Beispiel des Sokrates (469–399 v. Chr.) zeige, doch auch die demiurgischen, sozialen Aspekte im Verhalten des Weisen – und somit in der geforderten Angleichung an Gott – nicht unberücksichtigt geblieben.

Nach der Verortung der Ethik als philosophischer Disziplin und der Begründung ihrer Möglichkeit befasste sich **Sektion 2** mit *Grundlagen und Zielsetzung platonischer Ethik*. Ein unbestrittenes Hauptmerkmal antiker ethischer Philosophie besteht darin, dass von fast allen Philosophenschulen die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) einhellig als Ziel menschlicher Bestrebungen und somit auch als Ziel der im Sinne einer Realisierungshilfe fungierenden Philosophie betrachtet wurde. Doch wie diese Zielbestimmung inhaltlich zu füllen ist, darüber bestand kein Konsens. Daher stellt sich zunächst **Friedemann Drews** (Rostock) in seinem Beitrag *Die Theorie der Seele als Voraussetzung der Ethik bei Platon, Apuleius, Augustinus, Proklos und Dionysius Areopagita* die Frage nach den psychischen Voraussetzungen des Handelns, d.h. danach, wie die menschliche Seele als das Subjekt des Handelns nach platonischer Auffassung strukturiert ist, wie diese Struktur begründet wird und welche Aktmöglichkeiten sich für die Seele daraus ergeben. Drews kann zeigen, dass die bereits von Platon selbst vorgenommene Differenzierung der Seele in drei Seelenteile nicht nur faktisch konstatiert wurde, sondern mit dem Anspruch philo-

sophischer Begründbarkeit versehen war. Denn Platon führte in der *Politeia* nicht nur widerstreitende Seelenaktivitäten auf unterschiedliche seelische Vermögen (‚Teile') zurück – auf *logistikon* (Vernunft), *thymos* (engagierte Durchsetzungskraft) und *epithymia* (Begehren), sondern benannte mit dem Widerspruchsaxiom auch das diese Unterscheidung legitimierende, ja erzwingende Erkenntniskriterium. Das optimale Verhältnis der drei seelischen Teile zueinander folgt aus der Feststellung, dass die Findung der für alle jeweils optimalen Aktivität eine Erkenntnisleistung bildet. Daher ist nur das *logistikon* als der vernünftige Teil der Seele fähig, das jeweils angemessene Maß der Tätigkeit auch der anderen Teile zu beurteilen. Doch ist diese Leitung der übrigen Seelenvermögen und mithin der Seele als ganzer durch die Vernunft nicht als Despotie *eines* Teiles über die anderen zu sehen, sondern als eine Führung, die auch die anderen Seelenteile zu ihrer Bestform gelangen lässt. Platonisches Denken kann somit, anders als die Stoa, Emotionen, wenn sie von der Vernunft geleitet sind, als sinnvollen eigenen Bereich psychischer Aktivität akzeptieren, ohne deshalb die Einheit der Seele aufgeben zu müssen, die durch die harmonisierende Wirkung der Vernunft gewährleistet wird. Wie die innerpsychischen Interaktionen im Einzelnen aussehen, welche Bedeutung dies für die Ethik hat, aber auch wie konstant in seinen Aussagen dieser Bereich der Ethik im kaiserzeitlichen Platonismus vertreten wurde, zeigt Drews anschließend anhand einer breiten Auswahl platonischer Autoren heidnischer und christlicher Provenienz: Apuleius (um 123 – nach 170 n. Chr.), Augustinus (354–430 n. Chr.), Proklos (412–480 n. Chr.) und Dionysius Areopagita (um 500 n. Chr.).

Auf der beschriebenen harmonischen Einheit der Seele unter Führung der Vernunft beruht also die Eudaimonie. Damit ist *eine* wesentliche Voraussetzung für die platonische Eudaimonie-Konzeption benannt. Doch was als letztes Ziel menschlichen Handelns bestimmt wird, durch dessen Erlangung die Bedingungen für Eudaimonie als erfüllt angesehen werden, ist nicht nur abhängig von der jeweils vertretenen Psychologie und der analytischen Bestimmung der Aktmöglichkeiten, über die die Seele verfügt. Was als letztlich erstrebenswert betrachtet wird, hängt ab von der Antwort auf die Frage, was primär als *wirklich* angesehen wird, d.h. davon, wie der Mensch die ihn umgebende Gesamtwirklichkeit einschätzt, deren Teil er ist. Die Lehre von den menschlichen Zielsetzungen bzw. Gütern ist daher abhängig von den physischen bzw. im Falle des Platonismus von den metaphysischen Prämissen. *The Hierarchy of Being as Framework for Platonic Ethical Theory* lautet hierzu der Beitrag von **John Dillon** (Dublin). Der wesentliche Unterschied zu den nicht-metaphysischen Philosophien des Hellenismus liegt darin, dass ein Bereich der Transzendenz angenommen wird, auf den sich die Bemühungen vorrangig richten. Der Bereich innerweltlichen Lebens mit seiner Interaktion menschlicher Individuen und entsprechend mit eigenen Gütern und Zielen wird dagegen nicht geleugnet, doch ist die moralische Bewährung hier nur von sekundärer Bedeutung und besitzt allenfalls vorbereitenden Charakter. Die Wendung weg von einer innerweltlichen Zielsetzung zu einer transzendenten bezeichnet mithin den entscheidenden Wendepunkt. Dillon zeigt, dass Antiochos von Askalon (140–68 v. Chr.) – der erste, der sich wieder auf dogmatische Aussagen der Alten Akademie zu stützen versuchte – diese Wendung noch nicht deutlich leistete. Er bestimmte die Zielsetzung mensch-

lichen Verhaltens im Gefolge der Stoa noch als ‚gemäß der Natur leben', wobei immerhin denkbar ist, dass durch ‚Natur' bereits auch der intelligible Bereich mitbezeichnet war. Von Eudoros (1. Jh. v. Chr.) an änderte sich dies, da nun die auf Platon zurückgreifende Formulierung von der ‚Angleichung an Gott' das Leitbild abgab. Der Mittelplatonismus geriet hier jedoch in Schwierigkeiten, die – wie auch in etlichen anderen Problembereichen – erst vom Neuplatonismus befriedigend gelöst werden konnten. Denn wenn ‚Angleichung an Gott' nicht nur die Überwindung des Irdischen überhaupt, sondern bereits im irdischen Leben die analoge Gestaltung menschlichen Verhaltens bedeuten sollte, wie konnte dann eine Gottheit Vorbild sein, deren Aktivität jenseits menschlichen Verhaltens lag? Erst Plotin konnte durch die Annahme einer gestuften Tugendordnung und, in ihrem Rahmen, einer intelligiblen Tugendebene, die gleichsam in ontologischer Differenz das kausale Urbild menschlicher Tugenden bildete, eine Lösung finden.

Die Einbettung des Menschen in eine Wirklichkeit nach platonischem Verständnis hat Folgen für den konkreten Vollzug der geforderten ‚Angleichung an Gott'. Dies bildet den Gegenstand des Beitrags von **Irmgard Männlein-Robert** (Tübingen) *Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῷ in Kaiserzeit und Spätantike*. Diese theologische Konzeption, die eine volle Realisierung menschlicher Glückseligkeit erst in der Transzendenz sah, musste die irdisch-körperliche Existenz als einen Zustand begreifen, dem kein eigentlicher, sondern nur ein transitorischer Wert zugeschrieben werden konnte und der daher letztlich zu überwinden war. Die Bemühung um ‚Angleichung an Gott' implizierte die ‚Flucht' weg von den spezifischen Bedingungen der in den Körper eingebundenen Seele. Gleichwohl führte dies bei Platon nicht zur Bedeutungslosigkeit menschlich-innerweltlichen Verhaltens, war doch die ethische Vervollkommnung Voraussetzung für den Aufstieg zur Schau des Guten (*Politeia*) und für die Befreiung der Seelen aus dem Zwang zur Wiedergeburt (*Phaidon*). Beide Komponenten, die innerweltliche wie die transzendente, spielten in der Entwicklung dieses Lehrstücks im späteren Platonismus eine Rolle, freilich, wie Männlein-Robert zeigt, mit unterschiedlicher Gewichtung. Während im Mittelplatonismus der ethisch-didaktische Aspekt überwog, hingegen der theologische Aspekt der ‚Flucht' völlig fehlt, erscheint bei Plotin (205–270 n. Chr.) fast ausschließlich die theologische Seite. Schon von den Zeitgenossen wohl als zu einseitig empfunden, wurde die Auffassung Plotins von Porphyrios (233–301/5 n. Chr.) mit der früheren, ethischen Auffassung verbunden. Der solchermaßen sich sowohl kontemplativ als auch lebenspraktisch an Gott angleichende ‚göttliche Mensch' (θεῖος ἀνήρ) wurde von da an zum Leitbild des platonischen Philosophen.

