

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107397>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

STUDIA PLOTINIANA

Onderzoek naar eenige grondgedachten
van het stelsel van Plotinus

J. H. DUBBINK

STUDIA PLOTINIANA

. Promotor:
Prof. Dr. F. L. R. Sassen

STUDIA PLOTINIANA

Onderzoek naar eenige grondgedachten
van het stelsel van Plotinus

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJ-
GING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE
LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE R.K.
UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP GEZAG
VAN DEN WN. RECTOR MAGNIFICUS PROF.
MR. B. H. D. HERMESDORF, HOOGLEERAAR IN
DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,
VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER
UNIVERSITEIT, IN HET OPENBAAR TE VER-
DEDIGEN OP DINSDAG 31 JULI 1945, DES NA-
MIDDAGS TE 2.30 UUR

DOOR

JAN HENDRIKUS DUBBINK

GEBOREN TE ZAANDIJK

J. MUUSSES
PURMEREND MCMXLIII

INHOUDSOPGAVE

Lijst van gebruikte publicaties	IV
Voorwoord.	V
Eerste afdeeling: Eenige termini cognoscendi.	
Hoofdstuk 1. NOEIN.	4
Hoofdstuk 2. 'OPAN	21
Hoofdstuk 3. Het discursieve denken	31
A. <i>διάνοια</i>	31
B. <i>λογισμός</i>	34
Hoofdstuk 4. ΑΙΣΘΗΣΙΣ	37
Hoofdstuk 5. ΑΙΣΘΑΝΕΣΘΑΙ	44
Tweede afdeeling: Het menscheijk bewustzijn in Plotinus' stelsel.	
Hoofdstuk 6. ΨΥΧΗ	53
Hoofdstuk 7. De mensch en zijn opvoeding	75
Samenvatting	92
Summary	94
Résumé	96
Zusammenfassung	98

LIJST VAN GEBRUIKTE PUBLICATIES

- Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, 1924/1938.
- S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*. London, 1929.
- H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Berlin, 1920.
- Aristoteles, *Opera* ed. Acad. Borussica.
- R. Arnou, *Πρόξιος et Θεωρία*, Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin. Paris, 1921.
- R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921.
- E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*. Paris, 1928.
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*. Paris, 1932.
- H. Diels, *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.
- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e Aufl. Berlin, 1934—37.
- E. Dodds, *The neoplatonist* *év. Classical Quarterly*, 1928, p. 129—142.
- H. Guyot, *L'Infinité chez Philon le Juif jusqu'à Plotin*, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Platon. Paris, 1906.
- R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*. *Hermes*, LXXI (1936), p. 1—10.
- P. Henry, *Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934.
- P. Henry, *Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin*. *Mededeelingen Kon. Belg. Akademie*, afd. Letteren, 1937.
- Th. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*. Leipzig, 1922—1924.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, 1934.
- K. H. E. de Jong, *Plotinus of Ammonius Saccas?* Leiden, 1941.
- W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*. London, 1918.
- R. C. Kissling, *The ὁχημα-πνεῦμα of the Neo-Platonists*. *American Journal of Philology*, 1922, p. 318—330.
- J. Krishnamurti, *Experience and Conduct*, 1930.
- J. De Munter, *Existentieel-philosophische aspecten in Plotinos' wijsbegeerte*. *Studia Catholica*, XIII (1937), p. 16—27.
- E. Nebel, *Plotins Kategorien der Intelligibelen Welt*. Tübingen, 1929.
- J. J. Poortman, *Tweeërlei Subjectiviteit*. Haarlem, 1929.
- H. Puech, *Τραγῶδια*, *Mélanges Bidez*, II, 1934, p. 765—6.
- J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff*. *Philologus*. Suppl. XVII.
- Porphyrus, *Vita Plotini*; in: *Ennéades*, Tom I, ed. E. Bréhier. Paris, 1924.
- F. L. R. Sassen, *De doctrina cognitionis Plotini*. Sittard, 1916.
- C. Schmitt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*. Leipzig, 1901.
- H. R. Schwyzer, *Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35 A*. *Rheinisches Museum*, 1935, p. 360—368.
- H. R. Schwyzer, *Ein Beitrag zur Interpretation von Plotin IV-7-1*, *Philologus*, 1934, p. 459—460.
- W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1930.
- R. E. Witt, *Albinus*. Cambridge, 1937.
- R. E. Witt, *The Plotinian Logos and its Stoic Basis*. *Classical Quarterly*, 1931, p. 129—142.
- M. Wundt, *Platons Parmenides*. Stuttgart-Berlin, 1935.

VOORWOORD

Maar zelden komt het in de geschiedenis van de menselijke geest voor, dat groote woordkunstenaars het goddelijk domein zijn binnengetroden en daar zóó bewust geleefd hebben, dat zij mystieke ervaringen gehad hebben, zooals men dat pleegt te noemen. Wij hebben eenige zeer kunstzinnige woorden van den Heere Boeddha, gedichten van een Vaughan, een Blake, een Hadewych, proza van Ruusbroec, — maar gemeenlijk schijnt een artistieke scheppingsdrang en een burgerschap van dat goddelijk domein weinig samen te gaan.

Plotinus althans had weinig of niets van die gave, die zijn voorganger (in meer dan een zin van het woord) Plato wel had, nl. de macht over de taal, het soevereine vermogen om het woord zelf en de reeks van woorden, waarin hij zijn gedachten had neergelegd, tot een eigen leven te bezielen, en het stempel van zijn wezen te drukken op het door hem geschrevene. Integendeel, een minachting voor alle uitingen van scheppingsdrang, een wil, eenpuntig gericht op het verwerven van burgerrecht in een hoogere wereld dan zelfs die van de Geest en de Schoonheid — dit is de grondtrek van Plotinus' karakter. Zeker, zijn leven is geen vlucht voor de wereld en de verantwoordelijkheden, die hij zich opgelegd zag en zich oplegde; maar de deugden en plichten van de wereld, de *πολιτικά ἀρετά* (I-2; in het begin van cap. 3, na deze *πολιτικά ἀρετά* besproken te hebben, gaat hij tot de andere *ἀρετά* over, die hij *μελζονες* noemt) zijn waarlijk tweederangsch, en volgen vanzelf de hoogere, contemplatieve deugden op de voet.

Plotinus is in de eerste plaats commentator; hij verklaart de diepten van kennis en intuïtie, die verborgen liggen in de werken van Plato, en die men kan zien, als men er oogen voor heeft. Ook in de werken van Aristoteles vindt Plotinus dezelfde wijsheid: Aristoteles is toch de schepper van het begrip *νοῦν*, dat in Plotinus' stelsel een centrale plaats inneemt.

Porphyrus, Plotinus' leerling, geeft in zijn levensbeschrijving van zijn leermeester een lijst van Plotinus' geschriften in de volgorde van hun ontstaan. Bij nader inzien blijkt, dat het aantal (54) wel op een voorliefde van Porphyrius voor dit bijzondere getal (6×9) berust, maar dat er inwendige indices zijn, die de volgorde op zich zelf evenzeer waarschijnlijk maken. Voorbeelden van vrij willekeurige, misschien echter al door Plotinus zelf niet tegengewerkte scheidingen (Porphyrius vertelt althans

(*Vita*, 7 einde), dat hij op verlangen van Plotinus diens geschriften uitgaf), in aaneengesloten verhandelingen zijn: Περὶ Ψυχῆς, Enn. IV, 3, 4, 5, de nrs. 27, 28 en 29 uit Porphyrius' chronologische lijst, die kennelijk één essay zijn; zoo ook de nrs. 30, 31, 32 en 33 uit Porphyrius' lijst, die door laatstgenoemde over de volgende plaatsen verdeeld zijn in de Enneaden: III, 8; V, 8; V, 5; II, 9. Harder heeft in *Hermes*, LXXI, 1936, p. 1—10 er voor het eerst op gewezen, dat men in werkelijkheid met één essay te doen heeft, dat ik zou willen betitelen: „Helleensche contra Christelijke wereldbeschouwing”. De eenige ontwikkeling, die men in Plotinus' oeuvre, dat zich uitstrekt over een tijdvak van 15 jaar, en dat aangevangen is, toen de schrijver al 49 jaar oud was, kan opmerken, is er een van een toenemende preciseering in de terminologie, zooals in deze studie zal blijken, en zooals trouwens door H. Guyot in zijn studie: *L'Infinité chez Philon jusqu'à Plotin* ook al bewezen was. Op geen enkel punt heeft Plotinus ooit zijn opvattingen gewijzigd, hetzelfde stelsel zweeft hem altijd voor oogen, zoodat hij al naar de omstandigheden dat eischen, de speciale aanzichten ervan naar voren kan brengen. Wij zouden een periode van grootere systematische onderzoekingen kunnen zien in de werken ontstaan tijdens de aanwezigheid (en onder de invloed van) Porphyrius (de nrs. 22 tot en met 45 uit Porphyrius' chronologische lijst) en daarvoor een meer „stichtelijke” periode; de laatste nrs., gedeeltelijk na de dood van Plotinus' beschermer Gallienus geschreven, wijzen op een toenemende belangstelling voor de ethiek in de voor hem meer en meer moeilijk wordende omstandigheden.

Behalve het feit, dat beide schrijvers hun stelsel voortdurend in de volle omvang voor zich hebben, bestaat er nog een verdere analogie tusschen Plotinus en Origenes. Beiden voelen zich veeleer de uitleggers van de traditie, dan zelfstandige denkers. Origenes wil niets anders doen dan de Bijbel verklaren, en ook Plotinus beschouwt zichzelf als den kampioen van een oude, eerwaardige wijsheid, ten onrechte gesmaad door Peripatetici, Stoa, Epicuristen en „Gnostici”, maar die toch, mits juist begrepen, den mensch een licht op het pad zijn kan. Met andere woorden: hij is nooit oorspronkelijk in die zin, dat hij tracht zijn eigen gedachten in eigen bewoordingen te kleeden; integendeel, zooals Porphyrius reeds opmerkte (*Vita Plotini* cap. 13 einde: Ἄλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα), nemen Plotinus' gedachten pas hun hooge vlucht, als hij geprikkeld wordt door vraag of tegenspraak. Uit zich zelf zou hij zich niet verheven hebben tot zijn grootsche intuïties; zijn gedachteleven mist het scheppend aanzicht. De gedachte komt voor hem pas na de werkelijkheid en de beleving, zoowel temporeel als ontologisch. Δυνάμει is om zoo te zeggen het geheele stelsel steeds voor Plotinus' geestesoog aanwezig, maar ἐνεργείᾳ wordt het pas tot een logische, wijsgeerige verhandeling, als er een moeilijkheid van buiten zijn denken treft, en dan treedt het geheele denkapparaat met de traditioneele be-

grippen en woorden in werking. Omdat dus voor hem de gedachte en de bezinning tweederangsch zijn, ligt het voor de hand, dat hij aan het kleed van zijn gedachten, de woorden, nog minder aandacht zal geven, dan aan de gedachte, die hij erin moet uitdrukken. Wij zullen er dan ook meer dan eens op moeten wijzen, dat zijn woordkeus voor een groot deel bepaald wordt door die van den schrijver, dien hij op dat oogenblik voor oogen heeft, en vooral door Plato, die vaak zonder eenige vermelding geciteerd wordt. Toch nemen die woorden in Plotinus' mond een andere klank aan, en belichten vaak een geheel ander aspect van hetzelfde begrip, dan de oorspronkelijke schrijver er mee bedoeld had. Men zou dit een staaltje van inlegkunde kunnen noemen, en in zekeren zin is dit ook zoo. Maar aan de andere kant was het voor Plotinus een vaststaand feit, dat men bij de juiste toepassing van Plato's wijsbegeerte ieder verder in die geestelijke wereld kan doordringen. Wat hij dus deed, was niets anders, dan dieper door te dringen in de beteekenis van de woorden, die bijv. Aristoteles met een beperkter beteekenis gebruikte. Wat Aristoteles verstaat onder „*νοεῖν*”, is voor Plotinus een onvolledige weergave van een geestelijke realiteit, die hij, Plotinus, beter kan doorgronden dan Aristoteles. Plotinus beschouwt dus zijn interpretatie van zijn voorgangers niet als (foutieve) inleggingen, maar als een volledige uitleg van wat in beginsel er al in lag.

Twee vragen zullen bij uitstek het onderwerp van deze studie uitmaken:

- 1) Wat is de juiste inhoud van de woorden *νοεῖν* en *λογίζεσθαι* en verwante termini cognoscendi?
- 2) Wat is in Plotinus' oogen het subject, het „ik”; wat is het bewustzijn en zelfbewustzijn in zijn stelsel?

De schrijver vleit zich met de hoop, dat de beantwoording van deze vragen licht zal werpen op eenige aspecten van Plotinus, waaraan tot nu toe weinig of onvoldoende aandacht geschonken was.

AFDEELING 1
EENIGE TERMINI COGNOSCENDI

HOOFDSTUK I

NOEIN

Voordat wij dit woord nader kunnen gaan beschouwen, moeten wij ons eerst voor oogen stellen, wat de νοῦς bij Plotinus is, en wat zijn functie, zijn werkzaamheid is. Wij moeten m.a.w. het woord νοῦς onder het aspect van hypostase beschouwen, en daarna als subject van een werkzaamheid, het *hoe* van zijn bestaan beschouwen.

VI-4-2-no. 22, begint met de woorden: ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα ἢ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. De zichtbare wereld is een nabootsing, een zwak beeld van de onzichtbare, de κόσμος νοητός = νοῦς. V-8(31)-6/7, eenige regels, door Porphyrius ten onrechte over 2 capita verdeeld: οἶον . . . τοῦτο δὴ τὸ πᾶν, ἐπεὶ περ συγχωροῦμεν παρ' ἄλλου αὐτὸ εἶναι. . . . De νοῦς is een wereld reëeler dan deze. (Vgl. ook VI-7(33)-8/10). Hij is niet aan de beperkingen van tijd (No. 45 III-7-3) en ruimte (No. 22, VI-4-2; No. 38, VI-7-14; No. 43, VI-2-21) onderworpen. Hij is de eenheid (No. 38, VI-7-13), in zich zelf genoegzaam (No. 50, III, 5-1), in volmaakte φιλία (No. 38, VI-7-11/13), waar alle verscheidenheid in eenheid bestaan kan. (No. 5, V-9-5; No. 30, III-8-8; No. 38, VI-7-40/41; No. 43, VI-2-8; No. 49, V-3-5). Hij is ook de volmaakte schoonheid (No. 1, I-6 pass). Deze aanduidingen willen niet de pretentie hebben een volledig beeld te geven van de hypostase, maar voor ons onderzoek is dit wel voldoende.

Van welke aard nu is dit bestaan? No. 9, VI-9-2: ἀνάγκη τὸν νοῦν ἐν τῷ νοεῖν εἶναι. . . . : hij bestaat in νοεῖν, zooals in No. 43, VI-2-22 nader wordt uitgewerkt. Dit is een voortdurende vervulling van een ἔφρασις τοῦ ὁραῖν. Als het mogelijk zou zijn, zou men zich kunnen voorstellen, dat de νοῦς bij zijn ontstaan blind is, en zichzelf niet is. Pas daarna komt hij tot een schouwen en wordt zichzelf. Deze processen zijn echter niet te scheiden in tijd, maar verlopen beide eeuwig (No. 49, V-3-9/11).

Onder het bewustzijnsaspect vinden wij nu de volgende begrippen: een ἔφρασις, κόρος (No. 31, V-8-8), ὁραῖν: schouwen, en bestaan. Nog een aanzicht, dat echter niet veel op de voorgrond treedt, is het schepende: No. 10, V-1-4; No. 34, VI-6-6: naast bestaan is het (doen) ontstaan. De hoogere hypostase schept voortdurend de lagere. Hij is een overstromend leven, geen doodsche abstractie.

No. 1, I-6 c. 7: τὸ ἀγαθὸν . . . ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται, καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει, καὶ ἔστι καὶ ζῆ, καὶ νοεῖ ζωῆς γὰρ αἴτιον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. Het verband, waarin het woord voorkomt, nl. bij: schouwen, mystiek „zien”, geeft aan het woord onmiddellijk al een andere beteekenis dan „denken”.

No. 2, IV-7-6: geen αἰσθάνεσθαι, νοεῖν e.d. zou mogelijk zijn, als de ziel lichamelijk was.

8. νοεῖν = ἀνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι, een reminiscentie aan Arist. *De an.* 403, a.8., een plaats, waar men in gedachten moet houden, dat Aristoteles een geheel andere waarde aan het woord hechtte, dan Plotinus. Beteekent bij Aristoteles het woord: denken, en wel speciaal wijsgeerig denken, reflexief en onderzoekend, bij Plotinus is er steeds die mystieke kant aan.

8, 1. Νοεῖν is met αἰσθάνεσθαι, λογιζέσθαι, ἐπιθυμεῖν een eigenschap van een onlichamelijke ziel (= c. 12).

8, 3. In de opvatting van de Stoa heeft de godheid het νοεῖν als iets ἐπακτός, en dit is strijdig met het aristotelische, en door Plotinus zoo uitgebreide denkbeeld, dat het νοεῖν de bestaansmodus van de νοῦς = god is.

Deze gedachte wordt nader uitgewerkt in:

No. 5. V-9-5: als het de νοῦς eigen is te νοεῖν, dan kan ook het object ervan hem niet vreemd zijn, anders was het νοεῖν niet eigen, maar een verhouding van de νοῦς met de buitenwereld, dus van buiten af komend. De objecten zijn dus immanent, en worden „geschapen” door de νοῦς, het ὄν wordt zoo tot bestaan gebracht.

Als tot nu toe nog aarzeling bestond, of er sprake was van de deelνοῦς, of al-νοῦς, of, om met Poortman, *Tweeërlei Subjectiviteit* te spreken, van het infra-subject of van het supra-subject, dan blijkt uit deze passus wel duidelijk, dat hier in de eerste plaats de algemeene νοῦς is bedoeld, wil men Plotinus niet van een solipsisme beschuldigen, dat iedere mensch zelf zichzelf de geheele buitenwereld schept.

Dit leerstuk is niet Plotinus' eigen werk, zooals blijkt uit het feit, dat Albinus, *Didask.* 64, 26 het noemt, en het aarzelend goedkeurt, maar het is wel Plotinus' verdienste, het tot een sluitstuk van het stelsel te maken. Kenmerkend hiervoor is het feit, dat Porphyrius pas tot een volledig „geloof” (πιστεύειν) in Plotinus kwam, nadat hij zich met moeite van juist dit punt had laten overtuigen (*Vita Plot.* 18). Het is het sluitstuk niet alleen van zijn kennisleer, zooals wij later zullen zien, maar ook van zijn leer omtrent het innerlijk leven, waarin de νοῦς zulk een groote plaats inneemt. Het impliceert een nauw verband van den mensch met alle gebieden van het Zijn, en een innerlijke rijkdom van Geest, zooals Parmenides wel nooit gedroomd zal hebben, toen hij zijn leer van de identiteit van νοεῖν en εἶναι formuleerde.

c. 7. αἱ ὄντως ἐπιστῆμαι . . . αἰσθητὸν μὲν οὐδὲν νοοῦσιν. „Omvatten” is de vertaling van het woord; er moet weer op gelet worden, dat alle

kennis de onderdeelen van die kennis steeds omvat. Νοεῖν kan nooit doelgericht zijn, immers iedere doelstelling is een willen bereiken van een nog verwijderd object, en dit is op het niveau van de νοῦς onmogelijk.

c. 8: νοῦς is altijd κόρος, hij is ἐνεργεία alles, νοεῖν kan nooit tot doel hebben de εὐτα tot aanzijn te brengen. Als wij echter onze gedachten over deze dingen willen formuleeren, dan moeten wij hen scheiden, door de geardheid van ons verstand er toe gedwongen — een proces, dat Plotinus een andere naam geeft: ἐπινοεῖν. Wijsgeerige reflexie is dus volgens Plotinus geen νοεῖν, en wij doen er derhalve verkeerdt aan om νοεῖν te vertalen met denken, tenminste moeten wij er rekening mee houden, dat het woord steeds meer inhoudt, dan het nederlandsche woord denken. Plotinus is echter niet geheel consequent in zijn woordkeuze, vooral niet in de eerste werken. Zoo gebruikt hij:

No. 6, IV-8-3 het woord in de meer aristotelische beteekenis:

νοεῖν. . . . ἔργον λογικώτερας ψυχῆς. Dit deel van de ψυχή is juist datgene, wat in de vorige verhandeling heette: νοῦς μερίζων. Het is weer de woordkeus van Aristoteles, *De an.* 403, a. 8. Er is steeds bij gemengd datgeen wat de ψυχή tot ψυχή maakte, anders was er geen verschil met de νοῦς. Het is dus niet het κυρίως νοεῖν, maar een afgeleid νοεῖν, een zwakkere werkzaamheid, zij het van de zelfde aard.

c. 8: paradoxaal wil Plotinus nog eens over dit νοεῖν spreken. Buiten ons bewustzijn om is er nog steeds een „deel” van onze ψυχή in die hogere wereld, zijn werkzaamheid, τὸ νοηθέν komt echter niet steeds tot ons bewustzijn. Hier spreekt de intuïtieve denker, die aan de ziel om zoo te zeggen ervaren heeft, dat het leven van die Intuïtie zijn gang gaat buiten onze persoon om, en zich opeens kan openbaren in een volheid, die wij nooit beseft hadden. De verklaring, die Plotinus hiervoor zoekt, is, dat ook verder niet alles, wat er in de ψυχή omgaat, tot ons bewustzijn komt, maar alleen dat, wat sterk genoeg is, om tot de „geheele” ψυχή door te dringen, boven de drempel van het bewustzijn uit te komen.

Van een soortgelijk los spraakgebruik geeft de volgende verhandeling blijk.

No. 7, V-4-2: hier wordt de hypostase, die elders heet τὸ εἶν, νοητόν genoemd, evenals in No. 9, VI-9. Later gaat Plotinus er toe over, om alleen dat, wat in de νοῦς immanent is, νοητός te noemen, en dit woord niet meer te gebruiken voor τὸ εἶν, dat transcendent, ἐπέκεινα is. Deze transcendentie treedt hier op de achtergrond; het proces, dat hier beschreven wordt, is hetzelfde als in No. 5, V-9-5. Het νοητόν, waartoe de νοῦς zich richt, is nl. alleen voor onze ἐπίνοια verschillend van het „subject” van het νοεῖν. Later komt Plotinus op dit gebruik terug en keurt het af: No. 30, III-8-8, en zal hij 3 graden van νοεῖν gaan onderscheiden:

1°. νοεῖν met tot „object” τὸ εἶν = ὑπερνόησις: No. 39, VI-8-16; en het woord νοεῖν ervoor verwerpen: No. 24, V-6-2.

2°. νοεῖν met tot object νοῦς = κυρίως νοεῖν: No. 49, V-3-13.

3°. νοεῖν met tot object τὰ ἔξω, *ibid.*

Alleen het laatste gebruik kunnen wij met recht met „denken” vertalen; het tweede is weer ons intuïtieve schouwen, en het eerste een mystieke ervaring, die de intuïtie nog te boven gaat.

Het κυρίως νοεῖν, dat in dit caput bedoeld wordt, heeft hier ook nog een scheppend aspect: door het schouwen komt de νοῦς tot stand, schiept hij zichzelf. Op dit punt gaat verder:

No. 9, VI-9-2: de νοῦς kan niet de hoogste hypostase zijn, want het νοεῖν veronderstelt een tweehed: het νοεῖν ἑαυτόν is de hoogste mate van eenheid, die de νοῦς kan bereiken; maar juist door dit proces is hij alles. Hier zijn wij ongetwijfeld bij de θεός van Aristoteles, *Met.* 1072, b. 18 (in diens latere periode, zie A. J. Nolte: *Het Godsbegrip bij Aristoteles*, Diss. Nijmegen 1939), die als eenigste bezigheid heeft zichzelf te denken. Echter heeft hier al weer de transpositie plaats gevonden in de gedachtensfeer van Plotinus.

c. 3: τὸ νοούμενον = het object van kennisname, en wel van mystieke kennis: het ἐν als νοούμενον is niet verschillend van de ψυχὴ zelf. Cf. Aristoteles, *De an.* 439, a, 4.

c. 6: τὸ ἐν moet men niet νοεῖν als θεός of νοῦς = zich denken, voorstellen, cf. Arist. *Meteor.*, 366, b, 29; 373, a, 19, 345, b, 36.

De hypostase τὸ ἐν is boven νοεῖν en ἀγνοεῖν verheven, men kan er niet van zeggen, dat hij in onbewustheid bestaat, al is er van νοεῖν geen sprake. Vertaling: schouwend denken.

c. 7: voor νοεῖν is een concentratie op νοούμενον noodig, er mag geen andere τύπος in de ψυχὴ zijn. Beteekenis als boven in c. 3. Het valt hier op, dat Plotinus in deze verhandeling den mensch met de ψυχὴ vereenzelvigd, en dit woord ongeveer in de zin van bewustzijn gebruikt.

c. 8: het contact tusschen ψυχὴ en ἐν is enger dan tusschen νοοῦν en νοούμενον, deze zijn nog door ἐτερότης gescheiden, eerstgenoemde niet.

c. 9: pas als dit contact levend is, is er voor de ψυχὴ sprake van νοεῖν. Immers, zooals wij No. 1, I-6-7 gezien hebben, is de hoogste hypostase de oorzaak van de lagere, dus ook van het νοεῖν. Wanneer men het woord hier met „denken” zou vertalen, zou men niet alleen in strijd komen met Plotinus' eigen meening, dat deze mystieke ervaring (συναφή) het verstand te boven gaat, maar ook met die van alle mystici. Het woord moet veel meer de beteekenis van „intuitionneeren” hebben, als men mij dit woord wil vergeven.

In deze vroege verhandelingen geeft Plotinus vaak blijk van een weinig nauwkeurige woordkeus. Zoo ook met het woord ψυχὴ in deze en de volgende (V-1). Het komt mij voor, dat hierin niet zoozeer het begin van een existentie-philosophie te zoeken is, maar wel het feit, dat de schrijver nog niet tot een juiste afbakening van zijn woorden gekomen is. Vooral in VI-9 kan het den indruk wekken, dat er buiten de νοῦς om een verband tusschen ψυχὴ en ἐν is, m.a.w. of de hiërarchie

van de hypostasen doorbroken is. Dit verband wordt met zooveel woorden in No. 39, VI-8-19 uitdrukkelijk genoemd, waar te lezen is, dat men, om τὸ ἓν te bereiken, de λόγος, een vermogen van de ψυχή, achter zich moet laten. Onmiddellijk hierbij sluit de verhandeling

No. 10, V-1 aan. Deze is door Porphyrius van de titel voorzien: Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων. Het begin echter geeft de inhoud beter weer dan de titel: „Wat is dan de oorzaak, dat de zielen hun Godvader vergeten, hoewel zij deelen uit gindsche wereld zijn, en geheel van Hem zijn, en dat zij zichzelf en Hem niet meer kennen?” Deze vragen worden onmiddellijk, zij het voorloopig, beantwoord in bewoordingen, die meer thuis zijn in de „stichtelijke” verhandelingen van de eerste, vóór-Porphyrische periode, maar die later plaats maken voor meer philosophische: τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα, ἢ γένεσις (No. 47, III-2-17 τοῦ ζῆν ἔφρασις). Niet dat Plotinus deze, meer aan de wortel van ons bestaan klevende „fouten” niet meer zou onderkennen, maar wel het feit, dat deze zonder meer aan een redelijke verklaring dienstbaar gemaakt kunnen worden.

c. 2: νοεῖν = zich voorstellen, in meditatie met de verbeelding zich visualiseeren. Een schouwen, maar van beelden eerst geschapen op een aanwijzing van buiten.

c. 3: wanneer de ψυχή zich tot de νοῦς wendt, daarnaar ziet, dan heeft zij het object van het νοεῖν in zich; anders is er een minder goede toestand in de ziel, als zij alleen zich laat leiden door datgene, wat van buiten komt. In de νοῦς echter vindt zij haar volmaaktheid. Deze leer lijkt zeer veel op die van Mevr. Blavatsky in haar *Geheime Leer*, III, p. 576, waar het denkvermogen (de ψυχή van Plotinus), ook tweevoudig genoemd wordt, al naar mate het zich door buddhi, de intuïtie (de νοῦς van Plotinus) laat leiden, of door kāma, de begeerten, de πάθη ψυχῆς van Plotinus. Voor ons is hier voldoende te constateeren, dat in de paraenetische stukken, zooals deze, die zulk een groote overeenkomst vertoonen met bijv. Philo, *Leg. All.* III, 57¹⁾, *De Som.* I, 23, *Quis Res. div. Heres* c 27)²⁾, Celsus, *Ap. Origenes, Contra Cels.* VIII, 63³⁾, νοεῖν een ruimere, minder omlijnde beteekenis heeft en vaak op een lijn komt te staan met λογίζεσθαι.

c. 4: in tegenstelling met het losse gebruik van het woord, gaat Plotinus in het volgende hoofdstuk het eerste νοεῖν beschrijven, dat geen ζητεῖν meer kent, niet meer doelgericht is. Alle objecten van zijn νοεῖν heeft de νοῦς daar in zich zelf; hij is zijn objecten zelf. 5 „categorieën”

¹⁾ Philo *Leg. All.* III 57: Σύναγε οὖν, ὦ ψυχή, τὰ αὐτάρκη καὶ καθήκοντα ... ἵνα μέτροις δικαίοις χρώμενη μὴ ἀδικῶς.

De Som. I, 23: Σπούδασον οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, enz.

²⁾ Πρόθος οὖν εἰ τις εἰσέρχεται σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομήσαι, enz.

³⁾ Celsus: θεοῦ δὲ οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον ... ἡ ψυχή ἀεὶ τετάσθω πρὸς τὸν θεόν.

onderscheidt Plotinus aan dit proces; 5 elementen zijn noodig, voordat er van een *voeïn* sprake kan zijn, en wel:

- 1°. *ὄν*, de werkelijkheid par excellence is zoowel het object als het „product” van het *voeïn*.
- 2°. *ἑτερότης*: er moet sprake zijn van een verscheidenheid tusschen subject en object, anders was men nog in de eerste hypostase, en kon er van *voeïn* geen sprake zijn.
- 3°. *ταυτότης*: identiteit: die hogere wereld is verheven boven de voortdurende veranderingen, waaraan deze waarneembare wereld onderworpen is. Als *ὄν* bezien, is zij zichzelf voortdurend identiek.
- 4°. *στάσις*: de wereld is werkelijk; alles bestaat er; er is daar een rust, die niet in doodscheid ontaardt, dus ook:
- 5°. *κίνησις*: beweging, die een *voeïn* mogelijk maakt. Deze 5 „categorieën” vond Plotinus geformuleerd in Plato's *Sophistes*, 254, d, sqq. Het belang, dat hij er aan hechtte, blijkt uit het feit, dat hij een lange verhandeling, door Porphyrius gesplitst in drieën (VI, 1, 2, 3, No. 42/4), schreef over de verschillende opvattingen van Aristoteles, Plato en de Stoa, waarin hij alleen Plato's opvattingen billijkte. T.z.t. zullen wij deze stukken nader beschouwen, hier wil ik vooral de aandacht vestigen op het punt, dat Plato t.a.p. deze categorieën logisch afleidt, en Plotinus ze „ontologisch” stellen moet, om de aard van zijn *voeïn* te verklaren en te verduidelijken.

c. 7, r. 27: *voeïn* = zich voorstellen, als in c. 2.

c. 7, r. 12/20 = c. 4, r. 27/9; verhouding van *νοῦς* en *ὄν*.

c. 8, r. 17/21: uitleg van Parmenides'

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι Diels, FVS, 18, B, 5.

Dit *voeïn* heeft Parmenides ontdaan van al het *σωματικόν*, en het met een *σφαίρα* vergeleken, omdat het innerlijk in zich zelf besloten blijft, en er geen *ἔξω* mogelijk is.

c. 9, r. 8. = Aristot. *Metaph.* 1072, b. 19/20.

No. 11, V-2-2, r. 10: *ψυχή* heeft een *οἰκεῖος νοῦς*, haar *voeïn* is *δύναμις τοῦ λογίζεσθαι*. Los gebruik, als in vorige verhandeling, c. 3.

No. 12, II-4-2, r. 8: *ἀφ' ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνόηθη*
voeïn = opvatten, zich voorstellen, als bij Arist. bijv. *Meteor.*, 366, b, 29.

c. 4, r. 16: idem.

c. 5, r. 17: de *ὕλη* wordt nooit iets, dat werkelijk *ζῶν* of *νοοῦν* is. Hier: al het denken, bewustzijn, tegengesteld aan de levenlooze stof.

r. 22/3: in de wereld *ἔκεῖ* [*νοῦς*]: *ὕλη* = *οὐσία*; d.w.z. alles is daar b e s t a a n, maar dat kan men pas *voeïn* = schouwen en zich voorstellen, nadat men de de specifieke verschillen: *τὸ ἐπ' αὐτῇ* eerst gezien heeft. Evenals wij in deze wereld een *ὑποκείμενον* en een *λόγος* = *εἶδος* hebben, die de materie vormt, zoo hebben wij in gindsche wereld een algemeen

Zij n, dat ten grondslag ligt aan de verschillende wezenheden aldaar.

c. 10, r. 1: zich voorstellen.

r. 23: denken over en zoo zich voorstellen. Steeds tezamen genoemd met λογισμός, en nog wel het νόθος λογισμός van Plato, *Tim.* 52, b., evenals in reg. 25.

No. 13, III-9. Het is niet geheel duidelijk, wat de aard van deze heterogene verhandeling is. Zij bestaat uit 9 verschillende stukken, die zoo kort zijn als aphorismen (c. 9), of een korte discussie bevatten van punten, die meerendeels al eerder ter sprake zijn gekomen. In het eerste hoofdstuk wordt gewezen op een opvatting van een tweevoudige νοῦς, zooals wij die kennen uit Albinus (R. E. Witt, *Albinus*, 1937, p. 128). In ieder geval is het woord νοεῖν, dat wij hier onderzoeken, gebruikt in de beteekenis van No. 5, V-9-5, en No. 10, V-1-4. Ook keert hier nog eens weer terug de term νοητός voor ἔν.

c. 6 Bréhier: verduidelijking van of aanmerking op No. 9, V-9-8, r. 19/22. Hier wordt nl., als in het voorafgaande een scheiding gemaakt in de νοῦς, en wel bij het ἐκυτόν νοεῖν. Dit is nl. een verdubbeling, men krijgt steeds een εἰκῶν; tevoren moet dus een νοῦς bestaan, waarin deze scheiding nog niet aanwezig is. Dit stuk maakt, daar het de meening van Plotinus geheel tegenspreekt, de indruk van een argument te zijn, dat bij de steeds plaatsvindende discussies naar voren is gekomen, en op de een of andere manier onder de papieren van Plotinus is gekomen. Dit kon des te gemakkelijker geschieden, omdat Plotinus het eenmaal geschrevene nooit weer nakeek. (Porph., *Vita Plot.* c. 8).

c. 7 Bréhier: dit stukje schijnt het vorige weer geheel te weerspreken. Hier immers is er geen sprake meer van een tweeledige νοῦς, maar wel van een innerlijke tweevoudigheid, zooals Plotinus die zoo vaak noemt; bijv. ook V-1-4, V-1-7. Νοεῖν = schouwen, de werkzaamheid van de νοῦς.

c. 9 Bréhier: Als vorige.

No. 19, I-2, c. 3: νοεῖν en φρονεῖν is het werk van de ψυχή als deze op zich zelf, d.i. vrij van het lichaam is. Toch is dit ook nog maar een δευτέρως νοεῖν, dat van de νοῦς is slechts πρώτως. Gebruik en onderscheid als in IV-8-3, No. 6.

No. 22, VI-4, vormt tezamen met No. 23, VI-5 een geheel, en is de eerste verhandeling na de intrede van Porphyrius in de school. Eerste systematische behandeling van een probleem, en wel de vraag: Hoe kunnen de ψυχή en de νοῦς, zoowel die van het geheel, als van het deel, alomtegenwoordig zijn, zonder, zooals de Stoa wil, lichamenlijk van aard te worden?

VI-4-2, r. 7: νοεῖν = zich voorstellen.

VI-5-7, r. 3: wanneer wij opstijgen tot de wereld ἐκεῖ, en daar tot νοεῖν komen, dan hebben wij daar de werkelijkheid zelf als object. Geheel als V-9-5, No. 5. Er valt echter op te merken, dat Plotinus hier het voor-naamwoord ἡμεῖς gebruikt, waar hij in vroegere stukken het woord ψυχή

gebruikte, om den mensch zelf aan te duiden. Hiermee is gewonnen, dat er een tamelijk veelduidig woord vermeden wordt op een plaats, waar een nauwkeurige omschrijving gevraagd wordt; maar er is daar een moeilijkheid voor in de plaats gekomen, die, bij mijn weten in de oudheid nooit als vraagstuk gevoeld is: Wat is dat Ik?, behalve door Plotinus even in I-1 (No. 53).

No. 24, V-6: getiteld: τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν. Bréhier geeft in zijn *Notice* op dit stuk aan, dat het een commentaar is op Arist., *Metaph.* 1074, b., waar het Aristotelische νοεῖν behandeld wordt. Als men echter de twee schrijvers vergelijkt, bemerkt men al spoedig, dat juist het onderhavige woord in een zeer verschillende beteekenis genomen wordt. Zooals al eerder werd opgemerkt, is bij Plotinus steeds een „mystieke” beteekenis, die aan Aristoteles geheel vreemd is. Het is dus niet mogelijk, om uit te maken, wat de juiste waarde van het woord is; wij moeten er steeds rekening mee houden, dat de gevoelswaarde bij Plotinus totaal anders is dan bij Aristoteles. Het lijkt mij dan ook beter, te zeggen, dat het onderhavige stuk een critische bespreking is van Aristoteles, waarbij een aspect van Aristoteles’ meening, nl. dat het voor de νοῦς het hoogste is νοεῖν ἑαυτόν, door Plotinus ten volle aanvaard wordt in dien zin, dat het een geheel andere waarde krijgt in zijn stelsel, en dat het tweede deel, dat het νοεῖν ἑαυτόν de hoogste realiteit is, geheel wordt afgewezen, met argumenten, die uit de vorige verhandelingen herhaald worden. Er komen dan ook geen nieuwe dingen meer te voorschijn bij ons onderzoek.

c. 1, r. 1 = VI-9-2, No. 9.

c. 2 = V-4-2, No. 7.

c. 4, r. 1/4 = c. 1.

c. 4, r. 5: verschil tusschen ἀγαθόν en νοῦς; de νοῦς wordt ἀγαθοειδής door τὸ ἀγαθόν νοεῖν. Dit is een van die korte argumenten in het betoog, waarvan Bréhier in zijn *Notice* vermoedt, dat het een aanhaling is uit een werk, dat Plotinus bij het schrijven of behandelen van zijn essay voor oogen had, en dat hij onnoodig vond verder te ontwikkelen. Wat de ons onbekende schrijver nu zelf eigenlijk bedoeld heeft, blijft voor ons verborgen; als wij Plotinus’ opvatting zouden moeten weergeven, zou het vertaald moeten worden: de Intuïtie wordt van de aard der hogere hypostase, door zich hier op te concentreren, een proces, dat beschreven wordt in No. 38, VI-8-11, 19. Een vertaling van: Elle est image du Bien, parce qu’elle pense le Bien, is te kleurloos; Bréhier geeft juist niet weer, wat Plotinus hiermee bedoeld moet hebben.

c. 5: de νοῦς heeft een begeerte om tot νοεῖν te komen; aan de schouw gaat het willen schouwen „vooraf”. Het is de al-νοῦς, waarover Plotinus spreekt, en het woord „vooraf” moet dan ook niet temporeel opgevat worden.

c. 6: in de hoogste hypostase is dus nooit een schouwen mogelijk,

daar het zinloos is om van een begeerte naar iets te spreken op dat niveau; νοεῖν is de bezigheid van den bezitter van een νόησις.

No. 25, II-5-3, r. 17: νοεῖν = λογίζεσθαι, waardoor men in de κόσμος νοητός een materie van een vorm kan onderscheiden, welke in werkelijkheid één zijn. Zou het een te gewaagde hypothese zijn om te veronderstellen, dat het accent in de beteekenis van het woord νοεῖν zich eenigszins gewijzigd heeft onder invloed van den zeer mentaal aangelegden Porphyrius? Het is toch een bekend feit, dat mystieke ervaringen en verstandelijke werkzaamheden slecht samengaan. Zoo zou het dus mogelijk zijn, dat het gebruik van het woord hier, waar het niet is het zuiver schouwen, maar ook krachtens zijn object niet is een zuivere reflexieve of theoretische beschouwing, veroorzaakt wordt door het feit dat Plotinus zich steeds meer gedwongen ziet zijn schouw in philosophische taal te „vertalen”? In ieder geval komt een weinig verder in hetzelfde hoofdstuk een aanhaling uit Arist. *De an.* 429, a, 27/9 voor, waar ook juist ons woord ter sprake komt ¹⁾, en men zich de vraag kan stellen, of hier de zuiver aristotelische beteekenis bedoeld wordt, of dat er nog iets van Plotinus' eigen inhoud in zit.

No. 26, III-6, c. 2, r. 38: τὸ λογιζόμενον wordt als synoniem gebruikt van ἡ δύναμις τοῦ νοεῖν.

c. 12, r. 1: Πλάτων, τοῦτο νοῶν, Plato, dit bedoelend.

c. 18, r. 4: νοεῖν = ἔχειν νόησιν, een voorstelling hebben.

No. 28, 28, 29, (resp.) IV-3, IV-4 en IV-5: Περὶ Ψυχῆς.

IV-3-3: als er maar één ziel bestond, en individuele ψυχαί niet bestonden, zou het onmogelijk zijn, dat *o n z e* ziel νοεῖν zou hebben, evenmin als in een persoon het hoofd alleen zich de gedachten zou kunnen bewustworden.

c. 10, r. 7: νοεῖν = zich voorstellen.

c. 25: μνημονεύειν: is geheel verschillend van νοεῖν; ὁ νοῦς heeft zijn eigen νοήσεις nooit te herinneren, omdat die altijd tegenwoordig zijn.

IV-4-1: dezelfde redeneering als boven. Zoodra er van herinnering sprake is, is men al niet meer geheel in het νοητόν, maar al weer meer op het niveau van de ψυχή. Bovendien is iedere νόησις ἀχρονος, dus van herinnering geen sprake. Hier is dus het woord in zijn beperkte, mystieke beteekenis gebruikt.

c. 2.: als boven. De verschillende conjecturen van Müller en Kirchof op deze plaats geven een overbodige verandering. Men kan de textus receptus zeer wel vertalen: „maar wat is de νοῦς dan inderdaad, wanneer hij zich niet uit (νοῆ)? Ja, als hij op zich zelf beschouwd wordt, is hij leeg van alles, als hij zich niet uit! Maar als hij nu eens zoo is, dat hij alles is, dan schouwt hij alles tegelijk.” Hoogstens zou men een εἶη kunnen aanvullen achter αὐτός.

¹⁾ Cf. r. 24, ἡ ψυχὴ οὐθὲν ἔστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

c. 13, r. 19: τὸ φαινόμενον αἰεὶ σύνεσις νοούσης sc. τῆς παντὸς ψυχῆς. De geheele waargenomen wereld is de „voorstelling” van het schouwen en denken van de al-ziel. (p. 14).

c. 26, r. 29: νοεῖν = bedenken.

De volgende verhandeling is door Porphyrius wel zeer ongelukkig in stukken verdeeld, die over verschillende Enneaden verspreid staan. Men kan het stuk beschouwen als de neerslag van een zeer actueele discussie, nu niet tusschen Porphyrius met zijn drang naar preciseering, en den meer visionair aangelegden meester, maar tusschen Plotinus met zijn beste leerlingen tegen eenige vrienden, die de Platonische wijsbegeerte wilden aanvullen met geestelijke inspiratie van anderen, en wel van een kant, die Plotinus niet kon aanvaarden. Porphyrius (*Vita Plot.* 16) spreekt van Openbaringen van Zoroaster en anderen, lieden, die zichzelf tot de Christelijke Kerk rekenden, maar door hun meer orthodoxe broederen als ketters beschouwd werden. De bestrijding van Plotinus richt zich niet op het feit, dat zij Christenen zijn — deze naam vermijdt hij te noemen; maar hij wijst wel op de zwakke punten in hun zienswijze, hoezeer zij, die Plato en de Grieken willen verbeteren, bij deze achter staan. Voor ons onderzoek is van belang, dat Plotinus zich, om deze stukken te kunnen schrijven, los heeft moeten maken van de schoolsche invloed van Porphyrius, om zich weer te werpen op de bron van zijn wijsbegeerte, zijn visionaire aard, en zijn helleensche levensbeschouwing. Duidelijk blijkt hier, wat hij hier heeft willen zijn: de kampioen van een oude wijsbegeerte en levensbeschouwing, die aangevallen werd op de meest karakteristieke punten: tegenover een ja zeggen op het leven en de wereld stelden alle christelijke richtingen zonder onderscheid een vlucht voor de wereld. Dit is het, wat Celsus aan de Christenen speciaal verweet, en het zijn de wijsgeerige grondslagen van hun gedragslijn, die Plotinus aanvalt.

No. 30, III-8, r. 8: leerstelling: τὸ ταῦτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.

c. 9: τὸ εἶν kan niet νοεῖν.

c. 10, r. 10: νοεῖν = zich voorstellen, in meditatie eerder dan in betoog.

c. 11: = c. 9.

No. 31, V-8-4: als in vorige, c. 10.

No. 32, V-5-2: werkzaamheid, uitingsvorm van νοῦς.

c. 4 = vorige.

c. 10, r. 9/11 = zich voorstellen, in meditatie.

c. 12 begin: het νοεῖν van den mensch is een soort zintuig, dat men voor het speciale doel moet ontwikkelen en gebruiken, en dat alleen op dat gebied nuttig is, en niet verward moet worden met andere uitingen van ons bewustzijn.