Sektion 3 *Güter- und Tugendlehre* leistet nach der generellen Zielbestimmung menschlichen Handelns durch Eudaimonie den systematisch nächsten Schritt, indem sie nach den konkreten Inhalten bzw. Gütern fragt, auf deren Erlangung bzw. Besitz die Eudaimonie nach platonischer Auffassung beruht. Der Beitrag von **Filip Karfík** (Fribourg) *Mittelplatonische Lehre de finibus bei Stobaios, Alkinoos und Apuleius* setzt an diesem Punkt die Beschreibung des konkreten Vollzugs der ‚Angleichung' fort. Ethische Vervollkommnung, die die Eudaimonie bewirkt, besteht

im Erreichen bestimmter Ziele bzw. Güter. Während in der hellenistischen Philosophie als Güter vom Epikureismus die Lust, von der Stoa die Tugend im Sinne des moralisch Schönen und von Antiochos von Askalon (140–68 v. Chr.) die Tugend zusammen mit Gütern des Körpers und äußeren Gütern genannt wurde, lässt sich ab der Mitte des 2. Jh.s n. Chr. bei den von Stobaios (5. Jh. n. Chr.) für diese Zeit bezeugten Lehren sowie bei Alkinoos (2. Jh. n. Chr.) und Apuleius (um 123 – nach 170 n. Chr.) auch eine genuin platonische Güterlehre beobachten. Das menschliche Lebensziel wird dabei in eine Hierarchie von Gütern eingeordnet, an deren Spitze ein transzendentes, mit Gott identifiziertes Gut steht. Diese Hierarchie ist dreistufig. Vom höchsten transzendenten Gut hängen durch Partizipation die Güter des Menschen ab: zunächst göttliche Güter, d. h. die vier Kardinaltugenden, durch die die Seele zur vollen Verwirklichung ihres Wesens findet, dann aber auch die körperlichen und die äußeren Güter, die nur insofern als Güter zählen, als sie im Sinne der Tugend gebraucht werden. Die Erreichung dieser gestuften Güter wird als Erfüllung des Auftrags zur ‚Angleichung an Gott' verstanden. Der Mensch leistet dank seiner Vernunft im Bereich der innerweltlichen Lebensvollzüge etwas zur weltverwaltenden göttlichen Vernunft Analoges. Der Gedanke der von Platon als ‚Flucht' bezeichneten und bei Plotin (205–270 n. Chr.) zum dominanten Aspekt avancierten Weltüberwindung und der allenfalls vorbereitenden Rolle der innerweltlichen Tugenden hat in diesen frühen Formen platonischer Güterlehre noch keine Bedeutung.

Die Tugenden im Sinne vollendeter Seelen- oder Charakterzustände bilden die habituelle Voraussetzung für das Erreichen der glücksrelevanten Güter. Von ‚Tugenden' muss, wie **Alessandro Linguiti** (Siena) in seinem Beitrag *The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue* darlegt, vor allem im Platonismus in einer sehr differenzierten Weise gesprochen werden. Es gibt Tugenden auf ebenso vielen Ebenen, wie es Grade an Lebensvollzügen gibt. Bereits Aristoteles (386–323 v. Chr.) ordnete den politischen Tugenden dianoetische Tugenden über. Diese Unterscheidung gab den Grundrahmen vor, dessen sich später Plotin (205–270 n. Chr.) bediente. Plotin ordnete die politischen Tugenden, die er in Anlehnung an Platon als die vier Kardinaltugenden bestimmte, dem Leben der Seele im Körper zu. Von ihnen unterschied er die ‚höheren', ebenfalls mit den Namen der Kardinaltugenden bezeichneten kognitiven Tugenden, die in der Ausrichtung der Seele auf den Intellekt bestehen. Der Weg der Seele soll mit Hilfe von Reinigungen von den politischen zu den höheren Tugenden führen unter Überwindung der Inkorporation. Diese Zweiteilung der Tugendordnung wurde in der nachfolgenden Geschichte des Platonismus noch weiter differenziert bzw. durch Einfügung zusätzlicher Tugendstufen erweitert. Schon Porphyrios (233–301/5 n. Chr.) sah den Vorgang der Reinigung selbst bereits als Tugendleistung an und fügte daher zwischen die politischen und die höheren, kontemplativen Tugenden die kathartischen Tugenden ein, während er das Schema gleichzeitig nach oben durch die paradigmatischen Tugenden des die Seele bereits transzendierenden Intellekts erweiterte. Dieses Viererschema wurde später vor allem über Jamblich (um 240/5–320/5 n. Chr.), Proklos (412–480 n. Chr.), Marinos (um 440 – nach 486 n. Chr.) und Damaskios (um 462 – nach 538 n. Chr.) zu einem siebenstufigen Schema ausgebaut, das in dieser Form eine nachhaltige Rezeption im Mittelalter erfuhr.

Bekanntermaßen hatte Aristoteles die Glücksbedingung primär in der Fähigkeit zu vollendetem Handeln gesehen, das auf einem durch den Besitz von Tugenden im Sinne vollendeter Handlungsdispositionen optimal ausgebildeten Charakter beruhte. Aristoteles (386–323 v. Chr.) hatte darüber hinaus die bloß innerliche Disposition ohne eine sich in äußerem Handeln manifestierende Aktualisierung als noch nicht hinreichend angesehen, könnte doch so auch der tugendhafte Schläfer ebenso glücklich sein wie der tugendhaft Handelnde. Darüber hinaus hatte Aristoteles schließlich aber auch den körperlichen und äußeren Gütern eine Rolle als zwar minderen Gütern, aber doch auch als *conditiones sine quibus non* der Eudaimonie zugewiesen. Dagegen radikalisierte später die Stoa den Glücksanspruch des Weisen zu einer absoluten Autarkie der Tugend im Sinne der optimalen inneren Disposition zum Glück. Da stellt sich die Frage nach dem Stellenwert, den der Platonismus im Rahmen dieser Diskussion der Tugend beim Erreichen der Eudaimonie zumaß. Ihr geht **Christian Tornau** (Würzburg) in seinem Beitrag *„Die Tugend ist hinreichend zur Erlangung der Glückseligkeit": die stoische Autarkie-Formel im kaiserzeitlichen Platonismus* nach. Zwischen den beiden Polen des Aristoteles und der Stoa war die Position Platons und der nachfolgenden Akademie jedenfalls schon in der Antike selbst nicht leicht erkennbar und bot keine Handhabe für eine Positionierung. Die interne Suche nach der platonischen Position spiegelt sich terminologisch wider in der unterschiedlichen Adaption entweder der aristotelischen – etwa bei Plutarch (um 45–125 n. Chr.) – oder der stoischen Formulierung – etwa bei Alkinoos (2. Jh. n.Chr.) oder Attikos (2. Jh.n.Chr.). Die für den späteren Platonismus seit Plotin (205–270 n. Chr.) selbstverständliche Aussage von der Autarkie der Tugend erwies sich in der Frühphase des wiederauflebenden Platonismus noch keineswegs als selbstverständlich. Vielmehr stand die stoische Formulierung zunächst durchaus in Konkurrenz zu aristotelischen Formulierungen. Zugleich bedeutete die letztendliche Durchsetzung der stoischen Formulierung nicht zwingend eine sachliche Stoisierung des Platonismus, sondern eher umgekehrt eine Platonisierung der stoischen Formulierung bzw. ihre Einbettung in einen platonisch-metaphysischen Kontext.

Die ethischen Tugenden sind mit der Regelung der emotionalen Seelenteile befasst bzw. bestehen in der optimalen Handlungsdisposition zu klugem, beherrschtem, tapferem und gerechtem Verhalten. Bereits früh stellte sich daher die Frage, wie tugendhaftes Verhalten erzeugt werden kann, d.h. ob Tugenden durch Belehrung, also als ein Wissen, oder ob sie nur durch Gewöhnung bzw. Erziehung vermittelt werden können. Während Sokrates (469–399 v. Chr.) – und mit ihm Platon – Wissen und tugendhaftes Handeln in eins setzte, scheint Aristoteles (386–323 v. Chr.) die Gegenposition der Vermittlung durch Gewöhnung und Erziehung vertreten zu haben. Daraus ergab sich für den kaiserzeitlichen Platonismus, der vor allem in seiner neuplatonischen Phase von einer weitgehenden Identität der Lehraussagen beider Philosophen vor allem auf dem Gebiet der Ethik ausging, die auf den ersten Blick schwierige Aufgabe, die in diesem Punkt allem Anschein nach gegensätzlichen Standpunkte miteinander zu vereinbaren. **Franco Ferrari** (Salerno) kann in seinem Beitrag *Insegnabilità della virtù e ruolo della Paideia nel Medioplatonismo: Plutarco, Alcinoo, Apuleio* zeigen, dass die Integration der aristotelischen