No. 33, II-9, c. 1, r. 14: na τὸ εἶν komt νοῦς = τὸ νοοῦν πρώτως.

r. 37: er is geen verschil tusschen: νοεῖν van νοῦς en νοεῖν, ὅτι νοεῖ.

r. 47: idem, en νοεῖν is werkzaamheid van de νοῦς.

c. 17, r. 11: $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ = zich voorstellen.

Zooals later zal blijken, gebruikt Plotinus ook zeer graag een ander woord, om het visionaire karakter van zijn wijsbegeerte te laten uitkomen, en dit is het woord $\delta\rho\alpha\tilde{\iota}\nu$, dat met de daaraan verwante woorden de speciale beteekenis van het woord $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, moet uitdrukken. Maar juist uit deze woordkeuze blijkt alweer, hoezeer het mystieke schouwen pas na langdurige wijsgeerige bespiegeling kan plaats vinden: immers de woorden, die dit „schouwen” aanduiden, zijn vaak niets dan onderdeelen van het begrip $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$; dit toch houdt steeds al veel meer in dan denken en overdenken, en heeft steeds de bijbeteekenis van schouwen.

Het is kenmerkend, dat Plotinus in de vorige verhandeling het woord $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ zoo sporadisch gebruikt, en dat hij, waar hij de nadruk wil leggen op het vol bewondering aanschouwen van de sporen van geestelijke schoonheid, die in de stoffelijke wereld liggen, de werkelijke woorden van „zien” veeleer gebruikt dan het nogal technische woord $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, terwijl hij in de volgende verhandeling, die weer zeer schoolsch is, het woord zeer veel gebruikt.

No. 34, VI-6, c. 3, r. 27: in contemplatie aanschouwen.

c. 4 = bij abstract denken zich voorstellen, als dit geen contradictio in terminis is. Wij moeten niet vergeten, dat datgene, wat voor ons abstract is, d.w.z. aan de realiteit onttrokken, voor een Platonist juist aan de werkelijkheid ten grondslag ligt, en dus nog werkelijker is.

c. 6. Het doelgerichte denken is niet $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, r. 5 en volgende.

r. 21 = opvatten.

c. 7, r. 1 en volgende: zich voorstellen, of: in contemplatie „zien”. Men aarzelt hier weer; het is weer dezelfde verstandelijke uitleg van vroegere intuïties. In No. 31, V-8, is de beschrijving nog werkelijk, zij verplaatst ons zoo ver mogelijk in de realiteit van het geschouwde; maar hier maakt het sterk de indruk van een theoretische beschouwing te zijn over een belevens.

c. 8: $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ als bestaansvorm van de $\nu\omicron\upsilon\zeta$.

c. 9, r. 15: $\delta\tau\alpha\tilde{\iota}\nu \tau\iota\varsigma \alpha\tilde{\iota}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \delta\tilde{\iota}\nu\tau\alpha \nu\omicron\tilde{\eta}$ zich voorstellen, denken over.

c. 10, r. 44: $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$: voorgesteld, gedacht worden.

c. 13, r. 15: $\tau\omicron \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu$ [$\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$] is in zekeren zin $\acute{\epsilon}\nu$, voordat het een oordeel velt, of zich voorstellingen vormt, $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}$.

No. 38, VI-7: Zooals Bréhier in zijn *Notice* opmerkt, laat deze verhandeling goed zien, hoe Plotinus de woorden van Plato en in mindere mate van Aristoteles gebruikt, om daarmee een mystieke intuïtie te beschrijven, die in een geheel andere sfeer thuis behoort. In zekere zin zou men deze verhandeling kenmerkend voor Plotinus' methode kunnen noemen. Men ziet hierin duidelijk, hoe Plotinus steeds weer worstelt, om in de begrippen en woorden van het verstandelijke denken datgene weer te geven, wat alle verstand te boven gaat, en hoe aan de andere kant het toch alleen het verstand is, waarin deze dingen eenigermate kunnen worden weergegeven, tenminste als men tot het type van Plo-

tinus behoort, en van iedere artistieke gave verstoken is. In de capita 1 tot en met 14 ontwerpt hij een beeld van de κόσμος νοητός, waar vooral de nadruk wordt gelegd op het feit, dat deze wereld vol van leven is, een intenser leven dan dat van de κόσμος αἰσθητός, die een poover beeld is van de eerstgenoemde.

c. 9: νοεῖν = werkzaamheid, scheppende activiteit van de αλ-νοῦς, een van de νοήσεις is bijv. de „idee” van een paard.

c. 13: dit νοεῖν in de ἀληθείας πέδιον is ποικίλον, er is geen doodsche stilstand, een beweging, die de geheele waarheid doorkruist (διεξιέναι)

In deze capita gebruikt Plotinus steeds twee beelden voor het wezen van die κόσμος νοητός, welke niet samenvallen, maar in hun verscheidenheid ons een juist beeld van de twee bronnen van Plotinus' denken geven. In de eerste plaats is er het beeld van die wereld als een hiërarchie van de genera et species, aan de andere kant het beeld van het organisme, waarin alle deelen levend zijn, en ieder in de andere vertegenwoordigd is. De eerste opvatting is die van de schoolsche verklaringen van Plato, zooals die zijn intuïtie in verstandelijke termen moest overbrengen, zooals hij zelf in zijn onderricht gedwongen werd zich rekenschap te geven van zijn schouw. Plotinus wil, en kan zich van deze termen, geheiligd door het gebruik van de eeuwen, niet losmaken, maar wil toch zijn eigen visie op die hoogere wereld geven, en wanneer hij dat probeert, dan zijn de verstandsbeelden, die hij moet gebruiken, geheel anders dan die van zijn meester en voorganger in de schouw. Zijn beeld, minder helder beschreven, is dat van het overstromende licht, de bron, die niet vermindert, het goede, dat het verstand te boven gaat, maar toch ook weer de grondslag van alle verstandswerkzaamheid is.

De rest van het stuk bevat een poging om te beschrijven, wat de aard is van die zegening, die de hoogste hypostase aan de νοῦς en de ψυχή geeft. Boven, bij de behandeling van de plaatsen uit VI-9, No. 9, is er op gewezen, dat deze „illuminatie” geschiedt langs den hiërarchieken weg: c. 35.

c. 15, r. 17: als men τὸ ἓν ziet, dit contempleert (θεωρεῖν), heeft men het hoogste νοεῖν.

c. 16: νοεῖν = werkzaamheid van de αλ-geest; τὸ ἓν geeft deze „macht” aan de νοῦς, evenals de Zon, die zelf geen δψις is, toch aan ons de mogelijkheid tot zien geeft.

c. 24, r. 21 en volg.: wat voor ἀγαθόν ligt er in het νοεῖν van de εἶδη? Hier blijkt weer die dubbele beteekenis van de κόσμος νοητός voor Plotinus, waar boven op bedoeld werd: het woord νοεῖν is hier een contaminatie van het logische „schouwen” van het geheel van de genera et species, en van het „intuïtieve” schouwen van die hoogere wereld als een levend, organisch geheel.

c. 29, r. 25: het νοεῖν is de hoogste functie van de Geest; alle andere functies willen die benaderen: αἱ αἰσθήσεις εἰδήσεις εἶναι θέλουσαι. Dit moet men zien in verband met de meening van Plotinus, dat in het αλ-

gemeen alle dingen steeds streven naar de onmiddellijk erboven staande hypostase, bijv. hier c. 23.

c. 33, r. 8: als de νοῦς iets voeï, wat tot zijn eigen gebied behoort, is hij nog niet geheel tot zijn volle wasdom gekomen, hij heeft nog een zekere δέησις. (No. 11, V-2-2; No. 32, V-5-9).

c. 35, r. 1: wanneer men tot het ἀγαθόν opstijgt, heeft men geen voeïν meer. Dit laatste is een functie, die nog een object heeft, maar om de hoogste hypostase te „zien” heeft men een functie noodig, die ieder verschil te boven gaat.

c. 36, r. 17: op het voeïν volgt plotseling (ἐξαίφνης) een schouw van τὸ ἕν. Voor die ervaring van het plotselinge, d.w.z. eigenlijk tijdlooze vgl. Plato, *Ep.* VII, 341, d.

c. 37 en 38: νοεῖν ἑαυτόν kan niet de hoogste realiteit zijn, zooals Aristoteles, *Met.* 1074, b, 17 sqq. dat wilde; er is sprake van een tweeledigheid van subject en object, en kan ons dus nooit de hoogste hypostase, het absoluut ééne, geven.

c. 39 en 40: juist dit feit van het νοεῖν ἑαυτόν veronderstelt nog een hoogere eenheid, dan die van de νοῦς.

c. 41, r. 1: dit νοεῖν is misschien wel een geschenk aan die wezens, die lager dan τὸ ἕν staan, maar boven de κόσμος αἰσθητός. In die hoogste hypostase is het onnoodig.

No. 39, VI-8. Voor ons doel is deze verhandeling van het grootste belang; zoo ergens, dan worstelt Plotinus hier met de moeilijkheid om in verstandelijke en verstandige taal over zijn ἕν te philosopheeren; steeds weer kan men het duel tusschen intuïtie en verstand waarnemen. Plotinus ziet zich hier genoodzaakt om tegen dezelfde „gnostici” van II-9, zijn standpunt te verdedigen, en wel op een punt, dat zoo moeilijk onder woorden te brengen is als dit. De gnostici stelden, dat τὸ ἕν bij toeval was, wat het was, en Plotinus wil het standpunt verdedigen, dat het slechts het goede wil, maar wil toch tegelijkertijd vermijden, om de indruk te wekken, dat τὸ ἕν daarom onder dwang zou handelen, en wil ook niet van een dualiteit weten, die erin zou ontstaan, als men zijn woorden over de wil naar de letter zou opvatten, als hij zegt, dat τὸ ἕν uit en volgens zijn wil ontstaan is.

c. 1, r. 21: τί νοοῦντες λέγομεν: wat bedoelen wij met te zeggen?

c. 3, r. 24: τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας: de begeerten uit het schouwen ontstaan.

c. 5: νοεῖν = werkzaamheid van νοῦς.

c. 6, r. 39: τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἔστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ; het goede, dat immers de bron van alle νοεῖν is, brengt dit tot ware ontplooiing.

c. 9, r. 3: = bedoelen.

c. 11, r. 28: = bedoelen.

c. 15, r. 21: τὸ ὑπὲρ τοῦ νοεῖν = τὸ ἕν.

c. 16, r. 3: χρῆ νόησαι: men moet bedenken.

c. 17, r. 10: οὕτω νοεῖτω: hij moet het zoo zich voorstellen, opvatten.

- c. 19: *χρῆ νοεῖσθαι*: men moet meenen.
 c. 20: *τοῦτο νοεῖτω*: moet men zoo opvatten.
 c. 21: hetzelfde.

No. 41, IV-6. Behandeling van een probleem over de herinnering naar aanleiding van een zeer materialistisch klinkende passage uit Aristoteles, *De memoria* 450, a, 28. c. 3: *νοεῖν* zich verheffen tot de *νοητά*.

No. 42, VI-1: vormt met No. 43, VI-2 en No. 44, VI-3 één stuk, behandelend de genera entis, *εἶδη τοῦ ὄντος*. Kenmerkend voor Plotinus is, dat hij de categorieën van Aristoteles en de Stoa dus op één lijn stelt met de 5 *εἶδη* uit de *Sophistes* van Plato: de identiteit van *νοεῖν* en *εἶναι*.

VI-1-6, r. 34: *ἡμεῖς δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν ἐνόησαμεν*. = zich voorstellen.

c. 7, r. 8: vorige.

c. 12, r. 51: *νοεῖν* = werkzaamheid van de *νοῦς*.

c. 17, r. 10: *νοεῖσθαι καθ' αὐτά*: op zich zelf gedacht worden.

c. 18, r. 12: *νοεῖν* is geen *ποιεῖν* volgens de peripatetici.

c. 21, r. 9: *νοεῖν* is wel *ἐκ τινός*, maar niet *εἰς* τι.

c. 22: = c. 18.

c. 29, r. 29: *νοεῖν καὶ ψυχῆς ἔργα ποιεῖν*: denken (schouwen), in de aristotelische zin.

VI-2, c. 1, r. 21: *νοεῖν* = zich voorstellen.

c. 6, r. 19: het veronderstelt een veelheid.

c. 8: bevat een meditatie over *νοεῖν καὶ εἶναι*, als in No. 10, V-1-4; No. 5, V-9-5.

c. 18: werkzaamheid van de *νοῦς*.

VI-3, c. 11, r. 7: plaats en tijd moet men niet opvatten (*νοεῖσθαι*) *κατὰ τὸ ποσόν*.

c. 16, r. 45: denken, zich voorstellen.

c. 21, r. 20: *νοεῖσθαι*, gedacht worden, in de aristotelische zin (*Meteor.*, 340, b, 24).

c. 22, r. 2: *τὸ νοούμενον* = het begrip.

Samenvattend, kan men zeggen, dat in deze, weer zeer schoolsche, verhandeling, het verstandelijk-aristotelische gebruik het intuïtief-eigene overheerscht.

No. 45, III-7. Ook een schoolsche verhandeling, waar men de sporen van een doxographie nog in kan herkennen (Bréhier, *Notice*).

c. 2, r. 5/6: *φανταζόμεθα καὶ νοοῦμεν*.

c. 6, r. 56: *τὸν λεγόμενον καὶ νοούμενον αἰῶνα*.

c. 9, r. 8, *passim*: men kan een getal *νοεῖν* zonder voorwerpen.

c. 12, r. 1: *νοῆσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν*: bedenken.

No. 46, I-4. Een stuk, waarin Plotinus weer terugkeert naar de diatribe-vorm, die hij ook in zijn vroegere, *vódr*-porphyriaansche periode gebruikte. Dit is de eerste verhandeling, ontstaan na het vertrek van Porphyrius uit Rome (*Vita*, c. 6).

c. 9, r. 29: wij zijn *ἐνέργεια* τοῦ *νοοῦντος*. Het woord: *τὸ νοοῦν* is

hier gebruikt naar analogie van τὸ φυτικόν en τὸ αἰσθητικόν, die beide in de context een „deel” van den mensch aanduiden.

c. 10. Deze ἐνέργεια gaat aan de waarneming ervan vooraf, aangezien toch νοεῖν en εἶναι identiek zijn, en ook het zijn aan het waarnemen voorafgaat.

No. 47, III-2, c. 1: νοεῖν is werkzaamheid van de νοῦς.

No. 49, V-3. Het onderzoek gaat over het νοεῖν ἑαυτόν. Het begin is zuiver dialectisch, behandelt de vraag, wanneer men van zelf-kennis kan spreken, daar toch iedere kennis veronderstelt een subject-object-verhouding, en dit binnen de persoon niet mogelijk is. Maar tenslotte breekt door deze dialectica de mystiek weer heen, en vraagt Plotinus zich af, hoe wij dan kennis hebben van dat ἔν, dat zoo boven alle verstand verheven is. In de laatste hoofdstukken wordt dan, weer in die levende stijl, meer met aan ervaring ontleende argumenten dan in een logisch betoog, de werkelijkheid van die kennis aangetoond.

c. 1: τὸ νοοῦν ἑαυτό: de vraag wordt gesteld hoe dat mogelijk is.

c. 2/3: hoe gaat de διάνοια in dit opzicht te werk? Op dit niveau kan nog geen sprake zijn van ware zelf-kennis, als tenminste dit een juiste vertaling is van ἑαυτόν νοεῖν. In zekere zin omvat het grieksche woord minder dan het nederlandsche; het mist alle begrippen van inzicht in karakter, van onderkennen van morele eigenschappen. Het blijft een leeg en zeer abstract begrip, dat alleen vervuld wordt met het leven van Plotinus' eigen inzichten en visies van de werkelijke kern en bron van 's menschen aard. Het is, om een modernere vergelijking te gebruiken, die natuurlijk niet geheel opgaat, of men innig verbonden vindt de tamelijk theoretische beschouwingen van een Poortman in zijn *Tweeërlei Subjectiviteit* met een diep besef van de woorden van Kloos: „Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten”. Immers, zooals Plotinus in

c. 4: bewijst, pas op het niveau van de νοῦς, waar er sprake is van een geheele andere verhouding tusschen subject en object, is een werkelijk νοεῖν ἑαυτόν mogelijk.

c. 5: immers hier zijn geen deelen meer in de gewone zin van het woord, maar iedere νόησις is hier haar eigen object.

c. 6: het ἑαυτόν νοεῖν van de ψυχή is van een andere aard: het bestaat in een oordeel, dat de ψυχή van of tot iets anders hoort; de νοῦς echter is geheel zich zelf, is ἄλογος. Dit νοεῖν moeten wij voor de διάνοια waar maken, d.w.z. de logische noodzakelijkheid gaan inzien, dat er voor de νοῦς een ware zelf-kennis is, omdat subject en object er één zijn.

c. 7: de ἐνέργεια van de νοῦς is νοεῖν; maar deze is niet op iets anders gericht, dan op zichzelf, en is dus zelf-kennis.

c. 8: alleen het leven van de νοῦς is waar νοεῖν en νοεῖσθαι.

c. 9: ψυχή heeft 2 graden van νοεῖν:

- 1) καθαρῶς d.i. vereenigd met νοῦς;
- 2) dat van ψυχή δοξαστική.

c. 10: in de νοῦς moet een veelheid zijn, wil er van νοεῖν sprake zijn; er moet zijn ταυτότης en ἑτερότης.

c. 11, r. 1/2 = No. 24, V-6-4: νοῦς ἐθέλει τὰ ἐπέκεινα νοεῖν: hierdoor wordt hij pas waarlijk zichzelf; voordien was hij een ἀτύπωτος ὄψις.

c. 12 = c. 4.

c. 13: In ἐν kan geen sprake zijn van νοεῖν.

No. 50, III-5-7, r. 51: νοῦς, ὁμοῦ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ εἶναι ἔχων.

c. 9: νοεῖν = inzien, begrijpen, bijv. allegorische uitleggingen.

No. 51, I-8-5, r. 14: τὸ κακὸν νοεῖσθαι = zich het kwade voorstellen.

No. 53, I-1-8, r. 12: δεῖ νοεῖν = men moet zich voorstellen.

c. 13, r. 7: ὅταν ψυχὴ νοῆ καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῆ εἰς ἡμᾶς: καὶ is hier explicatief.

Noεῖν is en blijft het bestaan en de uitingsvorm van de νοῦς. Dit is een primaire, wezenlijke werkzaamheid, tegengesteld aan dat, wat wij abstractie noemen. Plotinus bestrijdt, dat het hogere zich uit het lagere zou kunnen ontwikkelen, of daarvan afgeleid worden. Uit het lagere in zijn hiërarchische rij, bijv. uit de ψυχὴ, kan zich nooit een νοῦς ontwikkelen. Het hogere is primair, in zijn oog en zou het waanzin zijn te beweren, dat de geest tot hooger waarheid zou kunnen komen door abstracties uit een menigte feiten, die ieder in de waarneming gegeven zijn. Integendeel, de mogelijkheid van deze, lagere, werkelijkheid te kennen, hebben wij pas op grond van die hogere en meer wezenlijke aanzichten van ons wezen (No. 10, V-1-7; No. 11, V-2-2; No. 15, III-4-1; No. 32, V-5-9). Men kan het νοεῖν niet goed begrijpen, als men het als een attribuut, of een bij-komende eigenschap van de ψυχὴ, als iets ἐπακτόν beschouwt. Hierop wijst Plotinus duidelijk, als hij tegenover elkaar stelt het gewone spraakgebruik: ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθεῖν, en zijn opvatting van een νοῦς, die het νοεῖν als inwezenlijke eigenschap heeft.

No. 6, IV-8-1: het zijn in en van de νοῦς is meer dan het λογίζεσθαι; in waarde voor het leven van den mensch overtreft het verre het gewone leven, dat een toestand van slaap is tegenover het ontwaakt-zijn in de νοῦς, het komen tot een grooter ἐνέργεια (No. 49, V-3-7), het leven volgens een schooner lot dan in het lichaam, gebonden aan de zintuigen en hun verwarde kennis en visie. Het λογίζεσθαι is een διέξοδος; wel is waar een νοερά (No. 24, VI-6-4, r. 18/24), maar niet, zooals het νοεῖν, een onmiddellijk aanschouwen van de dingen zelf. Deze bestaanswijze van den mensch is om zoo te zeggen metalogisch, in die zin, dat het alle λογίζεσθαι omvat en te boven gaat (No. 9, VI-9-4; No. 39, VI-8-13/16). Het is geen a-logische bestaanswijze, en in het geheel niet anti-logisch. Wanneer wij bedenken, hoezeer Plotinus een beroep doet op de „common sense” van zijn hoorders bij de verdediging van de wijsbegeerte in No. 33, II-9, en wanneer wij verder bedenken, hoe de ψυχὴ τοῦ παντός beter te werk gaat dan naar de maatstaf van het beste λογίζεσθαι moge-

lijk was, (No. 14, II-2-2; No. 38, VI-7-3; No. 39, VI-8-17; No. 43, VI-2-21; No. 47, III-2-14), dan is het duidelijk, dat van een minachting van logica en dialectica geen sprake is. Het *voëiv*, het intuïtieve denken en schouwen, het bestaan volgens de *voûς*, bevat dezelfde elementen als het bestaan naar de wetten van de *διάνοια*, het lagere *voëiv*, maar dan in een veel werkelijker leven (No. 9, VI-9-9; No. 10, V-1-3.)

Zoo is dus *voëiv* in de eerste plaats die half-mystieke, half-wijsgeerige werkzaamheid van de Rede en de Intuïtie in den mensch en buiten hem. Dit is de speciaal-plotinische beteekenis van het woord; het is voldoende om er even een plaats bijv. uit Aristoteles of Albinus mee te vergelijken, om te zien, hoe groot de werkelijke afstand in de waarde is, die deze schrijvers aan de eene kant, en Plotinus aan de andere kant, aan het woord toekennen. Door zijn slordige manier van schrijven gebeurt het echter vaak, dat Plotinus niet consequent is, en het woord gebruikt in een beteekenis, die hij er eigenlijk z e l f niet aan zou willen toekennen (No. 26, III-6-2; No. 11, V-2-2). Een ander aanzicht van het woord, dat men ook niet zal aantreffen bij de weinig verheven midden-platonici, is dat van meditatie. Zoo in: No. 10, V-1-2; No. 49, V-3-4; passim. Deze plaatsen geven blijk van een geestelijk leven in Plotinus' kring, dat de enge grenzen van de wetenschappelijke wijsbegeerte overschrijdt en dat zonder twijfel een erfenis moet zijn van Ammonius Saccas. Wanneer wij naast deze „meditaties” van Plotinus die van Origenes leggen, en bedenken, hoe ook bij dezen schrijver steeds alle gefilosopheer gepaard gaat met een diep geestelijk leven, zooals R. Cadiou in zijn werk *La jeunesse d'Origène* heeft beschreven, dan ligt het voor de hand te veronderstellen, dat deze combinatie van innerlijk leven en schoolsche dialectica ook aan den gemeenschappelijken leermeester van Origenes en Plotinus niet vreemd was.

Wij zien nu, dat Plotinus aan de behoeften van het gemoed zulk een centrale plaats in zijn werk geeft, dat hetzelfde werkwoord (*voëiv*) gebruikt wordt om de bestaansvorm van op één na de hoogste hypostase aan te duiden, en de vrome overdenking van den mensch. Dit wijst er ons op, hoezeer Plotinus zich zieleherder voelde — een karaktertrek, die bijna uit iedere regel van de *Vita Plotini* van Porphyrius spreekt. Het geestelijk en lichamelijk welzijn van zijn discipelen lag Plotinus zoo nauw aan het hart, dat wij haast de indruk niet van ons af kunnen zetten, dat het oeuvre maar zeer weinig weergeeft van de l e v e n d e persoon. Want Porphyrius legt zeer sterk de nadruk op de persoonlijke invloed van den meester op zijn leerlingen, die veel verder gaat, dan wij uit zijn werken zouden kunnen opmaken. Wij noemen uit de *Vita*, c. 7 de geschiedenis met Rogatianus; uit c. 9 het feit, dat vele bekenden bij testament aan Plotinus de opvoeding van hun kinderen toevertrouwen; de scène op het Plato-feest uit c. 15; en ten slotte het feit, dat de geschriften niet zoo maar aan iederen hoorder in handen werden gegeven, maar klaarblijkelijk pas, als aan den meester gebleken was, dat de leer-

ling met vrucht voor zijn innerlijk leven de werken kon lezen — immers er staat niets in, wat eigen theoriën of ontdekkingen van den schrijver betreft, welke hij met geheimzinnigheid behoefde te omringen, vooral daar het gaat om de verhandelingen 1 tot en met 21, die voor een groot deel juist dat „stichtelijke” karakter hebben (*Vita*, c. 4).

Nu wij bevonden hebben, dat onder de vele beteekenissen van het woord νοῦν meestal juist niet die is, welke wij er graag in zouden vinden, nl. die van de bezinning als grond van een ware wijsbegeerte, moeten wij de vraag onder oogen zien, welk woord dan wel dit begrip weergeeft. Zooals reeds is opgemerkt, heeft het begrip bezinning, overleg, reflexie in de oogen van Plotinus steeds de bijsmaak van secundair te zijn, dus nooit de grondslag voor werkelijk inzicht te kunnen zijn. Het werkelijke inzicht, (φρόνησις, σοφία) hoort alleen thuis op het niveau van de νοῦς, en van dat niveau is alle overleg en onderzoek uitgesloten.

HOOFDSTUK 2

'OPAN.

Als aanvulling op het onderzoek over het woord Νοεῖν moeten wij het woord Ὀραῖν beschouwen. Evenals in het Nederlandsch het woord „beschouwen” in een figuurlijke beteekenis gebruikt wordt in de zin van onderzoeken, zoo wordt in het Grieksch eveneens het woord ὀραῖν in een dergelijke figuurlijke beteekenis gebruikt, echter meestal in de beteekenis van „schouwen”, „intuïtief bedenken”, en minder vaak als „onderzoeken”.

No. 1, I-6: passim: ὀραῖν is zien van iets verwants, van een εἶδος, of van het ἓν. Een verband met het woord νοεῖν komt hier nog niet voor.

Dit is wel het geval in **No. 5, V-9-3**, daar gaat het met νοεῖν samen als tegenstelling met διανοεῖσθαι, evenals in **No. 6, IV-8-3, r. 26/7:** νοεῖν... βλέπουσα [ἡ ψυχῆ] πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ. Ook in c. 1 wordt het woord gebruikt voor het schouwen in ekstase.

No. 7, V-4-2: νοεῖν en ὀραῖν worden als synoniemen gebruikt.

No. 9, VI-9 passim: hetzelfde als in vorige.

No. 10, V-1-1: ὀραῖν ἑαυτοῦς καὶ τὸν πατέρα = γιγνώσκειν ἑαυτόν.

c. 2: ὀραῖν = σκοπεῖσθαι.

c. 3: text onzeker; doelt in ieder geval op „schouw”.

c. 4: inzien. r. 6. schouwen in de κόσμος νοητός.

c. 6, r. 1/2 = werkzaamheid van de νοῦς.

r. 6: zien met de oogen.

r. 48: heeft tot object τὸ ἓν, tot subject de νοῦς.

c. 7: wordt het woord gebruikt om de zelf-schouw van de νοῦς aan te duiden.

No. 11, V-2-1, r. 5/6: ὀραῖν is de kenmerkende werkzaamheid van de νοῦς.

No. 12, II-4-5, r. 9, als boven, en, zooals Bréhier overtuigend aanvult: r. 8.

No. 13, III-9-1: νοῦς ὀραῖ = Plato, *Tim.* 39, c. Synoniem met νοεῖν voor Plotinus.

c. 3: ψυχῆ ὀραῖ: schouwt de νοῦς, zoowel als het εἶδωλον, dat zij schept.

c. 5: ψυχῆ is ἀόριστος voor de schouw.

c. 6: fragment, dat waarschijnlijk niet van Plotinus afkomstig is (zie Bréhier in zijn *Notice* t.a.p.); ὀραῖν = leeren kennen.

No. 17, II-6-1/2: τὸ ὁρώμενον: het zichtbare.

No. 19, I-2-4, r. 20: als boven.

No. 22, VI-4-6, r. 18: ὁ λογισμὸς εἶδε τὸ κρίμα: het verstand „ziet”, velt een oordeel (sc. bij een ander).

c. 7: met de oogen zien.

c. 8, r. 43: waarnemen, bemerken; object τὸ ξν.

c. 11/12: met de oogen zien.

No. 23, VI-5-4, r. 1: Ἴδε δὲ: beschouw ook.

c. 7: θεὸν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὕψεται: zien in ekstase, passim; ook letterlijk.

c. 8: letterlijk zien.

c. 10, r. 41: ὁρώμενον τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς νοητοῖς: bemerken.

c. 12, r. 15: als boven.

No. 24, V-6-1: ὁρᾶν = νοεῖν.

c. 5: als boven.

No. 26, III-6-2, r. 32/3: het luisteren naar een redeneering, naar overleg (λόγος) is een ὁρᾶν, geen πάσχειν, zooals bijv. bij θυμοειδής.

c. 6, r. 38: lett. zien; in droom zien.

c. 7: zien met de oogen, beschouwen.

c. 9: als boven.

c. 13: als boven.

c. 18: als boven. Ook dit zien is in de grond van de zaak altijd een waarnemen van εἶδη, en niet van de ὕλη, dus in werkelijkheid een soort νοεῖν.

c. 29: lett. zien.

No. 27, IV-3-6: ὁρᾶν is werkzaamheid van de ψυχή.

c. 9: als boven: de alziel ὁρᾷ τὸ σκότος.

c. 18: in de wereld, waar de ziel voor en na de incarnatie is, is geen λογισμὸς noodig: ἔγνω πρὶν εἰπεῖν, ἄλλω ἰδὼν. Dus ook weer = schouwen.

c. 23 = zintuigelijk waarnemen.

No. 28, IV-4-2: = νοεῖν (No. 13, III-9-1; No. 14, V-2-1).

c. 3: ψυχή ὁρᾷ τὰ αἰσθητά of τὰ νοητά; = vorige, c. 18.

c. 4 = vorige.

c. 5: vorige; om ἐκεῖ ὁρᾶν te kunnen, moet men er in „opwaken”.

c. 7: τὸν θεὸν ὁρᾶν doet de ziel in de wereld ἐκεῖ.

c. 8: zien + verdere waarneming.

c. 23: lett. zien.

c. 24: subject is de νοῦς in de wereld ἐκεῖ.

c. 25: voor ὁρᾶν = waarnemen in het algemeen, zijn de organen alleen niet voldoende; in de eerste plaats moet de ziel νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά.

c. 26, r. 28/9: ἡ ἐν τῇ γῆ ψυχή moet kunnen ὁρᾶν, zintuigelijk waarnemen.

c. 29: νοῦ ὁρᾶν; in fine = met de oogen zien.

c. 35: inzien; waarnemen.

No. 29, handelend speciaal over het zintuigelijk zien, geeft zeer veel voorbeelden in de zin van „letterlijk met de oogen zien”.

Hierna volgen de nrs. 30 tot en met 33, een hoofdwerk, speciaal behandelend θεωρία. Wij stooten weer op dezelfde transpositie van aristotelische gedachten: Plotinus ziet in het ὄρᾶν, in de θεωρία, steeds een mystiek element, dat bij Aristoteles geheel ontbreekt.

No. 30, III-8-2, r. 31: ἡ μορφή ἡ ὀρωμένη: de zintuigelijk aanschouwde gestalte

c. 4: ὄρᾶν συναισθήσει: bij zichzelf bemerken.

r. 36: van alle ποιεῖν is ὄρᾶν het doel.

c. 5: in fine: = zien van de νοῦς.

c. 6: ἰδεῖν ἐν ψυχῇ: aanschouwen, bezien.

r. 25: ἡ ψυχὴ ὄρᾶ.

c. 7, r. 11: αἱ διανοήσεις ἰδεῖν ἐθέλουσιν. Dit ἐθέλειν is een onderdeel van de algemeene gravitatie naar boven, om zoo te zeggen, die Plotinus in de geheele kosmos waarneemt. Iedere hypostase wil zooveel mogelijk de boven haar staande nabijkomen en navolgen en zoo willen de werkingen van het discursieve verstand (διάνοια) de schouw van de νοῦς worden.

c. 9: subject de νοῦς, object het εἶν. (**r. 29/32**).

c. 11, r. 1: ὁ νοῦς ἐστὶν ὅψις τις, καὶ ὅψις ὀρωσα. De aard van het νοεῖν wordt verduidelijkt aan het ὄρᾶν.

No. 31, V-8-1, r. 4: = zien, begrijpen.

r. 35: τὸ ὀρώμενον: het zintuigelijk waargenomene.

c. 2, r. 13: als boven.

c. 3, r. 21: als boven. Subject: de goden, die alles weten, ὅσα νοῦς ὄρᾶ = schouwt.

c. 4: passim: schouwen in de bovenzinnelijke wereld, waar alles in alles vertegenwoordigd is. In regel 18 nog: ὀρώμενος = zichtbaar.

c. 5, r. 22: als boven, c. 3.

c. 7, r. 9: als boven.

c. 8, r. 7: als boven.

c. 9, r. 6: ὀρᾶσθαι = zichtbaar worden bij meditatie; voor het geestesoog verschijnen.

c. 10, r. 12: als c. 3.

c. 11: bij dit ὄρᾶν moet men het object in zichzelf hebben; er mag geen verschil zijn tusschen ἔξω en ἐνδον.

c. 12: als boven.

Voordat wij verder gaan, moeten wij ons de vraag stellen, in hoeverre hier van een werkelijk schouwen sprake is, en in hoeverre het een litteraire beschrijving is, voor het grootste deel op fantasie berustend. De vele aanhalingen uit Plato's *Phaidros* zouden op het laatste wijzen; als men Plato naast Plotinus legt, zou het haast de indruk kunnen wekken, dat Plotinus niet meer dan een soort paraphrase geeft. Er zijn echter zekere kenmerken, die er m.i. op wijzen, dat er veel meer in het spel is dan een uitgewerkt beeld van een voorganger. Dit is juist het feit, dat

Plotinus zoo sterk de nadruk legt op een eenheid tusschen het schouwende subject en het geschouwde object. Op één parallel wil ik wijzen, die m.i. volstrekt niet aan eenige beïnvloeding kan zijn te wijten, nl. eenige regels van C. W. Leadbeater. Hij beschrijft de toestand van een mensch op een „gebied” dat klaarblijkelijk veel overeenkomst vertoont met de *κόσμος νοητός* van Plotinus. „There is, . . . a sheath of some sort for the Spirit. . . in one sense it seems as though it were an atom and yet, on another it seems to be the whole plane. The man feels as if he were everywhere.”

Deze, aan geen directe beïnvloeding te wijten overeenkomsten bewijzen m.i., dat aan Plotinus' beschrijving een werkelijke schouw en geen literaire beschrijving ten grondslag ligt. Als dit zoo is, dan blijkt hier weer eens te meer, hoezeer de begrippen „denken” van onze wijsgeerige inhoud, en het *ὄραν* en *νοεῖν* van Plotinus van elkaar verschillen ¹⁾. Verder zou dit wijzen op een foutieve opvatting, die wij gewoonlijk over de neoplatonische scholen hebben. Wij meenen, dat bij Iamblichus vooral de wijsbegeerte op de achtergrond wordt gedrongen door magische theurgie, of hoe wij anders de on-grieksche elementen graag noemen. Dit moge een deel van de waarheid zijn, een ander feit is dan toch wel, dat al bij Plotinus het begrip „denken” zeer nauw is verbonden met dat van mystieke schouw, en daaraan ondergeschikt gemaakt wordt. Voor Plotinus was de wijsbegeerte (in de beteekenis die wij er nu aan hechten) de „slavin” van de mystieke schouw. Dit wil dan zooveel zeggen, dat Plotinus aan de woorden en begrippen van de school, die hij vond, een andere beteekenis gaf, om ze dienstbaar te maken aan zijn eigen leer. Of hij zich van dit feit bewust was, is zeer de vraag: ook hier kunnen wij een parallel trekken met Origenes. Het is bekend, hoe hij meende niets anders te zijn dan een uitlegger van de christelijke traditie, en hoe hij in feite in de termen van het christelijk geloof, voor zoover die zich daartoe leenden, een platonische wereldbeschouwing gaf. Ook hij was zich niet bewust van het feit, dat men het Oude Testament niet kon lezen met de oogen van een allegorizeerenden platonicus, zonder de eigen beteekenis ervan te verdoezelen, en evenmin, dat de eenvoudige woorden uit het Evangelie een geheel andere beteekenis krijgen als men ze wil verklaren als wijsgeerige beschouwingen. Evenmin was Plotinus, of zijn meester Ammonius Saccas, zich er van bewust, dat men bezwaarlijk de interpretatie van Plato en Aristoteles ondergeschikt kan

¹⁾ Om het verschil tusschen de beteekenis van deze woorden duidelijk te maken moeten wij ons voor oogen stellen, dat het woord *νοεῖν* steeds nog belast is met de „verstandelijke” beteekenis, en *ὄραν* niet. Zooals Plotinus in No. 28, IV-4-1 zegt, men kan de *εἶδη* in het *νοητὸν βλέπειν*, en *τὸ ἐν* ook. Hier is in het eerste geval het werkwoord van „zien” synoniem met *νοεῖν*, maar laatstgenoemd woord kan niet gebruikt worden voor het directe contact met het *ἐν*. Vgl. ook No. 30, III-8-9: het ware *ὄραν* kan niet gebeuren, als men „*νοῦς*” is, en No. 39, VI-8-11; al het *νοεῖν* met betrekking tot *ἐν* heeft *ἄτοπον τι*, d.w.z. is het eigenlijke *νοεῖν* niet. Toch is ook weer het contact met het *ἐν* anti-noetisch, maar de *ὑπερνόησις*, zooals Plotinus VI-8-6, zegt.

maken aan mystiek onderricht. Maar waarom zouden dan de wijsgeeren uit die tijd en later deze weg gekozen hebben, om zich als tolk, als gids in vreemd domein, te vermommen? Is dit alleen een gebrek aan originaliteit? Dit ligt niet voor de hand, maar veeleer zal de oorzaak wel de volgende zijn. In het algemeen was er een horror novi in cultureel opzicht, dat, op ons gebied, niet in de laatste plaats te wijten is aan de groote breedheid van blik in het romeinsche rijk. Alle geestesrichtingen zijn erin frank en vrij vertegenwoordigd, de in de laatste eeuwen opgekomen stroomingen, de oostersche godsdiensten, de mysteriën van Mithras, Isis e tutti quanti hebben echter de markt overvoerd. Hoe spreekt al niet omstreeks 170 Celsus over de rondtrekkende predikers van „blijmaren” met een kennelijk uit ervaring geboren afkeer?

Dit symptoom is kenmerkend voor de heersche opvatting van die tijd: al het goede is al vertegenwoordigd in de bestaande wijsbegeerten en godsdiensten; alwat een nieuwe leer nog zou kunnen brengen is, veel beter, te vinden in de oude en beproefde scholen. Hier wreekt zich een kenmerkende eigenschap van de grieksche geest: het onvermogen om zich het onbegrensde en onverwacht nieuwe te kunnen denken. De griek kon zich niet voorstellen, zooals wij dat toch in het algemeen doen, dat het onbegrensde het begrensde vooraf en te boven gaat — voor hem was het onbegrensde het onvolmaakte, het chaotische. Wij zullen zien, hoe ook Plotinus met dit probleem worstelt; enerzijds griek, die een afkeer heeft van het oneindige; anderzijds mysticus, die uit eigen ervaring die oergrond kent van τὸ ἕν, welke een bron is van onbegrensde mogelijkheden, waaruit steeds de geheele rij van hypostasen voortkomt. (VI-6-3; VI-7-17; VI-8-9). Deze afkeer voor de onbegrensde mogelijkheid, ook voor die van de vernieuwing van wijsgeerige inzichten, heeft zich zoo vast gezet in de levensbeschouwing, dat hij een zekere geborneerdheid verwekte. Om de strijd hiermee te vermijden, hebben menschen als Plotinus en Origenes de lijn van de minste weerstand gekozen, en de eigen, nieuwe inzichten, verkondigd onder de dekmantel van oude en eerwaarde voorgangers.

No. 33, II-9-1, r. 49/50: ὁ νοῦς ἐν τῷ νοεῖν ὁρᾷ ἑαυτόν. „schouwt”, niet „denkt”!

c. 9: letterlijk.

c. 12, r. 7: sommige ψυχὰί hebben herinnering aan hun ὁρᾶν, hun schouw.

c. 15, r. 14: lett.

c. 16: ὁρᾶν τὸν νοητὸν κόσμον, het schouwen van de bovenzinnelijke wereld, (r. 43/5) in dezelfde regel nog eens in de lett. beteekenis.

c. 17, r. 22: lett.; **r. 57** = bemerken: ὁρᾶν καλοῦς ἔντας.

No. 34, VI-6-3: Het geheele caput behandelt de vraag, door Plato opgeworpen in de *Parmenides*, 158, d, en *Philebos*, 25, b tot 26, d, over het oneindige in de ideeënwereld (M. Wundt, *Platons Parmenides*, 1935, p. 40 sqq.). Ook hier weer diezelfde transpositie: bij Plato zie ik er met

Wundt t.a.p. metaphysische „hypostasen” in, Plotinus ziet er dat ook in, maar tevens schouwbare wezenheden, realiteiten, ὄντα. De betekenis van het woord ὄρα̃ν in r. 40 weifelt tusschen „voorstellen” en „schouwen”.

c. 12, r. 7: inzien, constateeren.

c. 13, r. 7/8: lett.

r. 35/40 = νοεῖν.

c. 14, r. 34: lett.

c. 15, r. 32: lett.

c. 17: in fine = *Tim.*, 39. e.

c. 18, r. 24: ὄρα̃ται = is zichtbaar in onze wereld, analoog aan het zichtbaar zijn ἐκεῖ.

No. 35, II-8: passim in de letterlijke betekenis.

No. 37, II-7: pass. lett.

No. 38, VI-7-2: = inzien (r. 2/3); zien (r. 4).

c. 3: beschouwen, zien.

c. 15: object is de νοῦς; vergeleken met het licht en het leven daar, is alles hier te zien duisternis. Ὁρα̃ν wordt hier vooral gebruikt in de beschrijving van een meditatie.

c. 16, r. 10: ὄρα̃ν πρὸς τὸ ἀγαθόν.

r. 23 = *Pol.* 509, b.

r. 25: ὄρα̃σθαι: zichtbaar zijn.

c. 17, r. 16: πρὸς ἐν ἰδοῦσα ἡ ζωή. Ζωή is hier de naam van de uit de νοῦς ontstaande hypostase.

c. 21: in fine: ὄρα̃σθαι = zichtbaar zijn in de wereld ἐκεῖ, zooals ook in deze wereld dingen zichtbaar zijn. In beide werelden is de oorzaak van dit zichtbaar zijn een φῶς.

c. 22: initio: dit licht kan men ὄρα̃ν.

c. 28: initio: ὄρα̃ν = beschouwen.

c. 30, r. 3: ὄρα̃ν = beschouwen.

r. 13: ὄρα̃ν τὸ ἀγαθόν.

c. 31, r. 3/6: ἡ ψυχὴ εἶδεν νοῦν καὶ τὰ ἐκεῖ.

ὄρα̃ν τὸ ἐρώμενον: „Schouwen”.

r. 21: ὄρα̃ν τὰ καλὰ ἐν τῷδε τῷ παντί.

ὄρα̃ν ταῦτα παραρρέοντα. = waarnemen.

c. 32, r. 2: object: τὸ κάλλος aan de εἶδη.

c. 34, r. 10: „de ziel ziet (ὄρα̃) in zichzelf plotseling de hoogere hypostase (p. 15).

r. 22 = zien, beschouwen.

in fine: zijn aandacht schenken.

c. 35: τὸ ἐν ὄρα̃ν is meer dan νοεῖν. Het caput is een speculatie over de „schouw”, een herinnering daaraan, behandeld voor en door het redeneerende verstand. Zoo vinden wij door elkaar gebruikt ὄρα̃ν als synoniem van νοεῖν (r. 22) en in de betekenis „meer dan νοεῖν” (r. 24).

c. 36, r. 19: zulk een ὄρα̃ν is de vrucht van een lange opvoeding daartoe.

c. 37: letterlijke beteekenis.

c. 39, r. 14: het is geen νόησις, als de νοῦς zichzelf als een ander wil beschouwen (ὄραῖν).

r. 16 = beschouwen.

c. 41, r. 4 = letterlijk.

No. 39, VI-8-9, r. 36: ὄραῖν τι τοῦ ἐνόος in „schouw”: iets van τὸ ἐν waarnemen.

c. 14, r. 21 = beschouwen.

c. 19, r. 3: ἰδὼν τὸ ἐν ἐν αὐτῷ.

No. 40, II-1-3, r. 5: beschouwen, zien; lijd. vorm: zichtbaar zijn.

No. 41, IV-6-1: ὄραῖν in letterlijke beteekenis passim.

c. 2: hetzelfde; en ook: ψυχῇ ὄραῖ τὰ ὄντα.

No. 42, VI-1-1: r. 8: ὄραῖν ἐν τοῖς νοητοῖς: gezegd van wijsgeeren, die in die hogere wereld verschillende γένη hebben gezien.

c. 16, r. 18: letterlijk.

c. 20, r. 32: letterlijk.

No. 43, VI-2-4, r. 1: beschouwen.

c. 8, r. 5: ἴδε δὲ νοῦν, ὄραῖς οὐσίας ἐστίν. Beschouwen; weer in een stuk, dat aanloop is tot een „schouw”, nog niet de „schouw” zelf.

c. 18, r. 8: letterlijke beteekenis.

c. 21: als in cap. 8; een stuk, dat een indruk wil wekken van een werkelijke „schouw”; uitgaande van een logische dwang, wil Plotinus den lezer brengen tot het ware „schouwen” zelf; het zien van de werkelijkheid, die de νοῦς is, en die ook gezien wil worden.