Sicht in die platonische Ethik nicht erst im Neuplatonismus, sondern bereits im Mittelplatonismus geleistet wurde. So bieten die Handbücher von Alkinoos (2. Jh. n.Chr.) und Apuleius (um 123 – nach 170 n. Chr.) sowie die *Moralia* Plutarchs (um 45–125 n. Chr.) in dieser Frage die aristotelische Position. Gleichwohl kann nicht von einer aristotelischen Kehrtwende gegen einen vermeintlich ursprünglichen Intellektualismus Platons gesprochen werden, zeigt doch die aristotelische Position – und damit auch der von ihr geprägte Mittelplatonismus – deutlich, dass die ethischen Tugenden zwar nicht selbst als unmittelbare Akte der Vernunft, aber doch als durch die Führung der Vernunft bestimmt aufgefasst wurden. Umgekehrt lässt sich schon für Platon zeigen, dass der Aspekt der – freilich durch Vernunft geleiteten – Gewöhnung und Erziehung beim Erwerb guter, tugendhafter Charaktereigenschaften mitbedacht wurde. Der Ausgleich beider Seiten – Gewöhnung bzw. Erziehung unter Führung der Vernunft – ist somit prinzipiell bereits bei Platon gegeben. Da die aristotelische Position sich so nur als konsequente Fortsetzung verstehen lässt, beruht die mittelplatonische Integration der aristotelischen Ethik nicht auf dem epigonalen Wunsch nach Harmonisierung, sondern auf einem in Platon und Aristoteles selbst liegenden sachlichen Fundament.

Sektion 4 *Menschliches Handeln und Freiheit* behandelt einen besonders komplexen Teil der Ethik, was seinen Ausdruck in der großen Zahl der hier zugeordneten Beiträge findet. Dieser Bereich umfasst die Frage nach den Voraussetzungen und Implikationen des Handelns, d.h. nach der auf eigenem, freiem Willen beruhenden Eigenverantwortlichkeit einerseits und den nicht selbst zu verantwortenden Determinanten von Willen und Handeln andererseits sowie nach einer Handlungstheorie. Aus diesem Grunde schien es sinnvoll, die von Platon selbst gebotenen Grundlagen einmal gesondert und für sich zu betrachten. Dies leistet **Christoph Horn** (Bonn) in seinem Beitrag *Platons Konzept des Willens im Menon und im Gorgias*. Beide Dialoge zeigen deutlich die grundsätzliche Ausrichtung des Willens (βούλησις) auf das Gute. Diese seelischem Streben immanente Tendenz, immer nur nach dem Guten zu streben, erweist sich als a priori gegebenes und bei jeder Handlung immer schon vorausgesetztes Prinzip des Handelns schlechthin. Dem Umstand, dass Menschen durchaus auch immer wieder und gezielt Schlechtes tun, wird dabei von Platon durchaus Rechnung getragen, denn unter dem erstrebten ‚Guten' ist das dem Handelnden vorteilhaft Erscheinende zu verstehen. So kann es im Einzelfall zu einer Diskrepanz zwischen dem objektiv Vorteilhaften und dem nur subjektiv als vorteilhaft Erscheinenden kommen. Letztlich beruht objektiv schlechtes Handeln immer auf Täuschung. In diesem Sinne kann Platon sagen, niemand handle freiwillig und wissentlich schlecht. Handeln hat eine intellektualistische, d.h. an ein kognitives Erfassen des Handlungsziels gebundene Prägung. Dieses Verständnis des Willens als eines immer auf das Gute ausgerichteten Strebens, wie es der *Menon* bietet, wird durch den bei Platon ebenfalls, etwa im *Gorgias*, vorhandenen andersartigen Gebrauch von βούλησις nicht aufgehoben. Denn wenn dort mit βούλησις das rationale, am Objektiven orientierte Streben nach dem Guten bezeichnet wird, so dass das faktisch immer wieder vorhandene Streben nach Schlechtem dann nicht als βούλησις bezeichnet werden kann, so ist damit nicht bestritten, dass die Strebens-

tendenz der Seele immer auf gut Erscheinendes zielt. Bestritten wird lediglich, dass der Strebende dies im prägnanten Sinne *als Schlechtes* ‚will'. Vielmehr zielt er nur deshalb darauf ab, weil er es – fälschlich – für das *hält*, was er eigentlich will, nämlich für das, was aus rationalem Blickwinkel gesehen das für ihn objektiv Beste und daher *eigentlich* zu Wählende ist, weil es der generellen Strebenstendenz auf das Gute hin am meisten gerecht wird. Die natürliche, rationale Strebenstendenz nach dem objektiv Guten kann durch falsches Meinen überlagert werden, so dass das fälschlich für gut *Gehaltene* als Handlungsziel gewählt wird. Dem grundsätzlich jedoch immer gegebenen rationalen Streben nach dem objektiv Guten zum Durchbruch zu verhelfen, d.h. dem Wählenden die wahren Handlungsziele aufzuzeigen, eben darin besteht Aufgabe und Leistung der Philosophie.

Der Beitrag von Horn zeigte, dass der Wille nicht voraussetzungslos ist. Handeln beruht auf bestimmten Prinzipien und Determinanten, die der Handelnde nicht nach Belieben wählen kann. **Christian Pietsch** (Münster) stellt sich daher in seinem Beitrag αἰτία ἑλομένου. *Menschliches Entscheiden und Handeln zwischen Freiheit und Determination im Platonismus der Kaiserzeit* die Frage, ob und in welchem Umfang es in platonischem Denken Freiheit geben kann. Ihre Beantwortung entscheidet darüber, wie menschliches Handeln zu bewerten ist, ja ob es sich überhaupt bewerten lässt. Platon sah die Notwendigkeit zu einer systematischen Diskussion, wie sie sich später entwickelte, offenbar noch nicht. Weder die Entscheidungsfreiheit als Wahl der inneren Einstellung noch die Handlungsfreiheit als deren Umsetzung nach außen wurden zu seiner Zeit bestritten. Allerdings sah Platon die Freiheit durch eine Reihe von nicht durch das Individuum zu verantwortenden Determinanten eingeschränkt. Als Prinzip des Handelns gilt die grundsätzliche Ausrichtung auf das Gute, die jede Einzelhandlung motiviert und letztlich zum transzendenten Guten als letztem Ziel streben lässt. Die Tendenzen menschlichen Handelns werden also in die Theozentrik Platons eingeordnet. Neues Gewicht erhält die Freiheitsdebatte nach dem Wiederaufleben des Platonismus im 1. Jh. v. Chr. in der Auseinandersetzung mit der Stoa, die nur die (innere) Entscheidungsfreiheit, nicht aber die nach außen gewandte Handlungsfreiheit akzeptierte. Die Diskussion konzentrierte sich daher zunächst im Mittelplatonismus auf die Handlungsfreiheit. Während die Stoa die durchgängige Determination der Natur vertrat, postulierte die Gegenseite Kontingenz, die die äußeren Ereignisabläufe offen und somit beeinflussbar sein lässt. Menschliches Handeln kann so zur Ursache neuer Ereignisketten werden. Allerdings wurde durch diese menschliche Eigenkausalität ungewollt die umfassende göttliche Providenz fraglich. Erst der Neuplatonismus vermochte ein umfassendes und ausgewogenes Gesamtkonzept zu entwickeln. Nunmehr wurde die Providenz Gottes als Instanz herausgestellt, die menschliches Handeln mit einschließt, indem sie deren positive und negative Folgen optimal in das Gesamtgefüge aller Abläufe einpasst. Freiheit wird dabei nicht primär in der Freiheit der Wahl als solcher, sondern in der Fähigkeit gesehen, das zu erlangen, was jeder Handelnde eigentlich will: das jeweils Gute bzw. letztlich das transzendente Gute selbst.