No. 44, VI-3-15, r. 31: letterlijke beteekenis.

c. 17: hetzelfde, r. 26; r. 36 = inzien, begrijpen. Dit ook in Cap. 20.

c. 23, r. 8: letterlijke beteekenis.

c. 27, r. 36: zien, beschouwen.

No. 45, III-7-3, r. 16: αἰῶνα ὄραῖν = νοῦν ὄραῖν.

c. 5, r. 2: inzien.

c. 11, r. 21: τὸ ἐκεῖ ὀρώμενον: het in de bovenzinnelijke wereld geschouwde.

No. 46, I-4-7, r. 34: letterlijk.

No. 47, III-2-13, r. 19: letterlijk.

c. 16, r. 45: waarnemen.

No. 48, III-3-2, r. 6: ὄραῖν als functie van de πρόνοια: zien, vooruitzien.

c. 6, r. 2: letterlijk waarnemen.

No. 49, V-3-5: passim: νοῦς ὄραῖ bij zelfkennis.

c. 6, r. 5 = νοεῖν; r. 23: τὸ διανοητικὸν ὄραῖ.

c. 7, r. 10: passim: νοῦς ὄραῖ τὸν θεόν.

c. 8: passim: νοεῖν.

c. 9, r. 19 = zien letterlijk.

c. 10, r. 5: τὸ ἐν kan niet zichzelf ὄραῖν, dit is eigen aan de νοῦς.

c. 12, r. 47: als vorige.

c. 17, r. 23: de ψυχή ὄρα̃ plotseling φῶς.

No. 50, III-5-2, r. 41: ὄρα̃ν τὸ παθούμενον komt door ἔρως.

c. 3, r. 5: ἡ ψυχή ὄρα̃ πρὸς τὸν νοῦν, passim. Hier meer de natuurlijke toestand van iedere ziel, en vooral van de alziel, en niet de voor den wijze als ideaal gestelde „schouw”.

No. 52, II-3-1, r. 20: Een verhandeling tegen de astrologie, vol met technische termen. Zoo ook ons woord in de beteekenis van: „een aspect vormen” (zie p. 33).

c. 3, r. 22: ὄρα̃ν met als subject de planeetgoden.

c. 4, r. 1: een aspect vormen. (zie p. 33).

c. 5, r. 16: zichtbaar zijn.

c. 15, r. 19 = inzien, subject de ψυχή.

No. 53, I-1-3, r. 8: letterlijk.

c. 9, r. 11: subject de κοινή αἴσθησις.

c. 12, r. 14: ὄρα̃ν εἰς τὴν φιλοσοφίαν; en ὄρα̃ν τὴν φύσιν τῆς ψυχῆς. (= Plato, *Pol.*, 411, c. e.).

Ons onderzoek brengt ons zoo op het begrip „schouw”, wat deze voor Plotinus beteekend heeft. Na alles, wat de zeer bevoegde geleerden over het stelsel van Plotinus geschreven hebben, een Bréhier, een Inge, om de nieuwste behandelingen van Plotinus’ stelsel te noemen, zou het overbodig zijn, nog verder in te gaan op de aard van die „schouw”, die „ekstase”, vooral als kenbron voor Plotinus. Er is echter nog wel het een en ander te zeggen over de plaats, die deze „ekstase” in het oeuvre van Plotinus inneemt.

Porphyrius zegt in zijn levensbeschrijving van Plotinus cap. 23: „Ἐτυχε τετράκις πού, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεία ἀρρήτω καὶ οὐ δυνάμει.” „Hij bereikte dat doel, toen ik bij hem was, geloof ik, viermaal in onuitsprekelijke werkelijkheid, niet slechts in aanleg”. Deze onderscheiding van Porphyrius getuigt van een inzicht in de werkelijke aard van Plotinus’ werkzaamheid: in aanleg is voortdurend die „schouw” in al zijn werken aanwezig, zooals wij ook bevonden hebben; en nu zouden wij graag willen weten, of het feit, dat die „schouw” weer eens tot verwerkelijking gekomen is, geen sporen heeft nagelaten in de werken, zooals wij die nu hebben. Wat is natuurlijker, dan dat wij die werken, die ontstaan zijn in de periode van Porphyrius’ aanwezigheid bij Plotinus, eens nader bekijken? Porphyrius noemt ons deze werken zelf: *Vita Plotini*, c. 5: het zijn de nrs. 22 tot en met 45 van de lijst in chronologische volgorde. Nrs. 22 en 23 vormen tesamen een onderzoek over de vraag, hoe het ééne zijnde tegelijk alomtegenwoordig en niet-ruimtelijk kan zijn. In No. 23, VI-5-12 hebben wij een weg, om tot die „schouw” te komen; een gedachtenbeeld, een voorstelling, wordt nader uitgewerkt, met de bedoeling, dat plotseling een hogere functie zal ontwaken, dat men van ζητεῖν tot een waar ὄρα̃ν zal komen. In het werk zit hier een climax, de toon verandert, het is geen betoog meer, maar een verwijzen naar een niet alledaagsche en toch bekende toe-

stand; het geheel maakt de indruk van een versche indruk te zijn, en terug te gaan op een recente „schouw”. Nrs. 25 en 26, II-5 en III-6 zijn schoolsche onderzoekingen; ook de nrs. 27 tot en met 29, IV-3, 4, 5 zijn voor ons onderzoek van geen belang, al bevatten zij δυνάμει veel van die „schouw”, getuige de plaats, die Plotinus in zijn onderzoek over de ziel aan „occulte” zaken toekent. Daarentegen geeft de volgende verhandeling (nrs. 30 tot en met 33), ons meer licht. Het stuk, door Porphyrius in drieën gesplitst om het in zijn schema van 6 boeken, ieder over een onderdeel van de wijsbegeerte, te doen passen, is het resultaat van een diepgaande bespreking met eenige vrienden van Plotinus, die ook onder de invloed van zekere „gnostieke” stelsels en leeraren stonden (C. Schmidt, *Plotinus Stellung zum Christentum*, 1902). In nr. 31, V-8-4 krijgen wij een directe poging om die „schouw” in verstandelijke taal weer te geven, die zulk een groote overeenkomst vertoont met de „waarnemingen” van anderen, mystici uit alle tijden, dat het wel terug moet gaan op een werkelijke ervaring. Als dit zoo is, dan geeft het ons meteen een belangrijke aanwijzing over de aard van Plotinus’ ekstasen. Het zou wel een groot toeval zijn, als juist op het goede oogenblik, dat het didactisch noodig was, een ekstase zou komen. Veeleer krijgt men de indruk, dat de dwang, zich te bezinnen op de grondslagen van zijn wereldbeschouwing, die Plotinus zich opgelegd zag door de controverse met zijn „gnostische” vrienden, een groot aandeel heeft in het verwerkelijken van de steeds in aanleg aanwezige „schouw”. Hier blijkt ons, dat er bij Plotinus min of meer van een willekeurige ekstase gesproken kan worden, die verwekt wordt, als Plotinus zich wil bezinnen op de eerste grondslagen van zijn wijsbegeerte.

De Nrs. 34 tot en met 37, resp. VI-6, II-8; I-5; II-7; zijn schoolsch, en geven geen directe sporen van een schouw. Die vinden wij wel weer in No. 38, VI-7. Ik wijs hier op c. 2: het feit, dat er een nauw verband bestaat tusschen het δῶσι van iets en zijn wezen in de bovenzinnelijke wereld — een feit, waarop bijv. ook G. S. Arundale in zijn werk *Nirwana* gewezen heeft. Verder ook op c. 16: de twee trappen van het gebruik van het verstand, analoog aan No. 24, V-6, het vitalisme van de νοῦς, alles wijzende op een recente ervaring. Ook in No. 39, VI-8, een discussie met gnostici, wijst op hetzelfde feit. Of wij moeten veronderstellen, dat de twee werken zeer kort achter elkaar zijn ontstaan, of wel er zijn twee verschillende ekstasen geweest. De Nrs. 40, II-1; 41, IV-6, 42, VI-1, zijn zeer schoolsch, maar No. 43, VI-2, wekt weer de indruk op een werkelijke schouw terug te gaan. Dit valt te concludeeren uit de manier, waarop de 5 γένη πρῶτα van Plato worden waar gemaakt: zuiver intuïtief, (zie p. 27). Het is dan ook wel tekenend, dat Plotinus’ zienswijzen later door den meer verstandelijken Porphyrius worden verworpen, die de aristotelische categorieën aanneemt. Hierbij sluit weer aan No. 45, III-7, waarin Plotinus weer zijn op een „schouw” gegronde opvatting van de αἰῶν uiteenzet — die ook weer door de lateren verworpen werd. Uit

Proclus (*In Tim.*, 241 en volg., 244 en volg.), blijkt, hoe de interpretatie van het tijdprobleem bij Plato een veelomstreden punt was in de platonische kringen, en dit is dan weer een bevestiging van onze opvatting over het nauwe verband tusschen verstandelijk zoeken en penetratie eenerzijds, en het voorkomen van de schouw anderzijds. Immers ook hier ging het weer om het bepalen van het standpunt tegenover naaste vrienden en medestanders. Zoo vinden wij het aantal van 4 ekstasen tijdens Porphyrius aanwezigheid (263/8) terug in de in die tijd ontstane werken. Zeker twee: in No. 31, V-8-4 en No. 33, VI-7 verder een derde in No. 43, VI-2; de vierde zeer waarschijnlijk in No. 39, VI-8 — alles op tijdstippen, dat hij diep moest inkeeren tot zichzelf, om zoo zuiver mogelijk zijn eigen opvattingen te doordenken en uiteen te zetten. Verder vinden wij dan weer bevestigd het groote belang en de groote invloed van het intuïtief-denken, en het ekstatisch schouwen voor het begrip van Plotinus' stelsel. Ook is hier weer een analogie met een ander feit, dat Porphyrius ons meedeelt: *Vita*, c. 13 zegt hij, hoe Plotinus placht te zeggen, dat pas de vragen van Porphyrius hem er toe brachten, zijn stelsel te formuleeren. Ook hierin is hij dus afhankelijk van een noodzaak van buiten, evenals wij bevonden hebben bij het veroorzaken van de „ekstase”.

Op de „schouw” als doel van Plotinus' geestelijk onderricht, zal verder teruggekomen worden in Hoofdstuk 7.

HOOFDSTUK 3

HET DISCURSIEVE DENKEN

A. διάνοια.

No. 3, III-1-4, r. 25: overlegging.

c. 5: karakter; de astrologen voorspellen: *ὅπως τε τύχης καὶ διανοίας* — *ἔξει* sc. *ἕκαστος* = reg. 30.

Een gangbare beteekenis, zooals ik die bijv. ook genoteerd heb uit Galenus *Hist. Phil. Diels Doxogr. Gr.*, p. 588, r. 15.

No. 9, VI-9-5, r. 44: *οὐκ οὖν δεῖ ἐνταῦθα βάλλειν τὴν διάνοιαν* = cogitationis acies (Ficino), een gelukkige vertaling, die juist het idee van Plotinus weergeeft, dat de *διάνοια*, als een oog, een gezichtsveld moet afzoeken, om iets te vinden, in tegenstelling met de *νοῦς*, die onmiddellijk schouwt.

c. 6, r. 13: *ἐνίξειν τῇ διανοίᾳ*. = tot één maken, in de gedachten.

c. 7, r. 2: *θεῶ δὲ, μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν*. = gedachte, aandacht.

No. 12, II-4-10, r. 2/3: *τίς ἡ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἡ ἐπιβολή?* Bréhier vertaalt: „Quelle notion en avez vous? (sc. van de materie) Quelle impression en votre pensée?” *διανοίας* vat hij dus blijkbaar op als genitivus objectivus. Ficino vertaalt m.i. gedeeltelijk beter: Et quanam intellectio quisve cogitationis intuitus? Hij vat *διανοίας* dus op als een genitivus subjectivus. Hiervoor zijn meer parallellen aan te wijzen; zoo: III-7-1: *ταῖς τῆς ἐνοίας ἐπιβολαῖς*: intuition de la pensée (Bréhier); VI-2-4: *τῇ πρώτῃ τῆς διανοίας ἐπιβολῇ*: Bréhier vertaalt deze woorden niet (I); Ficino: cogitationis intuitu. Op de besproken plaats zouden wij moeten vertalen: Welk een begrip (krijgt) men ervan, en hoe moeten wij onze gedachten erop richten? Het tweede deel van de vraag is niet een explicatie van het eerste, maar vraagt naar iets anders, nl. welk „deel” van onze gedachten geschikt is om op de materie, het niet-zijnde, dat zich dus aan iedere werkelijke aanschouwing onttrekt, gericht te worden.

No. 22, VI-4-2, r. 12: *τῇ διανοίᾳ τὸ λεγόμενον λαμβανέτω*: alleen in de gedachten vatten. Hier staat het woord niet zoo ver af van die beteekenis van *νοεῖν* = voorstellen, die wij al besproken hebben.

No. 23, VI-5-1, r. 6: *ἐνεργοῦντες τοῦτο τῇ διανοίᾳ ἀναπαύοιντο*, dit met het verstand vastgesteld hebbend, zouden zij daarbij berusten (nl. als zij geen rekenschap (*λόγος*) zouden moeten geven). Dus: het formuleeren van de *κοινή ἐνοία*.

c. 11, r. 3/4: *τὸ ἄπορον τῆς διανοίας*: de moeilijkheid van het discursieve verstand.

c. 12, r. 4: εἰς ἀπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ: met het verstand tot in het oneindige deelen.

No. 27, IV-3-8, r. 7: verschillen ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα, καὶ ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις: in karakter, en de op overleg berustende handelingen.

c. 9, r. 19: ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν. Men kan redeneerend met het discursief verstand iedere samenstelling ontleden.

No. 28, IV-4-6, r. 9: τὰς διανοίας τῶν ψυχῶν: de gedachten van de zielen.

c. 8, r. 31: τῆς διανοίας ἐχούσης τὸ πραττόμενον: als het verstand de handeling geheel beheerscht.

No. 30, III-8-9, r. 18/9: ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν: de gedachte steun gevend op.

No. 31, V-8-9, r. 2: λάβωμεν τῇ διανοίᾳ τὸν κόσμον νοητόν: laten wij de hoogere wereld in onze gedachten vatten; vgl. No. 22, boven.

No. 32, V-5-1: νοῦς of διάνοια zijn noodig om de πάθη te schiften, en daar de kennis uit te halen.

No. 33, II-9-2, r. 14: het leven en de bestiering van de wereld is niet ἐκ διανοίας: op grond van redeneering en nadenken, maar intuïtief.

c. 4, r. 15 = c. 2 = c. 8, r. 20.

c. 17, r. 4: περιελόντας τῇ διανοίᾳ ἰδεῖν τὸ λοιπόν: in gedachten scheidend, het overige te zien. Discursief verstand, dat abstraheert.

No. 37, VI-6-3, r. 27: χωρίσας τὸ εἶδος τῇ διανοίᾳ: de vorm, gestalte in gedachten ervan scheidend.

c. 10, r. 23: tellen is: ἡ διάνοια λέγει.

c. 13, r. 12: μὴ γὰρ ἐρείσασα πρὸς ἓν οὔτε ἄλλο ἐρεῖ ἡ διάνοια: wanneer het discursieve verstand zich niet grondt op een eenheid, zal het ook niets anders kunnen formuleeren. Cf. boven No. 30.

Wanneer men uit het ἓν het ὄν afleidt, dan is dit niet alleen een πάθημα τῆς διανοίας, maar dan toont het ἓν een ware ὑπόστασις. Hier worden dus weer duidelijk tegenover elkaar gesteld de werking van de νοῦς, die op de werkelijkheid zelf betrekking heeft, en die van de διάνοια, die slechts leege abstracties zijn, veranderingen, die niet met de waarheid behoeven overeen te komen.

c. 17, r. 9: men kan van iets, waarvan de grootte bekend is, steeds διπλάσιον ποιῆσαι τῇ διανοίᾳ, in gedachten een tweevoud daarvan vormen.

No. 38, VI-7-9, r. 13/4: behalve de mensch, hebben ook andere levende wezens: πολλὰ διανοίας ἔργα.

No. 43, VI-2-4: zie boven, onder No. 12.

c. 7, r. 23: in de κόσμος νοητός zijn ὄν en κίνησις e e n, maar de διάνοια noemt ze twee εἶδη.

No. 45, III-7-11, r. 38: de ψυχὴ scheidt de tijd, doordat zij achter elkaar de gegevens te voorschijn brengt, die ἐκεῖ naast en in elkaar zijn. Zoo komt er ook een διάνοια tot stand, die iets anders is als de νοῦς, en zijn bestaanswijze (νοεῖν).

No. 46, I-4-10: er is een δεχόμενον, dat alle werkingen van de νοῦς en de διάνοια moet opnemen, willen deze ons bewust worden.

No. 49, V-3, c. 1: διάνοια en δόξα hebben de αντίληψις van de αἰσθητά, niet de νοῦς.

c. 3: de διάνοια ontvangt een τύπος uit een αἴσθησις, en begint hierover te διαλογίζεσθαι. Wij zijn de διάνοια, maar kunnen de νοῦς worden.

c. 4: zelfkennis bestaat op 2 hoogten:

1°. wij kunnen de φύσις τῆς διανοίας kennen;

2°. wij kunnen de νοῦς daarboven kennen.

c. 17: de werking van de διάνοια is het gaan van het eene ding op het andere, zoo is het een διέξοδος.

No. 51, I-8-8: διάνοια wordt beïnvloed door de toestanden van het lichaam.

No. 52, II-3-1. De astrologen veronderstellen, dat de planeten anders zijn ταῖς διανοίαις, wanneer zij in de horoscoop slecht staan, d.w.z. als zij door hun plaats in de dierenriem ten opzichte van de aarde, in het middelpunt van het heelal gedacht, een hoek van 90° of van 180° vormen.

No. 53, I-1, c. 1: van de διάνοια moet onderzocht worden, of zij aan hetzelfde subject behoort, als de πάθη.

c. 2: ψυχή is εἶδος, dus zonder διάνοια en δόξα, deze zijn aan de αἴσθησις gekoppeld.

c. 7: wij zijn vooral onze διάνοιαι, δόξαι καὶ νοήσεις, niet de νοῦς, die daar boven staat, No. 49, V-3-6, boven.

c. 9, r. 8: ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια = de zgn. foutieve redeneering, διάνοια houdt ἐπίκρισις van de τύποι uit de αἴσθησις, = No. 49, V-3-3, boven; zij is eigenlijk een ἐνέργεια τῶν νοήσεων (r. 21).

De διάνοια is het discursieve verstand, dat uit moet gaan van de in de waarneming gegeven feiten (No. 30, III-8-9; No. 37, VI-6-13; No. 49, V-3-17; No. 53, I-1-9). Verder kan het ook beteekenen het vermogen, dat werkt met begrippen, oordeelen en voorstellingen. (No. 9, VI-9-6/7; No. 22, VI-4-2; No. 31, V-8-9; No. 34, VI-6-10; No. 43, VI-2-7; No. 53, I-1-9). Wij hebben er de macht over en de verantwoordelijkheid voor: No. 3, III-1-4. De geheele verhandeling No. 20, I-3 is een handleiding voor het gebruik van de διάνοια. Soms beteekent het ongeveer: karakter, zoo: No. 3, III-1-4/5; No. 27, IV-3-8. Zoo is de διάνοια het middelpunt van den mensch (No. 49, V-3-3), verbonden met de lichaamsgesteldheid (I-1-3, No. 51).

Het doel van de wijsbegeerte is deze verbinding (No. 28, IV-4-18; No. 2, IV-7-14; No. 23, VI-5-12) van de διάνοια met het haar vreemde element los te maken, en de νοῦς in de διάνοια in zijn vroegere reinheid terug te winnen (μόνος πρὸς μόνον). Het actieve element van de διάνοια is verwant aan het intuïtieve denken van de νοῦς. Dit „schept” het ὄν door zichzelf en zijn eigen werkzaamheid; de ψυχή (het verband tusschen deze twee woorden zal later worden besproken) „schept” zich een wereld doordat zij zich inspant de volheid van de νοῦς in zichzelf te bevatten,

maar dit niet kan. (No. 45, III-7-11). Zoo ontstaat en werkt de *διάνοια*, die wel is waar al *εἶδη* vat en schift, maar *εἶδη*, die eerst via de *ὄλη* tot haar komen (I-6, No. 1). Door een bezinning op de ware aard van de *διάνοια* (No. 28, IV-1-6; No. 43, VI-2-4) komt men tot de *γένη πρῶτα*, (VI-2, pass.), daarna tot de erkenning, dat deze één zijn in het *ὄν* (t.a.p. c. 7). Wanneer men zoo de *διάνοια* op zich zelf, d.i. naar binnen richt (No. 9, VI-9-7; No. 49, V-3-4), komt men op een punt, waar men deze achter zich kan laten, en in de bovenverstandelijke wereld *ziet*, wat men in de *διάνοια* nog maar gesluierd waarnam. Dan zijn wij *κατὰ τὸν νοῦν* (V-3-2, No. 49) en hebben wij den dienaar niet meer noodig, want wij zijn zelf *βασιλεύς* geworden.

B. Λογισμός.

No. 3, III-1-3, r. 20: λογισμός = overlegging.

No. 8, IV-8-1: na een ekstase : *μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς*. Tegenstelling tusschen de intuïtie en het verstand (r. 7/8).

c. 8, r. 15: de *ψυχή* τοῦ παντός bestuurt *ἄνευ λογισμοῦ*.

No. 10, V-1-3, r. 13: de *ψυχή* is *νοερά*, omdat zij vanuit de *νοῦς* komt; haar *νοῦς* bestaat in *λογισμοῖς*, = c. 10.

c. 11: de *ψυχή* wordt beschreven als een nog zoekende hypostase, een zoekend *λογισμός* naar wat schoon en rechtvaardig is.

No. 12, II-4-10: *νόθῳ λογισμῷ* is volgens Plato, *Tim.*, 52, b de *ὄλη* te begrijpen.

c. 12: dit proces wordt *νόθος* genoemd, omdat het een *λογισμός* is, die niet uit de *νοῦς* voortkomt (r. 1/11).

No. 14, II-2-2, r. 27: de sterren bewegen niet *λογισμῷ*, maar *φυσικαῖς ἀνάγκαις* = No. 6, IV-8-8.

No. 18, V-7-3: in de *φύσις* geschiedt alles niet door *λογισμός*, maar door *λόγος σπερματικός*.

No. 19, I-2-1, r. 17/8: *σωφροσύνη ἐστὶν ὁμολογία καὶ συμφωνία ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμὸν*.

No. 20, I-3-6: alle *ἀρεταί* (behalve *φρόνησις*) hebben door hun *λογισμός* de hun eigen ondervindingen en daden.

No. 22, VI-4-6: het *λέγειν*, het beduiden, van wat een waarneming beteekent, is niet het werk van een zintuig, maar van de *λογισμός* = *διάνοια*, No. 46, I-4-10; No. 49, V-3-1.