An die Frage nach der dem Handeln zugrunde liegenden Freiheit schließt sich die Frage nach dem Handeln selbst bzw. nach der platonischen Handlungstheorie an. Der Begriff der Handlung (πρᾶξις) erweist sich, so zeigt **Matthias Perkams**

(Jena) in seinem Beitrag *Die Gleichzeitigkeit von Wählen und Nicht-Wählen. Handlungstheoretische Überlegungen bei Plotin und anderen antiken Platonikern*, als ein komplexer, voraussetzungsreicher Begriff. Er impliziert den Begriff des Willens, für den Perkams Bewusstsein und Spontaneität als Kriterien festlegt. Zusätzlich impliziert der Handlungsbegriff der Platoniker rationale Aspekte – so ist etwa für Plotin (205–270 n. Chr.) die πρᾶξις werthaft und systematisch klar von der θεωρία abhängig. Zugleich umfasst Handeln außer den kognitiven Aspekten aber auch Strebemomente, die nicht aus der in sich selbst ruhenden θεωρία stammen können. In welcher Weise sich nun das Streben an der θεωρία orientiert, ist Sache der persönlichen Wahl. Hier, also der eigentlichen, äußeren Handlung vorausgehend, liegt das Moment der Freiheit, während die äußeren Handlungen lediglich Folgen der vorgängigen Entscheidung sind. Ob die Entscheidung vernunftgemäß oder vernunftwidrig getroffen wird, liegt – zumindest im Zustand der Inkorporation der Seele – an der jeweiligen Charakterstruktur des Einzelnen. Damit resultiert Handlung – und dies gilt für die Handlungstheorie im Platonismus auch bereits vor Plotin, wie Perkams anhand von Plutarch (um 45–125 n. Chr.) zeigen kann – zumindest nicht aus einem Willen im skizzierten, modernen Verständnis spontanen, d.h. indeterminierten Entscheidens. Damit ist eines der beiden von Perkams festgelegten Kriterien von Willen nicht gegeben. Spontaneität ist allenfalls dort möglich, wo die Seele ohne Bindung an den Körper entscheidet, d.h. bei der Entscheidung zur Abwendung vom Guten und dem nachfolgenden ‚Fall' der Seele in den Körper. Doch da diese Wendung zum Schlechten für Plotin gerade nicht rational ist, erfüllt eine Entscheidung dieser Art nach Perkams diesmal das andere genannte Kriterium für Freiheit nicht, die Bewusstheit. Dieses Ergebnis regt zu der Überlegung an, ob die Schwierigkeiten, auf den unterschiedlichen Handlungsebenen (Seele im Körper bzw. Seele allein) im Platonismus ein einheitliches, kohärentes Konzept vom Willen zu finden, möglicherweise darauf zurückzuführen sind, dass moderne Willenskonzepte keine passenden Such- und Bestimmungskriterien dafür liefern, wann der Sachverhalt des freien Willens erfüllt ist.

Dass Handeln im Verständnis der Platoniker nicht im neuzeitlichen Sinne als spontan gelten kann, haben die bisherigen Beiträge dieser Sektion hinreichend deutlich werden lassen. Worin die der prinzipiellen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit gegenüber äußeren Determinanten zu sehen waren, hatte besonders der Beitrag von Pietsch zu zeigen versucht. Eine wichtige Facette dieser Determination wird angesichts der Theozentrik platonischen Denkens von der Frage thematisiert, welcher Einfluss den Göttern im Entscheiden und Handeln der Menschen zukommt, ein Einfluss, der im Sinne der Grundaussagen Platons zur Theologie (τύποι περὶ θεολογίας) immer als ein guter, helfender aufzufassen ist. Diesem Thema geht **Christoph Helmig** (Berlin) in seinem Beitrag *Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus* nach. *Dass* Hilfe von göttlicher Seite für die Menschen erforderlich ist, darüber gab es seit Platon Konsens, wie allein schon die zahlreichen Gebete in seinen Dialogen zeigen. Doch bei der Bestimmung der Formen, in denen diese Hilfe sich vollzieht, gab es Verschiebungen in der weiteren Geschichte des Platonismus. Helmig unterscheidet zwischen drei Formen göttlicher Hilfe: Hilfe durch Handreichung/Einmischung,

durch Ermöglichung und durch Vermittlung. Mit der ersten Form der Hilfe ist ein individueller, gezielter Eingriff in ansonsten sich anders vollziehende Abläufe gemeint. Hierin sieht Helmig die problematischste, von Platon selbst nicht autorisierte Form göttlicher Intervention. Hilfe durch Ermöglichung im Sinne der von göttlicher Seite her geschaffenen (natürlichen) Bedingungen, die eine Annäherung an Gott erlauben und deren Nutzung letztlich, seiner persönlichen Eignung entsprechend, jedem Menschen möglich ist, sowie durch – etwa von Dämonen geleistete – vermittelte Hilfe dagegen sind bei Platon selbst bereits gut nachweisbar. Der spätere Platonismus weist alle drei Arten göttlicher Hilfe auf, wie zahlreiche mittel- und neuplatonische Texte zeigen. Dabei wird die problematische erste Form direkter Eingriffe sachlich dadurch entschärft, dass sie als eine uneigentliche, eher aus didaktischen Gründen verwendete Art des Sprechens über gerechtes göttliches Handeln bezeichnet wird. Auch die – von den drei Arten bedeutendste – Hilfe durch Ermöglichung wird fortgeführt, erweitert im späten Neuplatonismus freilich um den Aspekt der Theurgie, in dem zusätzliche, dem Menschen rational nicht zugängliche, zeichenhafte göttliche Hilfen, so genannte *Symbola*, den Überstieg von der menschlichen Ratio zum Göttlichen ermöglichen. Wenngleich Helmig im Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus im Detail nur die ersten beiden Formen von Hilfe bespricht, kann jedoch die bleibende Bedeutung der Hilfe durch Vermittlung gerade angesichts der immer differenzierteren Triadenstruktur der neuplatonischen Metaphysik vermutet werden.

Nicht nur Wille bzw. Entscheidung schließen vorgängige Determinanten ein. Auch der Bereich des (äußeren) Handlungsvollzugs weist eigene Determinanten auf. Er ist durch die Zusammensetzung von Form und Materie bestimmt. Die Seele als die Form bildet durch Wirkung auf die Materie den Körper als physische Entität aus, deren äußere Handlungen sie verursacht. **Andrew Smith** (Dublin) thematisiert in seinem Beitrag *To what extent is human ethical activity determined by matter/body?*, inwiefern die Seele nicht nur aktives Prinzip der innerweltlichen Handlungsvollzüge ist, sondern umgekehrt auch beeinflusst wird durch die Materie. Die platonische Position erweist sich als differenziert. Einerseits kann die Beherrschung der Materie für die individuellen Seelen eine erhebliche Schwierigkeit bedeuten. Andererseits jedoch besitzt die Seele die Freiheit, die Schwierigkeiten zu überwinden. Ob sie sich von der Widerständigkeit der Materie bestimmen und in Affekte und Passivität gegenüber den äußeren Ereignissen hineindrängen lässt, liegt letztlich bei ihr selbst. Wenn das rationale psychische Selbst, wie vor allem Plotin (205–270 n. Chr.) betont, bei Orientierung an der Vernunft von den körperlichen, äußeren Umständen unberührt bleibt, so bedeutet dies jedoch nicht, dass der Mensch sich von einer eigenen Einwirkung auf eben diese Abläufe zurückhalten sollte. Vielmehr kann die rationale Seele dem Körperbereich als aktives Prinzip gegenübertreten.

In Sektion 5 *Konkurrenz und Interaktion – Zur Integration fremder Lehrelemente in der Ethik des Platonismus und zur Auswirkung platonischer Ethik auf politisches und gesellschaftliches Denken* wurde schließlich die Frage nach dem Blick der Platoniker gleichsam nach außen gestellt. Dieser Bereich, der gut ein eigenes Tagungsthema abgäbe, konnte nur ansatzweise durch Beispiele behandelt werden. In den

Aspekt philosophischer Konkurrenz und Interaktion führt **Michael Erler** (Würzburg) mit seinem Beitrag *Hellenistische Elemente in der platonischen praeparatio philosophica der Kaiserzeit (am Beispiel des ἐπιλογισμός bei Plutarch)* ein. Zwar wird vor allem die Stoa in den meisten Beiträgen dieses Bandes als ständig präsenter Gegenpol der platonischen Lehrentwicklung sichtbar,[5] doch wurde die Interaktion des Platonismus mit anderen Schulen bisher noch nicht gesondert thematisiert. Zwar ist sie in den nicht-stoischen Philosophien weniger evident, doch kann, wie Erler für den Epikureismus zeigt, auch hier von einer Integration einzelner Aspekte in die platonische Ethik gesprochen werden. Dies wurde den Platonikern dadurch erleichtert, dass sie die hellenistische Philosophie als Weiterführung einzelner, isolierter und dadurch unausgewogener Teilstücke der Philosophie Platons ansehen konnten. Daher wurde der ‚Rückimport' bestimmter Lehrstücke, die in den Platonismus integrierbar waren, möglich. Dies galt besonders für den Bereich der Ethik, da das Verständnis von der Aufgabe der Philosophie als einer Sorge um die Seele gemeinsame Überzeugung war. Wie ein solcher Rückgriff auf ein epikureisches Lehrstück aussehen und dieses dann ein Teil der platonischen ‚praeparatio philosophica' werden konnte, zeigt Erler anhand des so genannten ‚Epilogismos'. Er war eine Methode zur Überprüfung von Ansichten oder Meinungen auf ihre möglichen, d.h. positiven oder negativen, Folgen anhand empirischer Beispiele. So konnten Ansichten und Meinungen im Vorgriff, bevor sie handlungswirksam wurden, auf ihre möglichen Vor- oder Nachteile überprüft und entsprechend als richtig bzw. falsch erkannt und dann entweder beibehalten oder aufgehoben werden.