No. 27, IV-3-13: het incarneeren van *ψυχή* geschiedt niet vrijwillig, en ook niet onvrijwillig, want het gaat buiten *λογισμός* om.

c. 18 passim. Al heeft het afdalen van de *ψυχή* niets te maken met een *λογισμός*, toch is er een mogelijkheid, dat zij zoowel voor, als na die afdaling al een *λογισμός* had. Als de *ψυχή* niet meer volledig kan opgaan in de *νοῦς*, d.w.z. niet meer in de haar eigen werkzaamheid haar geluk vindt, dan heeft zij toch, om haar *αὐτάρκεια* te bereiken, *λογισμός*

noodig. Deze werkzaamheid is dus minder, lager dan de νοῦς, (= No. 6, IV-8-1). Toch is de ψυχή van nature λογικός; alleen van een andere aard als de λογισμός van „ons”; het is een ἔμφασις van wat er is in de κόσμος νοητός.

c. 19, r. 23/6: voor λογισμός is het lichaam geen werktuig, eerder een hinderpaal (= **c. 20**).

No. 28, IV-4-6: kan men zeggen, dat de zielen van de sterren λογισμός hebben? Neen, want zij zoeken niets, hebben niets noodig voor hun αὐτάρκεια, maar hebben en weten alles.

c. 8: de tijd zou ook geen rol kunnen spelen bij een λογισμός van de sterren; deze gaan geheel op in een schouw van de κόσμος νοητός.

c. 10: de ψυχή τοῦ παντός zal niet afdalen tot een twijfel over wat zij moet doen in λογισμοῖς (No. 6, IV-8-3) = **c. 11**; **c. 12**.

c. 21: λογισμός werkt naar aanleiding van een ἐπιθυμία.

c. 28: toorn kan ontstaan doordat de ψυχή λογισμῶ χρωμένη een onrechtvaardige behandeling overdenkt (r. 44 en volg.).

c. 31 = c. 8. De sterren hebben geen λογισμός.

No. 31, V-8-4: σοφία οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς is geen ζήτησις in de κόσμος νοητός r. 34 en volg.). **c. 6 = vorige.** (No. 33, II-9-11 is een aanhaling van een tegenstander).

No. 38, VI-7-1: θεός = νοῦς kan geen λογισμός hebben.

c. 3: in een stuk, dat de indruk wekt ook een critiek te zijn op het scheppingsverhaal uit *Genesis*, komt Plotinus er weer eens tegen op, dat de godheid in zijn κόσμος νοητός eenig λογισμός zou hebben.

c. 20: het λογισμός zoekt de νοῦς, en vindt deze; de νοῦς begeert het ἀγαθόν, en vindt dit.

c. 36: sommige menschen gebruiken veel hun λογισμός bij het opstijgen tot νοῦς en ἔν.

c. 42: λογισμῶ ἐπ' αὐτὰ στελλόμενος: zich met de rede uitrusten hier toe; sc. tot de schouw van νοῦς en ἔν (r. 1 en volg.).

No. 39, VI-8-2: λογισμός heeft deels het τὸ ἐφ' ἡμῖν, want het kan redeneeren, maar deels ook niet, want het is aan de toestanden van het lichaam onderworpen. (No. 51, I-8-8).

c. 17: alles is zoo, alsof het door een zuiver λογισμός goed beredeneerd en uitgedacht was, maar beter nog, en steeds verbonden met het αἰεί (VI-7-3; III-2-14).

No. 40, II-1-5: onze menschenlijke ziel is λογισμός. Zij draagt bij tot het εὔ εἶναι, niet tot het εἶναι van den mensch (r. 19 en volg.).

No. 43, VI-2-21: al wat men door een λογισμός in de φύσις kan ontdekken, is al in de νοῦς aanwezig. Ook in de stoffelijke wereld scheppen de λόγοι σπερματικοί zonder λογισμός (= No. 18, V-7-3).

No. 46, I-4-4: tot het volmaakte leven van den mensch behooren αἴσθησις, λογισμός en νοῦς.

c. 6, r. 16: λογισμός zoekt het goede te verkrijgen en het kwade te vermijden.

No. 47, III-2-1, 2: in de νοῦς zoowel als in de φύσις is er geen λογισμός, in de νοῦς is er een schouw van het Zijn, in de φύσις een ἀνάγκη. (No. 14, II-2-2).

c. 3 = boven.

c. 14: φύσις is διάταξις κατὰ νοῦν, ἄνευ λογισμοῦ, maar toch zoo, dat men met een λογισμός niet beter zou kunnen te werk gaan. (No. 39, VI-8-17; No. 38, VI-7-3).

No. 49, V-3-2/3: door λογισμός moeten wij de ψυχή opvoeren tot de νοῦς, bedenkend dat zij een beeld hiervan is (No. 38, VI-7-6; No. 20, I-3 passim).

c. 17: ook kan dit ons op het ἓν wijzen, als oorzaak van de νοῦς.

No. 52, II-3-17: λόγος σπερματικός gebruikt geen λογισμός (= No. 18, V-7-3, No. 47, boven).

No. 53, I-1-7, r. 23: λογισμοί zijn ἐνεργήματα van de λογική ψυχή.

Λογισμός is om zoo te zeggen de eerste stadhouder van de νοῦς op het gebied van de ψυχή (No. 10, V-1-11; No. 49, V-3-8). Het kennen van de νοῦς is intuïtief-onmiddellijk, van de λογισμός daarentegen middellijk, (No. 10, V-1-11; No. 22, VI-4-6; No. 28, IV-4-12; No. 31, V-8-6; No. 38, VI-7-3, 20; No. 43, VI-2-21; No. 46, I-4-6; No. 49, V-3-8, 17). Hij beduidt (λέγει) wat er in de αἴσθησις verborgen zit (No. 22, VI-4-17). Het is het zoeken naar de vroegere ἀτάρκεια, die de mensch op het niveau van de νοῦς had (No. 27, IV-3-18). Wanneer men de λογισμός gebruikt, staat men dus lager dan de νοῦς, maar heeft juist hierdoor de mogelijkheid, om daartoe op te stijgen (No. 6, IV-8-1; No. 38, VI-7-36, No. 49, V-3-8). Wezens, die geheel opgaan in de νοῦς, hebben geen λογισμός noodig (No. 6, IV-8-1; No. 52, II-3-17). Ook de natuur gebruikt geen λογισμός, maar desondanks of juist daardoor, zijn haar werken zoo, dat ze niet te verbeteren zouden zijn (No. 39, VI-8-17; No. 47, III-2-14).

Λογισμός en διάνοια zijn zeer verwant in beteekenis; beide zijn zij middelen om tot aanschouwing van de νοῦς te komen; zij moeten van de band met het lichaam zoo veel mogelijk bevrijd worden; διάνοια schijnt een iets ruimer beteekenis te hebben: „aandacht” bijv. beteekent λογισμός niet; ook zou Plotinus niet in VI-2-4 hebben kunnen zeggen: τῇ πρώτῃ τοῦ λογισμοῦ ἐπιβολῇ ἰ.ρ.ν. τ. π. τῆς διανοίας ἐ.. In I-1-9, r. 18 bestaat er echter weer weinig verschil tusschen λογισμός als functie en διάνοια, wanneer men deze plaats vergelijkt met VI-4-6, r. 17.

In de hoeveelheid ruimte, die benodigd is om een woord van het intuïtieve en het concrete denken te bespreken, blijkt wel duidelijk, hoezeer Plotinus het discursieve denken lager stelde dan de intuïtie.

HOOFDSTUK 4

ΑΙΣΘΗΣΙΣ.

No. 1, I-6-1, r. 4: vanaf de αἴσθησις opstijgen, d.i. van het geheele gebied, waarop de waarneming werkt; een niveau, en wel ongeveer het laagste, voor den mensch (1).

c. 3: in fine, cap. 4 init. hetzelfde; 5 init. eveneens.

c. 3, r. 9: ὅταν ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ: hier meer de functie, dan het niveau. (2).

No. 2, IV-7-1, r. 10: ἡ τε αἴσθησις ὀρᾷ λυόμενον καὶ τηκόμενον τὸ σῶμα: zelfs de waarneming ziet, hoe het lichaam vervalt en vervliet. (2).

c. 6, r. 13 en volgende: τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις: de gewaarwordingen van alle kanten. (3).

c. 7, r. 1: ἡ τοῦ ἀλγεῖν αἴσθησις: de gewaarwording van pijn. (3).

Eenzoo in regel 3, 11, 13, 23: in de laatste gevallen kan men aarzelen tusschen beteekenis 2 en 3.

c. 8^s, r. 14: αἰσθήσεις δυνατὸν γίνεσθαι: de gewaarwordingen kunnen ontstaan. (3).

No. 4, IV-2-2, r. 6: τὸ ἕτερον μέρος εἰς αἴσθησιν ἦλθε: het andere deel kwam tot een gewaarwording (3) r. 11, 23, 26, 33: beteekenis, 3.

No. 5, V-9-1, r. 1: πάντες ἀνθρώποι ἐξ ἀρχῆς αἰσθήσει χρησάμενοι: gebruikend de waarneming. (2).

No. 6, IV-8-4, r. 26: ψυχὴ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα: werkend door de waarneming. (1).

c. 8, r. 5: οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι: laat niet toe, dat wij een waarneming hebben. (3).

r. 7: τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἦκη, dan pas komt een gedachte tot ons, als deze tot de gewaarwording doordringt. Hier hebben wij een nieuwe beteekenis; deze komt ongeveer overeen met ons „bewustzijn”. (4).

r. 18: ἀσχοιοὶ δὲ τῇ αἰσθήσει: in beslaggenomen door de waarneming, beteekenis 2.

No. 7, V-4-2, r. 45: οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν προόντων. (2).

No. 8, IV-9-2, r. 17: αἴσθησις οὐδεμία προσέρχεται: er komt geen enkele gewaarwording op. (3).

c. 3, r. 13 v.v.: een „deel” van de ziel is: μεριζόμενον, παρεχόμενον

τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ, het is „verdeeld” en verschaft overal het vermogen tot waarneming. (2).

r. 26: ἡ αἴσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἕκαστον: (2).

No. 9, VI-9-3, r. 25: θεᾶσθαι τὸ ἐν, οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν: zonder eenig ding van de waarneming er aan toe te voegen (1); zoo ook in r. 31.

No. 10, V-1-5, r. 11: ἃ ὄντα ἡ αἴσθησις οἶεται: wat de waarneming voor werkelijk houdt. (2).

c. 7, r. 1: αἴσθησις tegenover νοῦς. (1).

c. 12, r. 6: ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἔη: komt tot ons, als het tot onze gewaarwording doordringt (4; als in No. 6, IV-8-4, r. 7).

No. 11, V-2-1, r. 20: ψυχὴ γεννᾷ εἶδωλον αὐτῆς αἴσθησιν: de ziel brengt de waarneming als drogbeeld van zichzelf voort. (2).

No. 12, II-4-10, r. 26: ἐναργῆς μὲν ἡ νόησις ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου; duidelijk is de voorstelling en de waarneming van de vormen, onduidelijk die van het substraat. ἔποντα = εἶδη; I-6-2; V-3-9. Beteekenis 3.

c. 12, r. 28: ὕλη αἰρετὴ οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν: niet waarneembaar door de waarnemingen = de zintuigen. (5).

No. 15, III-4-1, r. 2: ἡ δὲ ψυχὴ ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἴσθησιν. = No. 11, V-2-1.

c. 2, r. 17 en 22: αἴσθησις is de functie, of misschien ook wel het niveau.

c. 4, r. 8: de ziel zal geen αἴσθησις hebben. (3).

No. 19, I-2-5, r. 8: τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιούμενην: alleen de noodzakelijke indrukken der genoegens hebbend.

No. 20, I-3-5, r. 20: de αἴσθησις stort zich op de voorwerpen. (2).

No. 22, VI-4-6, r. 7: er zijn verschillende αἰσθήσεις, gewaarwordingen uit de indrukken, πάθη.

c. 11, r. 14: ἀλλῇ δὲ αἴσθησις ἄλλο εἶδε: het eene zintuig ziet dit, het andere dat. (5).

No. 23, VI-5-8, r. 31: τὸ πῦρ τὸ ἐν αἰσθήσει in de waarneming. (1).

No. 24, V-6-6, r. 16: ὅσα ἐν αἰσθήσει. (1).

No. 26, III-6-1, r. 1: τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι. Verschil tusschen de gewaarwording en de stoffelijke indruk. (3).

r. 19: τὸ πρὸ αἰσθήσεως: wat de waarneming te boven gaat. (1).

c. 3, r. 4: σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις: zeer duidelijke gewaarwordingen. (3).

r. 18: εἰς αἴσθησιν ἔχον: tot de waarneming komend (2), of (1?)

r. 21: ἡ αἴσθησις ἔγνω: (2).

c. 6, r. 67: τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι: door de waarneming gekomen voorstellingen. (2).

r. 69: τὸ τῆς αἰσθήσεως: het werk van de waarneming. (1 of 2).

c. 19, r. 28: τὰ ἐν αἰσθήσει: het in de waarneming gegevene. (1).

No. 27, IV-3-3, r. 25: ὡς αἰ αἰσθήσεις: zooals de zintuigen. (5).

c. 19, r. 16: τις λέγοι ἐν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι μηδὲ μεμερίσθαι τὴν ψυχὴν: verdeeld over de zintuigen. (5).

c. 23, r. 13: τὴν τῆς αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς ἀρχὴν: het begin van waarneming en beweging; medische termen. (5).

c. 26, r. 1: betrokken zijn bij een αἰσθησις. (2).

r. 9: αἰσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν. (2).

c. 28, r. 7: αἰσθησιν διδόναι: waarneming (2); zelfde beteekenis in r. 9, 11/2.

c. 29, r. 17: αἰσθησις gebruiken (2), idem r. 19.

r. 25: meer de werking van de functie dan de functie zelf: φανταστικόν, εἰς δὲ λήγει ἢ αἰσθησις.

c. 30, r. 15/6: τὸ δεχόμενον οὐ μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις. Hier wordt het herinneringsvermogen min of meer met het bewustzijn in het algemeen vereenzelvigd. Vgl. No. 6, IV-8-7; No. 10, V-1-12, r. 6, waar het woord αἰσθησις in deze beteekenis gebruikt wordt. Hier heeft het woord oorspronkelijk de beteekenis „gewaarwording”. (3).

No. 29, IV-4-1, r. 23: αἰσθήσεις πολλὰς προσώπου: de vele indrukken van een gelaat (gen. objectivus). (3).

c. 8, r. 10: beteekenis 2; in r. 16. bet. 3.

c. 17, r. 12: ἡ φαντασία, οἷον αἰσθησις ἀπαγγελτική: waarneming. (2).

c. 19, r. 7: εἰς δὲ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις: de afzonderlijke waarnemingen, indrukken. (3).

r. 23 en 26: verschil tusschen de αἰσθησις, de indruk, en bijv. de pijn, de interpretatie van die indruk.

c. 20, r. 14, r. 17: ook weer = bewustzijn, de αἰσθησις καὶ ἡ ψυχὴ ἢ ἐγγὺς μανθάνει, (of wel: of een indruk, of een φαντασία, voorstelling).

c. 22, r. 35, c. 23, r. 33: de indrukken. (3).

c. 24: initio: gewaarwording in het algemeen. (2).

r. 16/23: een indruk (3), evenals c. 25, r. 7.

c. 26, r. 6/16: de indrukken (3).

c. 28, r. 25: ὅθεν καὶ αἰσθήσεως δεῖ: waarneming, als functie. (2).

r. 41: αἰσθήσεως γενομένης: als de gewaarwording tot stand is gekomen. (3).

r. 62/3: als vorige.

c. 30, r. 2: αἰσθήσεις ἔδομεν: wij kenden gewaarwordingen toe. (3).

c. 41, r. 4: αἰσθησιν ἔχειν = bemerken.

c. 42, r. 2: opstijgende αἰσθήσεις van de sterren.

c. 43, r. 13: αἰσθήσεις διδόναι: gewaarwordingen toeschrijven, = IV-3-28.

No. 29, IV-5-2, r. 51: ἡ αἰσθησις ἡμῖν, onze indruk. (3).

c. 3, r. 11: ἐναντιούμενος τῇ αἰσθήσει: in strijd met de waarneming. (2).

c. 5, r. 4: εἰς αἰσθησιν ἀφικνεῖσθαι: tot de waarneming komen. (4).

r. 8: ἀπαντᾶν πρὸς ἡμᾶς τὴν αἰσθησιν: de gewaarwording tot ons komen. (2).

c. 8, r. 5: αἱ αἰσθήσεις οὐκ ἂν εἶεν: er zouden geen waarnemingen bestaan. (2).

r. 12: αἰσθήσεις = zintuigen. (5).

r. 20: de waarneming als functie ontstaat.

No. 30, III-8-4, r. 22: αἰσθησὶν διδόναι: waarneming toeschrijven (2).

c. 7, r. 12: αἰ αἰσθήσεις, αἷς τέλος ἢ γνῶσις: de waarnemingen, wier doel de kennis is. (2 of 3).

No. 31 V-8-11, r. 11: ἀφείς τὴν αἰσθησιν: de waarneming achter zich latend. (1).

r. 25: αἰσθήσεις τῶν κακῶν: de gewaarwordingen van de rampen. (3).

r. 34: τῆς αἰσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος: de werkelijke indruk. (3).

No. 32, V-5-1, r. 12: τὰ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως: wat tot de waarneming behoort (1); hetzelfde in regel 17/9.

r. 62: ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐκ ἔστιν ἀλήθεια: in de indrukken, waarnemingen. (3).

c. 7, r. 6: οὐκ ἐναργῆ δίδωσι τὴν αἰσθησιν: geeft geen duidelijke indruk. (3).

r. 10/11: αἰσθησιν φυγεῖν: de waarneming ontkomen (2), eveneens reg. 9.

No. 33, II-9-16, r. 38: οὔτε αἰσθησιν οὔτε νοῦν ἔχοντες: gewaarwording. Klaarblijkelijk een bekende uitdrukking.

No. 34, VI-6-8, r. 7: ἀφετέον πᾶσαν αἰσθησιν: iedere waarneming achter zich latend: overgang van 3 naar 1.

No. 38, VI-7-1, r. 3: ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσι διδόναι: organen aan de waarnemingen geven; bet. 5, onafhankelijk gedacht van het orgaan; hetzelfde in r. 7 en 14.

r. 23: αἰσθησις is begin van λογισμός; waarneming als functie. (2).

r. 44: αἰσθήσεις διδόναι: de waarnemingen geven. (3 en 5).

No. 39, VI-8-2, r. 26: αἰσθήσει γιγνώσκειν: door de waarneming leeren kennen. (2).

r. 27: αἰσθησις (1); het bezit van de functie (2).

No. 40, II-1-6, r. 8: παρὰ τῆς αἰσθήσεως: uit de waarneming. (2).

No. 41, IV-6-1: τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις λέγοντες εἶναι: de waarnemingen zijn geen stoffelijke indrukken; als in No. 26, III-6-1.

r. 2/4: herinneringen zijn dus ook geen κατοχή van αἰσθησις, waarvan een τύπος zou blijven.

r. 12: ἐπὶ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως: bij de duidelijkste gewaarwording (3); evenals in r. 15.

c. 2, r. 17: αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις: waarnemingen en oordeelen daarvan (3).

c. 3, r. 51: ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων οὐ τὸ ἀσθενὲς ὄρα ὅλον ὁ ὀφθαλμός, ἀλλ' ὅτι δυνάμις ἐστὶν εἰς ἐνέργειαν πλείων. Bij het tot stand komen van waarnemingen ziet niet het zwakke deel bijv. het oog, maar datgene, wat grooter macht tot werkzaamheid heeft gekregen, (IV-3-23) (2), evenals in r. 54: ἀσθενέστεροι πρὸς τὰς αἰσθήσεις en r. 55: ἰσχὺς ἄρα ἢ αἰσθησις.

r. 76: περὶ τῶν αἰσθήσεων: aangaande de waarnemingen. (3).

No. 42, VI-1-6, r. 12/15: ἢ αἰσθησις πρὸς αἰσθητὸν ὡσαύτως: de functie van waarnemen. (2).

c. 9, r. 21: αἴσθησις εἰδός τι ἐξ ἀφοῦν; de waarneming, nl. de functie (2), is een „vorm” uit twee elementen bestaande.

c. 12, r. 4: sommigen deelen de ποιότητες in naar de verschillende αἰσθήσεις zooals ὄψις, ἀκοή e.d.: zintuig. (5).

c. 18, r. 13: c. 6.

c. 28, r. 5: ἡ αἴσθησις αὐτοῖς ἡγεμῶν γενομένη: de waarneming. (2 of 1).

r. 18/9: vertrouwend op de αἴ; door de αἴ. niet te vatten. (2).

No. 43, VI-2-4, r. 14/5: δι' αἰσθήσεως κατανόησιν: het door de waarneming gekomen begrip, (2).

No. 44, VI-3-8, r. 2: αἰσθήσει λαμβάνειν; als vorige.

c. 10, r. 13/4: διαφοραῖς πρὸς τὴν αἴσθησιν: verschillen met het oog op de zintuigen. (5).

c. 16, r. 25: τέχνη, αἰσθήσει χρωμέναι: de waarneming gebruikend. (2).

c. 17, r. 7: ποιότητος διακρίνειν ταῖς αἰσθήσεσιν: naar de zintuigen verdeelen (5).

c. 18, r. 7/8: ἡ αἴσθησις λέγει de waarneming zegt. (2).

No. 46, I-4-2, r. 8/9: τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν: de waarneming er bij voegen (2). In regel 11 gaat het tweede woord αἴσθησις over in beteekenis 1: immers op één lijn worden gesteld: αἴσθησις, γνῶσις, ἐνέργεια ζωῆς.

r. 14: αἴσθησις τοιούτου: de waarneming van iets dergelijks. (3).

r. 20: οὐκ αἰσθήσεως ἔργον: niet het werk van de waarneming. (2).

r. 29: αἰσθήσει τοιαῦδε: door een dergelijke gewaarwording. (3).

c. 5, r. 23: ἀπορρήξαντα δεῖ.. αἰσθησιν τὴν σώματος: men moet van zich afzetten de waarneming door het lichaam; σώματος is genit. subiectivus, zooals blijkt uit de plaatsen V-8-11 boven en VI-6-8.

c. 10, r. 4: ἡ ψυχὴ ἡ πρὸ αἰσθήσεως: de ziel, die de waarneming te boven gaat. (1: niveau van het bestaan.)

r. 33: hetzelfde: οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν.

No. 47, III-2-1, r. 3: = No. 33, II-9-16; οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένος.

No. 49, V-3-1, r. 7: τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνειν: waarneming als functie: 2, evenals in r. 19/20: τῶν μὲν ἔξω ἢ αἴσθησις.

c. 2, r. 7: φαντασμάτων ἐκ τῆς αἰσθήσεως: uit de waarneming als functie. (2).

c. 3, r. 1/2: ἡ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον: waarneming 2, evenals in r. 7, 10, 32/4; in r. 38: χείρονος τῆς αἰσθήσεως: waarneming als niveau. (1).

c. 9, r. 3/5: εἰ ἀφέλοις τὴν αἴσθησιν; als vorige en No. 46, I-4-10.

r. 30: en volgende: αἴσθησιν ἐμπλατότερα τὰ εἶδη κομιζομένην, αἴσθησιν δὲ καὶ ἐφ' ἑαυτῆς μεθ' ὧν δύναται καὶ ἤδη ἐν τοῖς εἶδεσιν οὔσαν. Hier is het woord gebruikt in de beteekenis 2, functie, overgaande tot 1, niveau.

c. 14, r. 11: αἴσθησιν λαμβάνειν: een indruk krijgen.

r. 18: κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως: beteekenis 1.

No. 51, I-8-12, r. 4: μικτὴν ἔξει τὴν αἴσθησιν: een gemengde indruk. (3)

No. 53, I-1-1 in fine: τὰ πάθη ἢ αἰσθήσεις τινές ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως (3).

c. 2, r. 25: οὐδὲ αἰσθησις ἔσται οὐδὲ διάνοια οὐδὲ δόξα περὶ αὐτό: er zal geen waarneming, redeneering of meening daaromtrent zijn. (3). Αἰσθησις γὰρ παραδοχὴ εἶδους: het in zich op nemen van een „vorm”. Hetzelfde gebruik vinden wij met bijna dezelfde woorden in No. 1, I-6-8; No. 49, V-3-9. De uitdrukking vertoont veel overeenkomst met Arist. *De an.* 424, a, 18: δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.; vgl. nog Plot. No. 12, II-4-5; No. 26, III-6-7.

c. 3, r. 6 sqq.: αἰσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὄργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως. De ziel moet dan wel waarneming (2) bezitten, omdat zij die als orgaan moet gebruiken, als zij de gewaarwordingen (3) van buiten wil leeren kennen.

c. 4, r. 6: τοῦτο ἂν εἴη τὸ αἰσθήσεως καὶ τῶν ἐξ αἰσθήσεως παθημάτων μεταλαμβάνον. Dit zou het dan zijn; dat deel krijgt aan waarneming (2) en de daaruit komende affecten. Ook dit stuk zit weer vol met aristotelische termen, die vaak in strijd zijn met Plotinus' eigen gebruik van de woorden. Cf. Arist. *Peri Herm.* 16, a, 6, τὰ αἰσθήματα παθήματα τῆς ψυχῆς; *Index Aristotelicus*, s.v. πάθημα, 2. De woorden maken hier de indruk een aanhaling uit een werk te zijn, dat Plotinus bij het schrijven onder oogen had, of dat een deel van zijn vaste lectuur was.

c. 5, r. 10: μέχρις αἰσθήσεως διελθόντος τοῦ πάθους, τῆς αἰσθήσεως εἰς ψυχὴν τελευτώσης: terwijl het affect van de waarneming tot deze doordringt, en eindigt in de ziel. Hetzelfde gebruik in het volgende caput: εἰ ἡ αἰσθησις διὰ σώματος κίνησις οὕσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ (**c. 6, r. 10**). De beteekenis is die van: functie (2), evenals in **c. 5, r. 11:** Ἄλλ' ἡ αἰσθησις οὐπω δῆλον πῶς.

c. 7, r. 10: τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζῳῳ τύπων: de uit de waarneming komende indrukken; deze hooren al tot de νοητά (No. 49, V-3-9; No. 37, VI-7-6/7); de αἰσθησις geeft daardoor een beeld van het ἔξω.

c. 8, r. 18: de αἰσθησις (functie, 2) is een εἶδωλον, ontstaande door de werkzaamheid van de ψυχή (vgl. No. 8, IV-9-3; No. 11, V-2-1).

c. 9, r. 10: ὡσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως: zooals bij de waarneming 2, evenals r. 11.

c. 7, r. 17 en volg.: c. 7, r. 10.

Wij vonden dus de volgende beteekenissen van het woord αἰσθησις:

- 1°. de wereld van de waarneming; een niveau, waarop de mensch werkzaam is;
- 2°. de functie; het waarnemen;
- 3°. de gewaarwording; de werking, het resultaat van de functie;
- 4°. de waarneming als kenmerk van het bewustzijn; als pars pro toto = bewustzijn;
- 5°. zintuig.

Als wij deze beteekenissen van αἰσθησις nader beschouwen, dan valt in de eerste plaats op, dat de eerstgenoemde beteekenis speciaal voorkomt -in die werken, die ὁf wel de nadruk leggen op het verschil in niveau, dat er tusschen de hypostasen bestaat (No. 19, 26, 34), ὁf wel in stukken, die,

doordat zij onmiddellijk terug grijpen op een „ekstase”, ook het verschil tusschen de „gebieden”, op welke Plotinus werkzaam kon zijn, duidelijk maken (No. 19, 23, 31/33). Zoo gezien is er eigenlijk geen scherpe scheid-
 ding tusschen de beteekenissen 1 en 2: zoodra Plotinus de functie (bet.
 2) ondervindt als minder essentieel, en meer onwerkelijk, zal hij al
 spoedig deze willen te boven gaan, en zoo aan het woord onze betee-
 kenis 1 geven.

De beteekenis 5 is uit de door Plotinus gebruikte litteratuur niet
 onbekend: Aristoteles zegt bijv.: τῷ κινεῖσθαι τὸ μεταξύ τῆς αἰσθήσεως ὑπὸ
 τοῦ αἰσθητοῦ γίνεσθαι τὴν αἰσθησιν, *De Sensu*, 440, a. 19, waar het woord
 de eerste maal zintuig beteekent, en de tweede waarneming. Verdere
 plaatsen, waar αἰσθησις voor αἰσθητήριον gebruikt wordt, geeft Bonitz'
Index, s.v. αἰσθησις, 2. Een soortgelijk gebruik geeft ons Theophrastus
 ap. Diels, *Doxogr. Graec.* p. 505, r. 19: οὐδὲν γὰρ ὄφελος μὴ ὑγαινοῦσης
 ἢ μὴ ἀνεωγμένης τῆς αἰσθήσεως, sc. het reukzintuig.

De beteekenis 4 kan gedeeltelijk uit Stoïsche bron stammen: zoo lezen
 wij bij Aetius, *Plac.* IV-8 = Diels, *Doxogr.* p. 395, r. 16 en volgende: Οἱ
 Στωικοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἰσθησιν ἐντὸς ἀφῆν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ
 ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβάνομεθα. De κοιν. αἰσθ., hier bedoeld, is die uit
 Arist. *De an.*, 418, a, 19; 425, a, 15. Ook het woord ἀφή wordt door Plotinus
 gebruikt voor een zeer direkte en werkelijke beroering met een
 object, No. 9, VI-9-12, r. 24. Maar de direkte oorzaak van het gebruik
 lijkt mij te liggen in het feit, dat er voor Plotinus zulk een nauw ver-
 band bestaat tusschen bewustzijn en waarneming en zijn. Wij hebben
 gezien, hoe het woord νοεῖν zoowel εἶναι kan beteekenen, als een syno-
 niem kan zijn van ὄρᾶν. Een centraal punt van het stelsel, een punt,
 waar alles om draait, is dus een hypostase, waarin zijn en bewust-
 zijn samenvallen; deze twee-eenheid zal ook verder in het systeem
 tot uitdrukking moeten komen, daar immers de lagere wereld een beeld
 van de hoogere is. De correspondentie in deze wereld met die twee-
 eenheid is nu het feit, dat *in* den mensch ook het waarnemen en bewust-
 zijn voor een deel elkander dekken, in zoverre, dat beide dingen bijeen
 hooren als de „functies” van den mensch. Ook hier moeten wij ons er
 weer voor hoeden, te veel waarde aan de „Quellenforschung” toe te
 kennen. Wij kunnen wel vaststellen, dat zekere woorden en begrippen en
 opvattingen van Plotinus terug gaan op bijv. een Posidonius, zooals
 Theiler in zijn *Vorbereitung des Neuplatonismus* doet, maar moeten
 daarbij nooit uit het oog verliezen, dat de eigen denkkraft en het eigen
 inzicht wel gebruik kunnen maken van al te voren gegeven gedachten
 en woorden, maar dat het eigene en echte ervan juist door de persoon
 van den denker, en niet door zijn „Vorlage” komt.

Met deze overdenkingen zijn wij al op het gebied van de speciale
 onderzoeking over het bewustzijn gekomen.

HOOFDSTUK 5

ΑΙΣΘΑΝΕΣΘΑΙ

No. 2, IV-7-7. Kritiek op de Stoa: wanneer de ψυχή lichamenlijk was, dan zou αισθάνεσθαι niet mogelijk zijn, geen γνώσις van een πάθος zou mogelijk zijn — deze zou niet tot het centrale punt kunnen komen. Wil dit mogelijk zijn, dan is daarvoor noodig: πανταχοῦ αὐτὸ αὐτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι (in fine), hetgeen strijdig is met het karakter van lichamenlijkheid en stof. Het is juist een uitvloeisel van het ἀμέριστος zijn van de ψυχή, dus van zijn „deel”-zijn van de κόσμος νοητός, dat het αισθάνεσθαι mogelijk is. Dezelfde gedachte vindt men terug in No. 38, VI-7-6, waar het αισθητικὸν van den mensch hier een „beeld” van het αισθητικὸν ἐκεῖ is.

c. 8: hetzelfde. Steeds wordt er geen onderscheid gemaakt tusschen waarnemen als zintuigelijk proces en gewaarworden; het opnemen en het verwerken van „indrucken” is voor het grieksche denken niet zoo gedifferentieerd als voor ons. Dit is bij Plotinus a fortiori het geval; men bedenke slechts, hoezeer hij nadruk legt op de e e n h e i d van de ψυχή; dus op de eenheid van al die functies, die de schoolphilosophie van die tijd als μέρη aanduidde.

No. 4, IV-2-2: als boven.

No. 8, IV-9-1: het feit, dat de ψυχή μία is (d.i. „deel” heeft aan de κόσμος νοητός), werd bewezen uit het feit, van het αισθάνεσθαι (zie boven). Maar als dat waar is, en het bovendien een feit is, dat er een ψυχή τοῦ παντός bestaat, en dat alle individueele ψυχαί daarin zijn samengevat, hoe valt dit dan te rijmen met het feit, dat het αισθάνεσθαι van één ψυχή niet aan alle gemeen is?

c. 2. Ten eerste moet men bedenken, dat ook het αισθάνεσθαι van ieder mensch gedeeltelijk plaatselijk gebonden is. De eene hand kan de andere hand niet rechtstreeks meedeelen, dat zij pijn gevoelt, maar dit kan slechts gebeuren via de ziel, die krachtens het feit, dat zij é é n is, de gewaarwordingen kan verwerken. Onze zielen t.o.z. van de alziel zijn als de verschillende organen t.o.z. van het centrale punt van ons bewustzijn.

No. 9, VI-9-10, r. 11: αισθάνεσθαι = gewaarworden in ekstase van één-zijn van mensch (νοῦς) en ἕν. Hier is het gebruik nog meer uitgebreid, het betéekent ongeveer: zich bewust worden.

No. 10, V-1-12, r. 7: τὸ αισθανόμενον = de aandacht, die al of niet gericht kan zijn op het innerlijke of uiterlijke van den mensch.

No. 11, V-2-2, r. 7: ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις heeft de ψυχὴ verleid om af te dalen. De genitivus is een genitivus explicativus; of anders gezegd, het valt niet uit te maken, of er een genitivus objectivus (vermogen tot waarneming) of wel een genitivus subjectivus (vermogen, dat waarnemen kan) bedoeld is. Het is beide, een drang tot waarnemen en een functie, die niet tot ontplooiing kan komen als men in de hoogere wereld blijft. Hier beteekent dus αἰσθάνεσθαι speciaal: zintuigelijk waarnemen. Men krijgt de indruk, dat de Nrs. 6 en 9 en volgende alle geschreven zijn onder de indruk van een of meer „ekstasen”, die aan Plotius de vraag voorlegden van het waarom van de afdaling van de ziel uit de hoogere wereld, hetzij bij geboorte, of na ekstase. Het antwoord, dat Plotinus geeft, komt neer op een ervaringsfeit: een drang naar meer vastheid, naar meer concreetheid, dan die hoogere wereld kan geven (VI-9-4).

No. 14, II-2-3: een „deel” van de ψυχὴ heeft de aard om te moeten αἰσθάνεσθαι: om te kunnen waarnemen en gewaarworden. Dit deel, of deze δύναμις staat in nauw verband met de δοξαστικὸς λόγος, dus ook hier weer het nauwe verband tusschen de „deelen” van de ziel, de eenheid ervan.

No. 15, III-4-4, r. 8: οὐκ αἰσθάνεται τινα αἴσθησιν ἡ ψυχὴ: zal geen enkele gewaarwording hebben.

No. 16, I-9, r. 11: ἀρχὴν τοῦ ληρεῖν αἰσθάνεσθαι: bemerken.

No. 27, IV-3-19, r. 10: εἴπερ διὰ παντὸς (τοῦ σώματος) αἰσθήσεται ἡ ψυχὴ: als de ziel door het geheele lichaam zal gewaarworden, cf. No. 8, IV-9-1.

c. 20, r. 44: aan het αἰσθάνεσθαι en κινεῖσθαι is te zien, dat een lichaam leeft — Arist. *De an.*, 403, b, 27. Hier: waarneming, bewustzijn hebben.

c. 23, r. 21: ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις = No. 11, V-2-2.

c. 25, r. 42 = c. 22, r. 16: τὸ αἰσθανόμενον: het waarnemend subject. Dit moet niet het συναμφοτέρον zijn; immers het lichaam is meer een hinderpaal dan een werktuig voor de waarneming.

No. 28, IV-4-4, r. 8: τὸ ὅλον αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει: het zgn. gewaarworden, dat men zich iets herinnert. Dit gewaarworden van zekere herinneringen is maar een klein deel van de totaal, zij het onbewust, aanwezige herinnering. Plotinus wijst in dit verband op het διακεῖσθαι, het gedisponeerd zijn voor zekere aandoeningen of handelwijzen. Het feit, dat de meeste „herinneringen” onbewust moeten blijven, is voor Plotinus een reden te meer, om het lichaam als een hinderpaal voor de herinnering te beschouwen.

c. 19, r. 6: Het αἰσθάνεσθαι is geen πάθος, maar een γνώσις; het waarnemend subject (τὸ αἰσθανόμενον) is dus de ψυχὴ.

r. 11: het heeft tot object die πάθος, en deze is niet van de ziel, maar van het ἔνδαλμα.

c. 22, r. 30/1: Men kan dus dit αἰσθάνεσθαι niet aan de ziel toeschrijven, omdat zij geïncarneerd is, maar zij had dit vermogen al eerder — **r. 35.**

r. 37/9: Als wij de text der handschriften behouden, lezen wij daar-

in, dat αἰσθάνεσθαι gericht is op γνῶσις, en dat die wezens, welke die kennis uit een andere bron betrekken, dus geen waarneming noodig hebben.

c. 23, r. 1: als het αἰσθάνεσθαι een vermogen van de ziel is, dan is het object op datzelfde niveau, nl. de ποιότητες en εἶδη van de objecten. Hiervoor zijn echter organen noodig, want de εἶδη zijn gebonden aan de stof.

c. 24, r. 19: τὸ αἰσθανόμενον: het waarnemend subject — c. 19.

c. 25, r. 4: αἰσθάνεσθαι is niet toe te schrijven aan de ψυχὴ τοῦ παντός, want deze gaat geheel op in de νοητά. — No. 10, V-1-12.

c. 26, r. 5: toeh moet de aarde wel een soort αἰσθάνεσθαι hebben, zooals blijkt uit de ποιήσεις, magische handelingen, waaraan Plotinus geloof schonk. Zelfs heeft dit waarnemen van de aarde nog eenig nut, nl. om de menschen goed te doen. Het is dan ook niet uitgesloten, dat hiervoor een soort organen bestaat.

c. 40, r. 30: de mensch bemerkt het niet (αἰσθάνεται), dat hij onder hypnose komt.

No. 29, IV-5-1, r. 4/5: αἰσθάνεσθαι — zintuigelijk waarnemen, door de zintuigen.

c. 3: het is mogelijk, doordat subject en object deel zijn van hetzelfde ζῶον, dus een συμπάθεια hebben, — c. 8, r. 5.

c. 4, r. 26: πῦρὸς αἰσθανόμεθα: waarnemen.

c. 8, r. 23: ἐὰν αἰσθάνηται τὸ ζῶον τῶν ἐν αὐτῷ: gewaarwordt.

No. 31, V-8-11, r. 10: αἰσθάνεται αὐτοῦ ἕως ἑτερός ἐστιν: hij wordt zichzelf gewaar, zoolang hij nog tweeledig is, d.i. nog niet op het niveau van de νοῦς gekomen is, en daarboven in het ware ἐν kan vertoeven. Hetzelfde in regel 24: door deze tweeledigheid is een duidelijker waarneming mogelijk.

No. 32, V-5-12, r. 1: ᾧ ἕκαστα δεῖ αἰσθάνεσθαι: waarmee, met welk orgaan, men ieder ding moet waarnemen. Hier is het woord in een zeer ruime beteekenis gebruikt: om zich van het ἐν te kunnen bewustworden, moet men het daarvoor geschikte orgaan gebruiken. Zelfde gedachte: No. 1, I-6-3.

No. 34, VI-6-1, r. 9/10: als boven; het woord wordt gebruikt om het geval aan te duiden, dat een wezen dat in werkelijkheid één is, zou kunnen voelen (αἰσθάνεσθαι), dat het deze eenheid verloor.

No. 35, II-8-1, r. 10, r. 19: αἰσθανόμεθα τὸ μέγεθος: wij nemen de grootte waar.

No. 38, VI-7-1, r. 11: αἰσθάνεσθαι is geen gave van een persoonlijk god aan een geïncarneerde ziel: zintuigelijk waarnemen.

c. 3, einde: wij hebben het vermogen tot waarneming (αἰσθάνεσθαι) al uit de hoogere wereld mee gekregen; het is één δύναμις, die ἐκεῖ al bestond, maar die hier op aarde ook tot zoo groot mogelijke ontplooiing komt.

c. 6: werkt het bovenstaande verder uit. Het waarnemen, zooals de empirische mensch dat kent, is maar een „beeld” van de waarneming

ἐκεῖ, zooals trouwens de geheele empirische mensch een *μίμημα* van de ware mensch ἐκεῖ is.

c. 25, r. 3: αἰσθόμενος τῆς ἀπορίας: de moeilijkheid bemerkend.

c. 26, r. 1: τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι παρ' αὐτόν: datgene, wat waarnemen kan bij Hem, nl. in de nabijheid van het ἀγαθόν.

c. 31, r. 34: αἰσθάνεται οὐ πάλαι ζητεῖ: neemt waar, wat zij al lang zocht. Object van deze „waarneming” is het ξν.

c. 34, r. 16: οὔτε σώματος ἐτι αἰσθάνεται: de ziel zal het lichaam niet meer bemerken.

c. 41, r. 9: νοῦς οὐκ αἰσθάνεται ἑαυτοῦ: zal geen zelfbewustzijn meer hebben; hij zal er boven staan.

No. 42, VI-1-18, r. 15: αἰσθάνεσθαι, betrekking hebbend op een object, zou in het categorieënstelsel van Aristoteles onder het πρὸς τι vallen, of ook onder σχέσις.

c. 19, r. 46: αἰσθάνεσθαι is geen πάθος — No. 26, III-6-1.

No. 46, I-4-2: het al of niet aanwezig zijn van εὐδαιμονία heeft met het waarnemen of het actueele ervaren (αἰσθάνεσθαι) van het geluk, weinig te maken, cf. No. 6, IV-8-8.

c. 9: hetzelfde; men kan σπουδαῖος zijn, zonder dat ieder oogenblik actueel te ervaren (αἰσθάνεσθαι). Cf. No. 10, V-1-12.

c. 14: in het αἰσθάνεσθαι ligt het geluk dus niet.

No. 47, III-2-3: Sommige „deelen” van de al-ziel zijn verheven boven het αἰσθάνεσθαι: waarnemen.

No. 48, III-3-3, r. 7: αἰσθάνεσθαι = gewaarworden; een eigenschap die de planten missen.

No. 49, V-3-2, r. 6: er bestaat voor de ziel een αἰσθάνεσθαι van παθήματα van het lichaam: gewaarworden.

c. 3, r. 32: καὶ γὰρ αἰσθανόμεθα δι' αἰσθήσεως, καὶ ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι: wij nemen waar, en zijn het waarnemend subject.

c. 4, r. 4: αἰσθάνεσθαι τοῦ νοῦ παρόντος: bemerken, dat de νοῦς werkelijk aanwezig is.

No. 53, I-1-1, r. 11: wie is het subject van het αἰσθάνεσθαι, het waarnemen?

c. 2, r. 25: de ziel op zich zelf kan geen αἰσθησις hebben.

c. 7, r. 5/6: πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα: hoe zijn wij het waarnemend subject? Dit komt, doordat wij onze aandacht nog altijd richten op het ζῶον, dat is het lichaam plus het ἵδαλμα ψυχῆς — No. 23, IV-4-19, r. 11. Hier is dus weer het richten van de aandacht, dus de menselijke wil, het doorslaggevende; wanneer wij er eenmaal onze wil achter zetten, kunnen wij die hoogere werkelijkheid, die steeds in ons is, bemerken. (No. 10, V-1-12). Zonder twijfel stuiten wij hier op een zeer karakteristiek punt van Plotinus' levenshouding: de waarde, die hij toekent aan de menselijke wil. Al bij de bespreking van de ekstase heb ik er op gewezen, hoe deze in nauw verband staat met een bewuste poging, om zich in de grondslagen van de wijsbegeerte te verdiepen; en ook hier vinden

wij weer, dat de instelling (de *véσις*) van den mensch de doorslag geeft, waar hij op de ladder van de hypostasen zal verblijven.

Wanneer wij de beteekenissen van *αισθάνεσθαι* nagaan, dan kan dat het beste aan de hand van het woord *αισθησις*. Immers, aan de eene kant is het werkwoord de uiting van, de functie van de *αισθησις* (No. 2, IV-7-7; No. 29, IV-5-1; Nr. 38, VI-7-3), en aan de andere kant is de *αισθησις* een moment van het algemeene *αισθάνεσθαι*: de beteekenis 3 van het woord *αισθησις*. Wij zagen, hoe het woord *αισθησις* soms aanduidt meer een niveau van het werkzaamheid en het bestaan van de *ψυχή*, dan een moment van die werkzaamheid (No. 1, I-6-2; No. 5, V-9-1). In nauw verband met dit gebruik vinden wij ook als beteekenis van het werkwoord: het werkzaam zijn op dat niveau; de *δύναμις* van het *αισθάνεσθαι* is een belangrijke factor in het bestaan van de individueele ziel. Immers deze *δύναμις* is het, die de ziel tot een afdaling in de wereld van de zintuigelijke waarneming gebracht heeft (No. 11, V-2-2). Hierbij vallen twee dingen in het oog. In de eerste plaats blijkt het hier weer duidelijk, hoezeer Plotinus' aandacht gericht is op het „opvoedende” werk, en hoe weinig op dat punt, wat wij zoo graag belicht hadden gezien. Immers wij zouden de vraag, die Plotinus zich stelt, waarom de ziel „afgedaald” is, gaarne wat meer in bijzonderheden beantwoord zien, dan Plotinus dat in V-1-1 en V-2-2 doet. Maar Plotinus heeft aan de vage aanduidingen, want meer zijn het niet, genoeg; hij is immers niet een „verklarend” wijsgeer, maar een *ἀναγωγικός*, een zieleherder, een leeraar in de mystiek. Zijn werk is het niet, het hoe en waarom van de wereld en van de toestand van de ziel uit te leggen, maar wel om een weg uit deze wereld te wijzen. Verder blijkt hier, hoezeer de wijsbegeerte van Plotinus op ervaring, zij het op mystieke ervaring berust, d.w.z. steeds een residu van onverklaarbare gegevenheid blijft bevatten. De „afdaling”, de drang naar beneden, naar verbijzondering, is een vast bestanddeel van de geestelijke structuur van Plotinus, en van meer mystici.