Interaktionen der Platoniker gab es jedoch nicht nur mit anderen philosophischen Richtungen. Platoniker waren umgeben von einer Gesellschaft, in der sie lebten. Dass sie sich dem gesellschaftlich-sozialen Aspekt des irdischen Lebens nicht verschlossen, zeigt beispielhaft das Engagement Plotins (205–270 n. Chr.) für Waisenkinder. Es wäre falsch, dem kaiserzeitlichen Platonismus ein Desinteresse an politischer Philosophie zuzuschreiben. Dem stand allein schon das eminent politische Interesse Platons entgegen, aber auch die Bestimmung der Politik als Teil der praktischen Philosophie durch Aristoteles. Zwar gilt der Politik sicher nicht das primäre Interesse der transzendenzorientierten mittel- und neuplatonischen Philosophie. Aber die Bewährung im irdischen Leben im Rahmen einer politischen Gemeinschaft wurde, wie das praktische Leben überhaupt, als eine – wenngleich mindere, indirekte – Form der Nachahmung Gottes verstanden, wie sie den Bedingungen des körperlichen Daseins entsprach. Daher hatte die politische Philosophie einen festen Platz in den philosophischen Diskussionen des antiken Platonismus, wie der Beitrag von **Dominic O'Meara** (Fribourg) *Preparing Platonopolis. Political Philosophy in Middle Platonism* zeigen kann. Dabei spielte der Mittelplatonismus offenbar eine vorbereitende Rolle, da dort der genaue systematische Ort der Politik innerhalb der praktischen Philosophie noch nicht verbindlich geklärt war. So wurde dort vor allem das Verhältnis der Politik zu den übrigen Teilen der praktischen Philosophie Ethik und Ökonomik bzw. die Angemessenheit dieser Unterteilung diskutiert.

5 Zum Verhältnis von Platonismus und Stoa auch Bonazzi/Helmig (2007b).

Tagungen und Tagungsbände können ohne vielfältige Hilfe nicht gelingen. So war es auch hier. Vielfältig ist daher auch der Dank des Herausgebers. Unbedingt genannt werden muss die Karl und Gertrud Abel-Stiftung, vertreten durch die Kollegen Herrn Prof. Dr. Drs. h.c. Wolfgang Kullmann (Freiburg) und Herrn Prof. Dr. Jochen Althoff (Mainz). Durch ihre großzügige und unkomplizierte Förderung wurde nicht nur die Aufnahme des Tagungsbandes in die Reihe ‚Philosophie der Antike' ermöglicht, wodurch ideale Publikationsvoraussetzungen für den Tagungsband geschaffen wurden. Eine große und unverzichtbare Hilfe bestand auch in der Bereitstellung des weitaus größten Teils der finanziellen Basis für die Durchführung der Tagung. Weiter flossen – das sei ebenfalls dankbar hervorgehoben – auch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft, des Rektorates der Westfälischen Wilhelms-Universität sowie des Fachbereichs 8 (Geschichte/Philosophie) in die Finanzierung ein.

Dass es dem Herausgeber ein besonderes Bedürfnis ist, auch den Tagungsteilnehmern bzw. den Autoren dieses Bandes mit allem Nachdruck ein ganz herzliches Dankeschön zu sagen, versteht sich von selbst. Sie haben der sachlichen Systematik zuliebe die thematischen Vorgaben des Herausgebers, oft aber auch eine weite Anreise und einen viertägigen Tagungsverlauf sowie schließlich auch die aufwendige, mit viel redaktioneller Korrespondenz verbundene Erstellung der Endfassungen ihrer Beiträge klaglos und mit großer Kooperationsbereitschaft auf sich genommen. Dominic O'Meara war darüber hinaus so hilfsbereit, die englischen Abstracts, wo nötig, sprachlich zu verbessern.

In Danksagungen ist der Schluss ein besonderer Ehrenplatz. Ganz besonders herzlich ‚Danke' gesagt sei daher an dieser Stelle denen, οἵ μοι κεδνότατοι καὶ φίλτατοί εἰσιν ἀπάντων (nach Homer, *Ilias* 9, 586). Gemeint sind meine Hilfskräfte Frau Britta Gerloff, Frau Lena Plescher und Frau Sarah Oedingen, mein (damaliger) Assistent, Herr Prof. Dr. Robert Kirstein (jetzt Tübingen) und sein Nachfolger, Herr Martin Menze. Durch die lange, enge Zusammenarbeit vom Beginn der ersten Planungen über die Tagung bis zur Vollendung dieses Bandes ist viel persönliche Verbundenheit herangewachsen. Ohne das nie ermüdende Engagement und ohne die große Sorgfalt dieser treuen, unentbehrlichen und liebenswerten Helfer wären weder die Tagung noch der Band möglich gewesen.

Christian Pietsch (Münster) im Oktober 2011

SEKTION 1:

ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN

IL POSTO DELL'ETICA NEL SISTEMA DEL PLATONISMO*

Mauro Bonazzi, Mailand

1. La tassonomia è stata una passione costante per i filosofi greci. In età ellenistica e imperiale, ma anche prima a partire da Aristotele almeno, grande attenzione è stata riservata a classificazioni e sistemazioni: classificazioni di scuole, liste di successioni, catalogazioni di opere costituiscono un aspetto distintivo della filosofia in un'epoca sempre più marcata dalla pratica dell'insegnamento. Tra tutte, la classificazione forse più importante riguardava la filosofia e le sue parti: si tratta di un tema molto dibattuto e a proposito del quale restano numerose testimonianze divergenti. Del resto, diversamente da quanto potrebbe apparire a prima vista, questo tipo di classificazione non dipendeva soltanto da interessi scolastici o eruditi. Al contrario, essa non solo serviva a veicolare la propria idea di filosofia, ma funzionava anche come strumento polemico nei confronti di colleghi e avversari – e il gusto per la polemica è un'altra passione dominante dei filosofi greci. Data l'importanza della questione, non è dunque un caso che anche i platonici se ne siano occupati. Più precisamente, sembra di poter rilevare che, nella tradizione platonica, due fossero le classificazioni principali, una prima che divideva la filosofia in etica, fisica, logica e una seconda in etica, logica, fisica, epoptica. Obiettivo specifico di questo contributo è il ruolo dell'etica: in entrambi i casi l'etica occupa la prima posizione, ma, come cercherò di mostrare, nelle due classificazioni questa posizione ha un significato diverso, un'analisi comparata dei due modelli permetterà di chiarire quale potesse essere l'importanza dell'etica nel platonismo e quale il suo posto nel sistema filosofico.

Cominciamo dalla prima classificazione, la più tradizionale, ma non per questo la meno interessante. Come noto, infatti, la tripartizione in etica, fisica, logica risale ai secoli ellenistici, prima cioè della ripresa in senso sistematizzante del (medio) platonismo. Questa classificazione di fatto serve ad articolare il discorso epicureo, e soprattutto stoico: in tutta probabilità essa fu per la prima volta formulata e adottata sistematicamente proprio da questi ultimi, presumibilmente fin da Zenone.[1] Tra

* Ringrazio Thomas Bénatouïl, che ha letto una prima versione di questo testo. Per ulteriori spunti ringrazio poi i partecipanti all'incontro di Münster, in particolare John Dillon e Franco Ferrari.

1 Il che non esclude che ci fossero stati degli antecedenti per questa specifica tripartizione, quale ad es. Senocrate, come osservato ad es. da Thiel (2006) 240–242. Nonostante l'importanza del suo contributo per la tripartizione del discorso filosofico, però, qualche problema comunque rimane: in particolare, risulta problematico che egli potesse ridurre tutta la trattazione metafisica e teologica nella sola 'fisica' – una categoria che invece si adatta perfettamente agli stoici, "che risolvevano tutta la metafisica e tutta la teologia nella fisica", Isnardi Parente (1982) 310.

i platonici o in testimonianze concernenti il platonismo questa tripartizione è molto diffusa: la ritroviamo in Cicerone, Eudoro, Attico, Alcinoo, Apuleio, Diogene Laerzio, Agostino.[2] La testimonianza congiunta di Cicerone e Agostino conferma che il primo ad applicarla fu Antioco di Ascalona, che non è certo il padre del platonismo, ma che comunque giocò un ruolo importante nella sua rinascita.

Che Antioco riprendesse teorie dello stoicismo non è certo una sorpresa. Ma queste riprese non fanno di lui uno stoico mascherato, come spesso gli è stato imputato, tanto dai suoi avversari antichi quanto da alcuni studiosi moderni.[3] Antioco è e rimane un platonico, e il suo rapporto con lo stoicismo segue una strategia più sottile di quello che può sembrare a prima vista: non la semplice e pedissequa ripresa, bensì una riappropriazione che mira allo stesso tempo a dimostrare la superiorità del platonismo sullo stoicismo.[4] Un primo punto fondamentale per cogliere il senso della posizione di Antioco è la contestualizzazione storica in cui la tripartizione viene inserita: nel momento stesso in cui adotta la teoria stoica, Antioco ha cura di sottolineare che in realtà non si tratta di una classificazione stoica: la tripartizione risalirebbe infatti a Platone per essere poi definitivamente articolata dai suoi successori accademici e peripatetici. Potrebbe anche darsi il caso che Antioco non fosse stato il solo a rivendicare la centralità di Platone in questo periodo:[5] ma è un fatto che il modo in cui Antioco si appropria della tripartizione comporta una subordinazione dello stoicismo, che viene presentato come il segmento finale di una lunga storia. Un segmento certamente importante, ma la cui importanza è data dall'appartenenza ad una tradizione più antica, e il cui valore risiede non in contributi originali, bensì nel grado di fedeltà rispetto a questa tradizione.

La contestualizzazione cronologica non è il solo indizio che serve a ricostruire la strategia di Antioco. La testimonianza congiunta di Cicerone e Agostino ci informa infatti che Antioco ordinò il discorso filosofico secondo una sequenza precisa: etica, fisica, logica.[6] Presa isolatamente, questa sequenza potrebbe sembrare poco rilevante. Ma l'ordine della classificazione acquista maggior interesse quando si considera che esso è seguito anche da quasi tutti gli altri platonici: per quanto possiamo verificare la stessa sequenza è adottata non solo da Antioco (vale a dire

Una seconda difficoltà dipende dall'uso del termine λογικός, un termine tipicamente stoico, che difficilmente può essere usato per descrivere la dialettica dei platonici, cfr. Hadot (1979) 206 f. L'importanza di Senocrate si spiega piuttosto come parte del tentativo di Antioco di accreditare il platonismo come la prima scuola filosofica che abbia introdotto questa tripartizione, vedi oltre.

2 Cic., *ac*. 19; Eud., fr. 1 Mazzarelli (*ap*. Stob. *Anth*. II 44 W.H.); Attic., fr. 1 des Places (*ap*. Eus., *PE* II, p. 6, 19-8,4 Mras); Apul., *Pl*. I 187; D.L. III 56; August., *C.D*. VIII 4.

3 Cfr. in particolare Cic., *Luc*. 69. 132. 137; S.E., *P*. I 235; Numen., fr. 28 des Places; August., *C. Ac*. III 41 e *C.D*. XIX 3; tra i moderni, si veda Görler (1994).

4 Cfr. ad es. Donini (1982) 81; per un'analisi più approfondita del platonismo di Antioco, rimando a Bonazzi (2009) e Bonazzi (2012).

5 A questo proposito cfr. l'accurata analisi di Baltes (1996) 205–231. Tra i non platonici un parallelo interessante si ritrova in Posidonio, cfr. frr. 87 f., 91 Kidd con il commento *ad locc*. Ma è tutt'altro che scontato che il rinvio a Platone che si legge in S.E., *M*. VII 16 (= Posid., fr. 88 Kidd) vada riferito a Posidonio.

6 Cfr., oltre ai passi citati, anche Cic., *Leg*. I 58–62 con Boyancé (1971) 128.

Cicerone e Agostino), ma anche da Eudoro e Attico, mentre è solo Alcinoo a seguire un ordine diverso.[7] Ora, si tratta di una semplice casualità o questa scelta risponde ad una strategia precisa? E se è questo secondo caso, quale è il significato della posizione di primo piano riservata all'etica? È rispondendo a queste domande che si possono chiarire la posizione di Antioco e il suo rapporto con gli stoici.

Circa la prima domanda, anche se non si può escludere completamente il fattore della casualità, alcuni indizi sembrano suggerire che l'ordine della tripartizione non era accidentale. Da un punto di vista generale, come già osservato, non va sottovalutato che queste classificazioni avevano grande importanza per gli antichi ed erano oggetto di ampie discussioni:[8] data questa rilevanza, è ragionevole ipotizzare che l'invarianza della classificazione fosse il risultato di una decisione e non la semplice risultante di una tradizione testuale capricciosa. Ma se è così, un confronto con lo stoicismo diventa interessante: mentre i platonici sembrano adottare una tripartizione fissa, gli stoici si distinguono invece proprio perché secondo loro la tripartizione non segue un ordine fisso, con l'obiettivo di sottolineare l'interdipendenza delle singole parti l'una con l'altra:[9] è rispetto alle variazioni stoiche che la costanza dei platonici è significativa. Se si considera l'importanza dello stoicismo per Antioco, se si considera insomma che la classificazione platonica riprendeva quella stoica, questo scarto diventa interessante, e può essere probabilmente ricondotto ad una divergenza di fondo, oppure, forse meglio, ad un tentativo di Antioco di correggere gli stoici.

Questa ipotesi guadagna in interesse e consistenza, se si chiarisce un altro punto preliminare, individuando che tipo di classificazione è qui in discussione. In un

7 La medesima sequenza (etica, fisica, logica) si trova inoltre in Sen., *Ep*. 89,9; Quint., *Inst*. I, *pr*. 16 (*iusto, aequo ac bono – causis naturalibus – verborum proprietas et differentia*); Greg. Nyss., *Vit*. *Moys*. II 115. Barnes (1989) 82 n. 109 osserva che a *fin*. V 9, dove si tratta di Antioco (anche se il riferimento è curiosamente sempre ai peripatetici), si trova una sequenza fisica, logica, etica, e questo smentirebbe l'idea che Antioco seguisse invece l'ordine etica, fisica, logica. Ora, è chiaro che non si deve pretendere che tutte le volte che veniva introdotta la tripartizione la si citasse nell'ordine giusto: bisogna anche considerare il contesto delle menzioni. Così mentre *ac*. 19 ha un valore programmatico (in discussione è la filosofia e le sue divisioni), *fin*. V 9 è un passo di transizione, la cui funzione è introdurre la discussione etica sul fine: il che spiega la posizione finale riservata all'etica. Se poi si volesse invece attribuire un valore più sostanziale anche a questo passo, non si potrebbe fare a meno di osservare che in esso è chiaramente la parte etica ad avere maggiore importanza. Come cercherò di mostrare, anche nell'altra sequenza l'obiettivo era quello di sottolineare l'importanza della parte etica. L'ordine delle classificazioni di Apuleio, *Pl*. I 187 f. e Diogene Laerzio III 56 dipende da ragioni cronologiche – chi fossero stati primi ad introdurre le singole discipline – con l'obiettivo di celebrare in Platone colui che aveva portato a perfezione l'organizzazione del sistema filosofico: i due passi non sono dunque particolarmente utili per stabilire il valore intrinseco delle singole discipline e la loro disposizione reciproca.

8 Cfr. Boyancé (1971).

9 Cfr. ad es. Goldschmidt (1969) 60–67, Long/Sedley (1987) I 160–162. Esemplare a questo proposito è P. Hadot (1979) 201: un sistema come quello stoico "s'interesse moins à la spécificité qu'à la solidarité entre les parties: il cherche à saisir les corrispondances ou les passages qui les relient pour mieux montrer l'unité systématique de la philosophie"; 208–212: il sistema stoico si caratterizza per "une continuité dynamique" e per "une interpénétration réciproque entre les parties".

fondamentale articolo pubblicato qualche anno fa, Pierre Hadot aveva mostrato che le diverse classificazioni, nonostante le somiglianze apparenti, non erano in realtà tutte sovrapponibili allo stesso modo. Più precisamente, si dovrebbe distinguere tra classificazioni 'formali e 'pedagogiche': le prime semplicemente presentano le discipline che costituiscono il discorso filosofico, evidenziandone eventualmente le gerarchie interne, mentre le seconde articolano le discipline in un percorso formativo.[10] Nel caso dello stoicismo abbiamo testimonianze a proposito di entrambe queste classificazioni, e nel caso delle classificazioni 'formali' quella che emerge è una situazione fluida: manca un accordo condiviso su quale potesse essere la parte più importante, e l'accento sembra piuttosto cadere sull'interdipendenza delle discipline tra di loro. E nel caso dei platonici? Di nuovo la sinteticità delle testimonianze rende difficile una risposta certa. Ma nel caso di Antioco e di Eudoro almeno, sembra chiaro che si tratta di una classificazione 'formale', non 'pedagogica': il problema è presentare i costituenti del sapere, non articolarli in un percorso formativo. E questo sembra confermare la divergenza rispetto allo stoicismo: perché è forte la tentazione che la scelta di adottare un ordine fisso e gerarchicamente articolato si ponesse in polemica (esplicita o implicita) con la mancanza (teorica o di fatto) di un ordine stabilito e condiviso in campo stoico.

Ma per capire in che senso bisogna prima rispondere alla seconda domanda: quale sarebbe nella tripartizione la parte più rilevante? Nel suo fondamentale articolo, Hadot aveva suggerito che la parte più rilevante fosse la logica, vale a dire la terza disciplina della sequenza, nella misura in cui riprendeva la dialettica, che aveva costituito il cuore della filosofia secondo Platone. In linea di massima, questo ragionamento è sicuramente ben motivato: la dialettica era fondamentale per Platone, e la scelta di riservare maggiore importanza all'ultimo membro di una serie è ben attestata, e ne vedremo presto degli esempi. Ma l'ipotesi viene meno, se consideriamo la testimonianza a proposito di cui siamo meglio informati, quella di Antioco appunto (cfr. in particolare Cic., *ac*. 19): la logica di cui si tratta non è tanto la dialettica platonica, quanto quello che gli stoici intendevano per 'logica', vale a dire il problema del criterio, lo studio del linguaggio, la logica in senso stretto e la retorica. Tutte materie importanti, ma non certamente le più importanti: la logica, insomma, si occupa della conoscenza e del discorso umano, non è la scienza che indaga le realtà supreme.[11] Al contrario, è più ragionevole che maggiore importanza fosse riservata alla disciplina che occupava il primo posto, l'etica: la disciplina che si occupava delle scelte di vita (*de vita et moribus*), o più precisamente *de bene vivendo*.[12] Evidentemente tutte le discipline sono importanti: ma l'etica, la disciplina

10 Hadot (1979) 201–223: 213–215.

11 Del resto è lo stesso Hadot (1979) 208. 212, a sottolineare la differenza tra la 'logica' platonica e quella stoica.

12 Un'altra testimonianza interessante è Cic., *Luc*. 29 (dove si parla sempre di Antioco): "due sono le cose che maggiormente importano in filosofia, il giudizio di verità e l'obiettivo ultimo (*finem*) dei beni: nessuno può essere saggio, se ignora l'inizio (*initium*) della conoscenza o il termine (*extremum*) del desiderio, se non sa da dove cominciare e dove bisogna arrivare". Anche se la struttura del passo è diversa, è chiaro che l'etica è la meta finale; cfr. anche August., *c. acad*. III 37 (dove dialettica è da intendersi nel senso stoico).

che tratta della felicità, lo è di più. E questo conferma l'ipotesi che la sequenza di Antioco non fosse casuale ma rispondesse ad una precisa strategia: sottolineare la preminenza della dimensione etica e pratica del platonismo. Difendendo la sua sequenza, Antioco poteva così ribadire questa convinzione. Ed è qui che si potrebbe rintracciare uno spunto polemico contro gli stoici, che, sebbene a loro volta avessero sottolineato l'importanza dell'etica, non le avevano concesso il giusto rilievo nella classificazione: l'imposizione di un ordine fisso alla tripartizione stoica servirebbe così a correggere quella che poteva sembrare un limite dello stoicismo, che non aveva affermato chiaramente questa superiorità. Una strategia sottile, se si considera che anche per gli stoici l'etica era fondamentale! Così facendo, dunque, e attribuendo la sequenza a Platone e ai suoi successori immediati, Antioco poteva rivendicare ancora una volta la superiorità del platonismo, la filosofia che ha saputo dare il giusto ordinamento alle parti della filosofia, e all'etica su tutte. La continua rivendicazione delle meritorie imprese civili e politiche compiute da allievi dell'Accademia – che troviamo non solo in Antioco, ma ad es. anche in Plutarco –[13] vale come conferma storica della superiorità teorica della filosofia di Platone e dei suoi allievi.[14]

Questa era probabilmente la posizione di Antioco, ed è ragionevole che fosse anche quella di Eudoro, che a sua volta sembrerebbe essersi appropriato di concetti e dottrine stoiche per riadattarli poi ad un contesto filosofico diverso, quello del platonismo.[15] Nel caso di Attico, per quanto rimanga probabile che la sequenza dipendesse dalla classificazione di Antioco, è difficile dire quanto egli fosse consapevole della sottile polemica intessuta nei confronti degli stoici: è significativo comunque osservare che Attico era a sua volta un platonico interessato ad un confronto con lo stoicismo. Ma la scarsità di informazioni a nostra disposizione rende più difficile ricostruire le motivazioni di questi due autori, sempre che ve ne fossero state.

2. Prima di passare al secondo tipo di classificazione delle discipline filosofiche adottato dai platonici, conviene soffermarsi velocemente su quella di Alcinoo, che segue la stessa tripartizione seguita da Antioco, ma secondo un ordine diverso.[16] In realtà, piuttosto che di una sequenza soltanto, sarebbe più corretto parlare di due sequenze diverse: 1) nel capitolo terzo, esplicitamente dedicato alle parti della filosofia, la classificazione prevede una distinzione in teoretica, pratica e dialettica, che, al di sotto di una patina terminologica aristotelizzante (la distinzione teoretico/pratico) e platonizzante (l'impiego di 'dialettico') riprende la solita tripartizione in fisica, etica, logica. Come hanno osservato numerosi studiosi, anche questa classificazione dipende da interessi 'formali' e non 'pedagogici',[17] con l'obiettivo di esal-

13 Cfr. ad es. Cic., *fin*. V 7, e Plut., *Adv. Col*. 1026 A-E.

14 Su Antioco, cfr. ora anche Bénatouïl (2009) 11–24.

15 Cfr. Bonazzi (2007).

16 Tra gli studi più completi si segnalano Hadot (1984) 73–80, Moraux (1984) 449–453, Whittaker (1990) 78–81, Dillon (1993) 57–60.

17 In particolare, cfr. Hadot (1984) 73.

tare la dimensione teoretico-contemplativa della filosofia.[18] 2) Nel seguito del manuale, tuttavia, la trattazione delle diverse sezioni segue un ordine diverso: logica, fisica, etica. Come conciliare queste due diverse sequenze, sempre che ve ne sia bisogno? Sicuramente non ipotizzando che la seconda sequenza segua un ordine pedagogico, perché in tal caso risulterebbe che al vertice del sistema si troverebbe in un caso, nel primo, la parte teoretica (in altre parole, la fisica) e nell'altro, nel secondo, quella pratico/etica. Una spiegazione più convincente fa invece riferimento alla dimensione teologica, che caratterizza tanto la parte teoretica/fisica quanto quella pratica/etica: l'obiettivo della prima è la contemplazione delle cose immobili, prime e divine, mentre culmine dell'etica è la conoscenza del sommo bene e l'assimilazione al dio. In entrambi i casi, quello che conta è la dimensione teologica.

Sia come sia, una analisi anche superficiale delle ambiguità di Alcinoo serve a evidenziare una questione decisiva: vale a dire che la tripartizione canonica in etica, fisica, logica non riusciva a soddisfare alcuni degli elementi fondanti della filosofia del platonismo. Un primo problema, cui si è fatto cenno ma che non è questa la sede per analizzare, è la diversa concezione di dialettica. Ma in realtà la difficoltà principale è proprio quella che abbiamo appena rilevato, la mancanza di uno spazio appositamente dedicato alla dimensione divina. Naturalmente, con questo non si vuole affermare che per gli stoici o per platonici come Antioco, Eudoro e Attico la trattazione del divino non costituisse una parte fondamentale della filosofia – tutto al contrario.[19] Ma la teologia immanentista stoica ben si adattava a quella tripartizione. Tutto diverso è invece il caso del trascendentismo platonico: comprimere nella parte fisica la trattazione del divino non poteva non essere percepito come un'operazione riduttiva. Questa insoddisfazione spiega l'adozione da parte di Alcinoo di una terminologia alternativa, più sensibile all'aristotelismo. E di qui si chiariscono le ragioni della progressiva diffusione di un secondo tipo di classificazione, che ritroviamo accennato in Plutarco, sistematicamente sviluppato in Teone di Smirne, e che s'imporrà presso i neoplatonici. Si tratta di una divisione in (logica), etica, (logica), fisica, epoptica (la doppia menzione della logica, come si vedrà, dipende dal fatto che alla logica sarebbe stata attribuita una posizione diversa).[20] L'adozione del linguaggio dei misteri non è certo una novità distintiva della sola filosofia di epoca imperiale: in questo caso come in tanti altri, è evidente il debito rispetto a Platone,[21] e non va trascurato il fatto che anche Crisippo se ne era servito per spiegare le tappe della progressione filosofica.[22] Ma, come vedremo, la ripresa da parte dei platonici è segno di importanti cambiamenti, che riguardano anche il ruolo e il posto dell'etica.

18 Cfr. Whittaker (1990) 79 n. 28 su Alcin., *Did*. 3, 153,25–30.

19 Accanto ad altri testi più noti, cfr. anche Cic., *Leg*. I 25 con Tarrant (2007) 420–422. Per quanto riguarda gli stoici, in riferimento alla classificazione delle parti della filosofia cfr. poi Crisippo in *SVF* II 42 (da Plut., *De Stoic*. *rep*. 1035 A–B).

20 A proposito di questa classificazione rimane fondamentale Hadot (1979) 218–223.

21 Cfr. *Symp*. 209 e-210 a e *Phdr*. 250 b f. con il commento di Riedweg (1987).

22 Cfr. supra n. 19.

Mentre Plutarco si limita a segnalare la differenza che corre tra fisica ed epoptica,[23] condividendo dunque le medesime intenzioni di Alcinoo, è a Teone che dobbiamo rivolgerci per vedere come si articolava la divisione del sistema filosofico nella sua interezza.[24] Riprendendo la terminologia dei misteri, Teone articola il percorso di formazione filosofica in 5 passaggi: la purificazione (le scienze matematiche), l'iniziazione (τελετή): lo studio della logica, della politica – vale a dire dell'etica –[25] e della fisica) e l'ἐποπτεία, la conoscenza del vero essere; a questo sarebbe poi seguita la legatura e l'imposizione delle corone, che per Teone corrisponde all'accesso allo stadio di insegnante e infine la felicità. In questa occasione non è necessario approfondire tutte le particolarità di questa classificazione.[26] Piuttosto, è interessante un confronto con lo schema appena analizzato di Alcinoo, per rilevare convergenze e divergenze. Di fatto si tratta di due schemi di classificazione differenti (quello di Alcinoo è di tipo 'formale' quello di Teone di tipo 'pedagogico'), che perseguono comunque lo stesso obiettivo: esaltare la contemplazione delle realtà eterne e divine. E a differenza di Alcinoo, in Teone questo obiettivo trova una sistematizzazione adeguata: mentre nel primo la teologia non gode ancora di uno statuto autonomo, ma compare come sottogruppo della parte teoretica (che, come già osservato, corrisponde sostanzialmente alla sezione 'fisica' della divisione di Antioco e degli stoici), nel secondo il discorso teologico è ormai qualcosa di diverso, autonomo e separato rispetto alle altre parti della filosofia: la sua superiorità è ormai esplicita.

Ma la testimonianza di Alcinoo gioca comunque un ruolo importante per comprendere le ragioni che hanno condotto a questa celebrazione della superiorità del discorso teologico. Come si ricava chiaramente dalla terminologia impiegata (la distinzione teoretico/pratico con le sue ulteriori articolazioni in teologia, fisica, matematica, e etica, economia, politica), accanto all'evidente influenza platonica bisogna considerare anche l'influenza di Aristotele. Senza dubbio, l'anelito verso il divino è un elemento decisivo della filosofia di Platone. Ma, nel concreto, è importante sottolineare con P. Hadot che uno spunto importante proviene proprio da Aristotele ed è reso possibile dalla crescente assimilazione tra aristotelismo e platonismo:[27] in fondo era stato proprio Aristotele a ordinare tutte le parti della filosofia in uno schema gerarchico che faceva culminare tutto il sapere umano nella scienza teoretica più importante, la teologia.[28] In questo senso è esemplare un passo di Clemente di Alessandria, che riprende la medesima classificazione di Teone, elencando nell'ordine etica, fisica e epoptica, e identificando esplicitamente quest'ultima non solo con la dialettica platonica (che è evidentemente distinta dalla logica/dialettica stoica) ma anche la metafisica aristotelica.[29]

23 *De Iside* 382 D; in quanto alla teologia (che equivale alla epoptica di *de Iside*) cfr. anche *De def. or.* 410 B.
24 Theo Sm., *Exp. rer. math.* 14,17–16,2 Hiller.
25 Così opportunamente Hadot (1979) 218, seguito da Hadot (1984) 73.
26 Per un'analisi cfr. Hadot (1984) 69–73.
27 Hadot (1979) 219.
28 *Met.* 1025 b-1026 a, 1064 a 1–b 6.
29 Clem. Al., *Strom.* I, 176,1–3, p. 108,24 ss. Stählin-Früchtel.

Il parallelo aristotelico permette di verificare il punto di divergenza principale di questo schema classificatorio rispetto alla tripartizione prima analizzata che divideva la filosofia in etica, fisica, logica: la posizione di superiorità della teologia comporta il predominio della prospettiva teoretica rispetto a quella pratica (senza per questo negare che l'epoptia produca anche una trasformazione interiore).[30] E questo cambiamento di prospettiva si traduce, per così dire, in un progressivo declassamento dell'etica, che viene relegata ad uno stadio preparatorio. Il carattere preparatorio dell'etica verrà poi progressivamente accentuato nel corso del tempo. Se in Teone la politica/etica viene dopo la logica, in Proclo – in un passo che ben sintetizza la posizione dei neoplatonici– è vero piuttosto il contrario. È l'etica che precede la logica: l'etica è una purificazione dell'anima, mentre la logica è un esercizio che prepara allo studio del mondo sensibile e, una volta che si siano compresi i limiti del mondo sensibile, alla contemplazione delle realtà eterne e divine.[31] Anche in questo caso, va comunque osservato, i neoplatonici non fanno che riprendere e approfondire sistematicamente spunti del platonismo precedente, come mostra un interessante passo di Origene, che anticipa la medesima divisione di Proclo: l'etica assicura una purificazione preliminare dell'anima, la fisica ci rivela la vanità del mondo sensibile, mentre l'epoptica dischiude all'anima purificata la contemplazione delle realtà divine.[32] Il compito di purificare, che in Teone spettava alle scienze matematiche, è ora di pertinenza dell'etica.[33]

L'importanza e la diffusione di questo schema sono difficili da sottovalutare. Questa classificazione si trova infatti alla base di importanti dottrine, in particolare quella delle virtù[34] ed è il presupposto che giustifica l'intero percorso di lettura dei dialoghi platonici: prima si tratta di studiare i dialoghi etici (*Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*), poi quelli logici (*Cratilo* e *Teeteto*) e fisici (*Sofista* e *Politico*), per culminare poi in quelli teologici (*Fedro*, *Simposio*, *Filebo*). Significativamente il secondo ciclo, quello più importante, non prevedeva che lo studio di due dialoghi, uno fisico, il *Timeo*, uno teologico, il *Parmenide*.[35] Per di più esso serve anche a spiegare i criteri editoriali seguiti nella pubblicazione di opere quali ad esempio le *Enneadi* di Plotino: la prima enneade tratta di problemi etici, la seconda e la terza di fisica, mentre la quarta, la quinta e la sesta guidano alla conoscenza delle realtà divine. Di fatto non è azzardato concludere che è su questa classificazione che si articola il sistema neoplatonico. E, per azzardare una conclusione di carattere più generale, è indubbio che questo secondo tipo di classificazione permette di trattare del pro-

30 Un discorso analogo vale del resto anche nel caso di Alcinoo, cfr. Whittaker (1990) 79 n. 28.

31 Procl., *Theol. Plat.* I 2, 10,11–11,26 Saffrey/Westerink.

32 Orig., *In Cant.* prol. 75,6–23 Baehrens.

33 Cfr. anche Alcin., *Did.* 182,8–12. Un altro parallelo interessante, in riferimento ai dialoghi platonici, è Alb., *Prol.* 150,13–151,14. Per quanto riguarda invece il ruolo delle scienze matematiche secondo i neoplatonici, non resta che rinviare allo studio classico di O'Meara (1989).

34 Cfr. ad es. Porph., *Sent.* 32.

35 Cfr. ad es. *Prol. in Plat. phil.* 24–26 con il commento di Westerink (1990) LXVII–LXXIV. Più in generale, si potrebbe osservare che la stessa sequenza spiega l'intero *cursus studiorum* neoplatonico: all'inizio si leggevano testi etici come il *Manuale* di Epitteto e i *Versi aurei* pitagorici per una purificazione preliminare; successivamente si passava poi allo studio della logica (i trattati aristotelici) per culminare nella vera filosofia, ovverosia i dialoghi di Platone.

blema teologico – un problema fondamentale per Platone e il platonismo – in modo più adeguato. Ma l'appiattimento sulla dimensione teoretica, che in qualche modo ne deriva, quanto è fedele alla filosofia di Platone e alla sua insistenza sull'importanza dell'impegno etico e politico? Ecco un problema di difficile soluzione, su cui i platonici antichi e moderni non hanno smesso di discutere, e che ben mostra le tensioni interne al pensiero di Platone.

ABSTRACT

Among ancient Platonists there appear to be two different classifications of the philosophical disciplines: one, probably first supported by Antiochus of Ascalon, according to the sequence ethics, physics and logic; the other, later endorsed by Proclus and the Neoplatonists, following the order ethics, logic, physics, theology. In both cases, ethics occupies the first position. But for Antiochus this means that ethics is the most important part of philosophy and its culmination. In the case of the neoplatonists, on the other hand, the first position implies a preliminary role: indeed, the theological interpretation of Platonism reduces the importance of ethics, whose main role is now to purify and to prepare the pupils for the real teachings to follow. Remarkably, this latter classification does not depend only on Plato, but also on Aristotle, who first organized philosophy in a hierarchical structure culminating in what he called first philosophy and which was later regarded as his theology.