Aan de andere kant hebben wij bevonden, dat *αισθησις* soms in de beteekenis van „bewustzijn” verschijnt, dus niet een laag niveau van de ziel is, maar een kenmerkende eigenschap, niet alleen van de ziel, maar ook van de hogere hypostasen (No. 6, IV-8-7). Evenzoo is het *αισθάνεσθαι* een eigenschap van het bestaan in het algemeen, een onderdeel niet alleen van het bewust-zijn in deze wereld, maar ook in de hogere (No. 38, VI-7; c. 1, 3, 6). Hierop zal ongetwijfeld ook het stoïsche begrip van de *ἐντὸς ἀφήν, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν καταλαμβανόμεθα*, invloed hebben uitgeoefend. Men legge bovenstaande aanhaling uit v. Arnim., *Fragm. Stoic. Vet.* II, p. 230, r. 30 en volgende. = Aet. *Plac.* IV-8-1, naast Plotinus' beteekenis van *αισθησις*, dan blijkt duidelijk de overeenkomst (zie boven, p. 43). Wij moeten hierbij ook nog in aanmerking nemen, dat er geen woord voor „bewustzijn” bestaat.

Ook de herhaaldelijk gemaakte onderscheiding tusschen *πάθη* en *αισθησις*, zooals in No. 26, III-6-1; No. 41, IV-6-1; No. 49, V-3-9, gaat

terug op een ook in de Stoa bekend onderscheid tusschen deze twee samenstellende deelen, vgl. v. Arnim, *St. Vet. Fragm.* II, p. 231, r. 1: Οἱ Στωικοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονημένοι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ. (= Aetius. *Plac.* IV-23-1). Natuurlijk past dit ἡγεμονικόν niet in Plotinus' zienswijze, die van deelen van de ziel, die plaatselijk bepaald zijn, niet wil weten. Daarentegen maakt hij wel het onderscheid tusschen meer of minder reële „deelen”, zooals later (p. 63) zal blijken.

AFDEELING 2
HET MENSCHELIJK BEWUSTZIJN IN PLOTINUS' STELSEL

HOOFDSTUK 6

ΨΥΧΗ.

Aan het begin van zijn groote verhandeling over de ziel (No. 27, 28 en 29 uit de chronologische volgorde, Enn. IV, 3, 4 en 5) wijst Plotinus op het belang van het onderzoek naar de Ziel, omdat het ons toont, waarvan de ziel de grondslag is, en waarvan zij afstamt. In zooverre heeft de wijsbegeerte van Plotinus iets weg van de existentie-philosophie, dat ook Plotinus zoo niet altijd, dan toch vaak, de vraag naar het zijn van den mensch in het middelpunt van de belangstelling plaatst.

Als wij hier in het kort de plaatsen gaan bespreken, waar Plotinus het woord ψυχή gebruikt, dan verwachtte men niet een uiteenzetting van Plotinus' psychologie; ik beperk mij tot een bespreking van die plaatsen, die voor de verduidelijking van de begrippen bewustzijn en zelfbewustzijn van belang zijn.

No. 1, I-6, c. 1: alles wat deel heeft aan de ziel, d.i. niet alleen maar stoffelijk is, zooals de deugd e.d.

c. 2: ἡ ψυχή ὡςπερ συνεῖσα λέγει. Object is: de schoonheid. De geheele omgeving staat kennelijk onder de invloed van het spraakgebruik van Plato, *Phaedrus*, 251 en volgende, waar ook gesproken wordt van het waarnemen van de schoonheid in de stoffelijke vormen, en waar ook de ziel als subject gesteld wordt. Ook op het gebruik van het woord συνίημι zal Plotinus later terugkomen, als hij consequent de impassibiliteit van de ziel wil gaan bewijzen. Voorloopig is hij op dit punt ook nog betrekkelijk slordig in zijn spraakgebruik: zoo zijn in cap. 4 van deze verhandeling de schoonheidsemoties nog een πάσχειν voor de ziel.

c. 3: de waarneming is een vermogen van de ziel.

c. 4: zie boven, c. 3.

c. 5: μέγεθος ψυχῆς καὶ ἦθος δίκαιον; de ψυχή kan schoon of leelijk zijn: alles spraakgebruik van Plato, *Phaedrus*, t.a.p. De aandacht en de belangstelling van de ziel kan overmatig op de lagere, de zinnenwereld gericht zijn: zij heeft dan een νεύσις ernaar, zooals het geliefkoosde woord van Plotinus is. Van deze „neiging” van de ziel hangt haar plaats in de hierarchie van het Zijnde af; haar positie is een resultaat van een functie van haar bewustzijn, zouden wij zeggen. Ook later zullen wij zien, van welk een groot belang de aandacht, het brandpunt van bewustzijn en wil, in Plotinus' stelsel en mystiek is. Door deze νεύσις

ontstaat, zooals gezegd, de band tusschen de ziel en het lichaam, en daardoor met de buitenwereld. De ziel wint door deze gebondenheid zeer weinig; zij geraakt „buiten zich zelve”, verliest zich in die wereld en het is de taak van de wijsbegeerte om de ziel weer tot zichzelf en zoo tot de $\nu\omicron\varsigma$ te brengen. Hier stuiten wij op het punt, dat de hoogere hypostase a.h.w. het „zelf” van de lagere is.

c. 6: dood is scheiding van ziel en lichaam en dus niet te vreezen — integendeel. De bevrijding van de ziel uit de haar vreemde zinnenwereld is een $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$; daardoor wordt zij tot $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ και $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, wordt zij weer zichzelf, en komt zij tot een $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omega\theta\eta\tilde{\nu}\alpha\iota$ $\theta\epsilon\tilde{\omega}$.

c. 7: nog hooger gaat het verlangen van de ziel, zij verlangt naar het $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$.

c. 8: de weg daartoe is zelfinkeer, anders „valt” de ziel in de duisternis.

c. 9: men moet de ziel eerst wennen aan dit innerlijk gezicht; men moet haar behandelen zooals een beeldhouwer de ruwe steen: ervan verwijderen, wat overbodig is, en zoo de schoone gestalte overhouden. In deze geheele verhandeling is er zeer weinig verschil te zien tusschen de beteekenis van het woord „ziel” en „persoon”, den mensch zelf.

No. 2, IV-7. Een zeer schoolsche verhandeling over de onsterfelijkheid van de ziel. Zooals Bréhier in zijn *Notice* opmerkt, schijnt het alsof alle argumenten voor de onsterfelijkheid systematisch, ter nader onderricht van de leerlingen en tot wegwijzer in de verdere litteratuur, zijn verzameld. Wij zullen niet alle plaatsen kunnen aanhalen, anders zou het geheele stuk van commentaar voorzien moeten worden.

c. 5: men zou niet kunnen verklaren, dat er een centraal punt van het bewustzijn is, waarop alle ervaringen, gedachten en emoties betrekking hebben, als de ziel lichamelijk van aard was, evenmin als het $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$, c. 8.

c. 10: in een soort van „meditatie” kan men de aard van de ziel, en haar verwantschap met de hoogere wereld beseffen; en dit gaat weer langs de weg van de zelfinkeer, als in het vorige stuk, caput 9. Nadat de leerling zich van de foutieve opvattingen ontdaan heeft, door de bestudeering van de capita 1 tot en met 9 van dit stuk, wordt hem nu een soort van meditatie voorgeschreven, om tot de juiste opvatting te komen.

No. 3, III-1. De vraag, die hier behandeld wordt, is die van de vrijheid en de zelfstandigheid van de ziel, en de voorzienigheid van de Godheid. Na er in **cap. 3** op gewezen te hebben, dat de ziel niet lichamelijk kan zijn, wijst Plotinus er in **cap. 4** op, dat men de opvatting van een wereldziel, een $\psi\upsilon\chi\eta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$ niet zoover mag doorvoeren, dat men zou gaan ontkennen, dat er van persoonlijke verantwoordelijkheid sprake zou zijn. Dit was klaarblijkelijk een conclusie, waartoe sommige platonizeerende wijsgeeren gekomen waren. Hetzelfde wordt nog eens in **cap. 7 en 8** uitgewerkt, waar er ook weer op gewezen wordt, dat het van de plaats van de ziel, dus van haar $\nu\epsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ afhangt, welk een macht zij heeft. Zelfs de ziel, die verkeerd handelt, doet dat niet vrijwillig, zooals

ook Plato al geleerd had, maar is het slachtoffer van verblindheid (No. 47, III-2-10).

No. 4, IV-2. Een schoolsche verhandeling, die in twee capita eenige punten uit de vorige stukken uitwerkt. Het eerste caput is een commentaar op Plato, *Timaeus*, 35, a, teruggrijpend op No. 2, IV-7-10: wezenlijk hoort de ziel thuis in de κόσμος νοητός: het ware „zelf” ligt daar. In **cap. 2** komt Plotinus nader te spreken over het ἡγεμονικόν, het centrale punt van het bewustzijn.

No. 5, V-9. Een verdeling van de menschen in drie types, naar het „deel” van de geest en de ziel, dat in den mensch overheerschend is. Het laagst staan zij, die alleen maar de zintuigen volgen, en niets hooger erkennen; de tweede soort erkent ook nog de ψυχή; de derde klasse komt tot de νοῦς en het ware „zelf” van den mensch. Deze verdeling, die ook bij de min of meer platonizeerende gnostici voorkomt, doet o.a. denken aan de ψυχικοί en de πνευματικοί van Paulus, en zijn een meer voorkomend thema bij Plotinus: No. 20, I-3; No. 48, III-2-4.

c. 2: de schoonheid van de ziel leidt ons als vanzelf tot de νοῦς en tot de ware oorsprong. Immers de ziel is niet het oorspronkelijke, dat is de geest, die de ziel voortbrengt (c. 4). Zelfs de λόγοι σπερματικοί wijzen op iets hoogers, dan de ziel. Hier is dus de ziel onder een andere gezichtshoek beschouwd: nl. als vormster en onderhoudster van het stoffelijke lichaam (c. 5 en 6). **C. 7:** de ἐπιστῆμαι komen van de geest, en de ziel kan daarover redeneeren. Hier is dus weer eens een duidelijk geval, waar het nederlandsche woord „ziel” niet overeenkomt met het grieksche spraakgebruik: het woord ψυχή omvat hier in de eerste plaats het concrete, discursieve verstand, de διάνοια.

No. 6, IV-8. Dit stuk gaat terug op een zeer recente mystieke ervaring; de geheele toon laat zien, dat er niet een wijsgeerig probleem behandeld wordt, maar een ervaring van het geestelijk leven. Het gaat om de min of meer smartelijke ervaring van de afdaling van de ziel na een „ekstase” tot in de kerker van het lichaam.

c. 1. Onmiddellijk valt ons op, hoe Plotinus begint met in de eerste persoon een ervaring te beschrijven, om dan na eenige regels zonder verdere overgang in de derde persoon, met als subject de ψυχή, verder te gaan. Dit is zonder twijfel veroorzaakt door het feit, dat de schrijver graag zijn gedachten kleedt in woorden van een ander, die al een bekende klank hadden: tenminste hier worden o.a. aangehaald Empedocles, *Katharmoi*, frgm. 118D, en Plato's *Phaedrus*, waar ook het woord in een „religieuze” beteekenis wordt gebruikt. Plato gebruikt bij de beschrijving van de reis naar de boven-hemelsche streken herhaaldelijk het woord ψυχή: 246b en volgende; en gaat dan zonder verschil in beteekenis over op het woord ἀνήρ: 249c. Zoo ook Empedocles. In het lange fragment 115 is het onderwerp τις reg. 3 en verderop in regel 13 ἐγώ; maar in frgm. 118 weer de ziel: Κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον. Hoezeer deze terminologie cliché geworden was, bewijst de alge-

meenheid van het geloof in de afdaling en de opstijging van de ziel; zie bijv. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, Chapt. XVII.

c. 2: hoe is het verband tusschen ziel en lichaam dan te denken? Twee dingen zijn er, die voor den mensch een hinderpaal zijn, die hij van het lichaam ondervindt: in de eerste plaats een hinder bij zijn νοήσεις, in de tweede plaats dringt het lichaam ons zijn begeerten en genietingen op. Dit is het groote verschil tusschen onze ziel en de al-ziel: de laatste is niet tot in het lichaam doorgedrongen, is niet van iemand, zooals de onze. Hier weer hetzelfde thema: onze ziel is niet zich-zelf, zoolang de mensch, het menschelijk karakter, in stand blijft; pas als dit bouwsel van lichaam en de daaruit voortvloeiende emoties door de ziel verlaten wordt, wordt zij zich-zelf. Al de andere functies, behalve het νοεῖν, zijn een knellende boei voor de ziel (cap. 3). De ziel heeft dus een dubbel aangezicht: zij kan naar boven-, naar binnen „schouwen”, d.i. naar de geest en zich-zelf, of wel naar buiten, naar de instandhouding van het lichaam, (cap. 4). In cap. 5 en 7 wordt de vraag behandeld, wat nu die afdaling voor de individueele ziel is, een verrijking van ervaring of een straf, een beperking, die overwonnen worden moet. In de mystieke wereld van de Grieksch-Romeinsche tijd waren er twee stroomingen. In de eerste plaats de platonische, die de nadruk legde op de beperking, die iedere belichaming met zich brengt, en de oude, orphische gedachte van het σῶμα, dat een σῆμα is, aanhangt. Deze kan natuurlijk in de belichaming geen positief voordeel zien; de belichaming is het gevolg van een vergeetachtigheid van de ziel, een gevolg van zonde, vanwege die vergeetachtigheid begaan; als de zonde geboet is, staat het de ziel weer vrij, naar boven te streven en te gaan. Zoo hebben wij bij Seneca, *Ep.* 79, 12: Tunc animus noster . . . cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, . . . redditus caelo suo fuerit . . . sursum illum vocant initia sua (= ἀρχαία φύσις).

Aan de andere kant is er een strooming, die in de belichaming een positief voordeel ziet. In dit verband moet dan genoemd worden Simon Magus, of wel zijn anonieme leerling(en), van wie een lang fragment bewaard is gebleven bij Hippolytus, *Refutatio omnium Haeresium*, ed. Wendland, p. 136/7, VI, 9, 7 en volgende. De schrijver spreekt over een ἀπέραντος δύναμις, die in alles en in ieder in beginsel aanwezig is, en ook in ieder mensch, die „naar Zijn beeld en gelijkenis geschapen is” (*Gen.* 1 : 26). Dit, in beginsel aanwezige in de mensch moet tot de specifieke gestalte komen (τὴν ἑαυτοῦ μορφήν ἀναλαβεῖν: VI-9-10), en zoo heeft voor deze gedachtengang de wereld en het leven in de wereld een positieve waarde: nl. om van de toestand van latentie te komen tot realisatie.

Tusschen deze twee standpunten neemt Plotinus een compromisstandpunt in. De hoofdzaak is voor hem wel, dat de afdaling een straf is, maar toch ook heeft zij in zooverre een eigen waarde voor de ziel, dat deze er door tot realisatie komt van de natuur van het Kwade en van haar eigen

aard (t.a.p., cap. 7). Maar per slot van rekening is deze afdaling voor een groot deel schijn; in werkelijkheid blijft de ziel in de hogere wereld, tenminste met het meest essentiële deel (**cap. 8**; No. 53, I-1-7).

No. 8, IV-9, c. 1 en 2: de vraag over het klaarblijkelijke verschil tusschen de al-ziel en de deel-ziel wordt nog eens besproken als in No. 3, III-1-4. Plotinus wijst er op, dat ook in ons bewustzijn de verschillende gewaarwordingen niet dooreenloopen, maar gescheiden blijven; en ook op het bestaan van onbewust blijvende indrukken. Dit zou ook het geval kunnen zijn bij de al-ziel: ook hier zouden dan onze persoonlijke belevenissen wel terecht komen, maar niet boven de drempel van het bewustzijn komen. Bovendien moet men nog rekening houden met de verschillende δυνάμεις van de ziel (**cap. 3**), en de eenheid in de al-ziel niet ruimtelijk denken, maar meer als de eenheid van de verschillende theoremata van een wetenschap (**cap. 5**).

No. 9, VI-9. Geeft weer voorbeelden van datzelfde cliché-gebruik van het woord ψυχή, dat wij al eerder aantreffen. Voor ons doel zijn van belang de volgende opmerkingen: 1°. In cap. 1 zegt Plotinus, dat de verschillende vermogens van de ziel door het ἕν als door een band bijeen worden gehouden. 2°. In cap. 3 wijst Plotinus erop, dat de ziel zelfstandig moet worden, om te kunnen komen tot de schouw van het ἕν. 3°. In cap. 7 worden zonder verschil de woorden σύ en ψυχή gebruikt in een „hartig woord” tot de leerling. 4°. In cap. 8 lezen wij: Ἐἴ τις οὖν ψυχῇ οἶδεν ἑαυτὴν κ.τ.λ.: het probleem van de zelfkennis, waar Plotinus later nog op zal terugkomen; hier wordt ermee bedoeld, als de ziel zich van haar eigen wezen bewust is, haar eenheid in verscheidenheid met de νοῦς beseft.

No. 10, V-1. Ook dit stuk is nog geschreven onder de indruk van (dezelfde als de vorige?) religieuze belevens. De vraag, die schrijver zich stelt is: hoe komt het, dat de ziel zich zoo ver verwijdert van haar eigen tehuis, dat zij zelfs den πατὴρ θεός vergeet? Het antwoord hierop luidt: een van de oorzaken is: τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι. Hier hebben wij de drang tot zelfstandigheid geperverteerd, om zoo te zeggen. Plotinus kent deze drang tot zelfstandigheid zoowel in bonam, als in malam partem. In de laatste zin wordt het hier gebruikt; op grond van een verkeerd inzicht (vgl. Albinus cap. 16), en een blinde drang (τόλμα), zoekt de ψυχή de zelfstandigheid, waar deze niet is: in de zinnenwereld. Pas later, na een evolutie, om een modern begrip te gebruiken voor een bij Plotinus onuitgewerkt onderdeel, komt zij pas tot de ontdekking, waar de ware zelfstandigheid wel ligt, nl. in de νοῦς. Zeer kenmerkend zoekt Plotinus het zijn leerling in een „meditatie” duidelijk te maken, hoe de ziel, dat is de leerling zelf, zich van die innerlijke waarde en grootheid bewust kan worden (**cap. 2**). Op een soortgelijke wijze gaat ook Philo te werk (*De Somn.* I, 23). Ook hij gaat daar ter plaatse van een beschouwing niet over tot een logische conclusie, maar tot een persoonlijk woord, waar hij begint: Σπούδασον οὖν, ὦ ψυχῇ, θεοῦ οἴκος γενέσθαι, ἱερὸν ἄγιον, καὶ ἰσχυρὰ μὲν ἐξ ἀσθενεστάτης, ἐκ δὲ ἀδυνάτου δυνατῆ, καὶ συνετῆ

μὲν ἐξ ἀφραϊνούσης, εὐλογιστοτάτη δὲ ἐκ παραπαιούσης. Bij Plotinus komt dan nog als belangrijk argument erbij, dat ook de ziel, dat is onze deel-ziel, aan het groote werk van schepping en instandhouding van de kosmos deel heeft. Aan de zoo schoone en bezielde kosmos heeft ook onze ziel deel, want er is tusschen de al- en de deel-ziel geen ruimtelijke scheiding. En als de leerling dan van de waarde van de ziel doordrongen is, moet hij, van het gevolg tot de oorzaak, nl. de νοῦς opstijgen (**cap. 3**). Zooals al Seneca, *Ep.* 61, 1 opmerkte: prope est a te Deus, tecum est, intus est, zoo ook Plotinus: οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξὺ, cap. 3 initio. Hierop vertrouwend kan zij dan verder de God = ἔν + νοῦς naderen, dien zij als ἔνδοθεν καὶ οἰκείον heeft, zooals tot en met **cap. 5** uitgewerkt wordt. Zooals uit de toon van het geheele stuk blijkt, kan men beter spreken van een leerling als van een lezer, als men zich wil voorstellen, tot wie dit werk van Plotinus gericht was. Steeds moet men zich voor oogen houden, dat Plotinus niet schreef voor een toevallige, nieuwsgierige lezer, maar voor een reeds in de eerste beginselen van de wijsbegeerte onderrichte leerling, die zich door Plotinus wilde laten leiden tot de schouw van de hogere, innerlijke werelden. Als Porphyrius al niet in zijn *Vita Plotini*, cap. 4 ons dit had verteld, hadden wij het ook al wel uit uitdrukkingen als παιδαγωγεῖν in No. 9, VI-9-4 kunnen opmaken. Dit moeten wij ook weer in gedachten houden bij de „meditatie” in **cap. 6**, die nader nog eens het in de vorige capita behandelde verduidelijkt. Zoo blijkt uit alles, dat de ziel is een θεῖόν τι, en wel steeds kan λογίζεσθαι, maar toch ook met een ander deel steeds in die hogere wereld verblijft. Dit hogere deel is onbewust, het gaat buiten ons bewustzijn om, omdat het niet tot de αἰσθησις komt, niet tot onze aandacht doordringt (**cap. 12**).

Nu wij bevonden hebben, dat er tusschen de νοῦς en de ψυχὴ geen groot verschil bestaat, maar veeleer een nauwe eenheid, waarbij de eerstgenoemde hypostase de primaire is, kan het geen verwondering wekken, als de ziel als een ἐνέργεια van de νοῦς beschreven wordt in No. 11, V-2-1. Dit is eigenlijk het gezichtspunt, waartoe Plotinus had moeten komen, als hij consequent zijn gedachtengang over de drie hypostasen had uitgewerkt. Maar de logische noodzaak van het stelsel is doorkruist door de paedagogische noodzaak van den zieleherder en leeraar in de mystiek. Als uit-werking van de geest, die immers in de oogen van Plotinus h e t Z i j n d e is, zou de ziel geen zelfstandige plaats hebben moeten innemen, tenzij als de „zieligheid” bij Bolland, iets, dat inderdaad van inferieure rang is. Maar in werkelijkheid zien wij, dat de ziel, zoowel de deel-, als de al-ziel, in het stelsel een belangrijke, zelfstandige functie waarneemt, tenminste in de eerste periode van litteraire werkzaamheid, omdat deze werkzaamheid niet was het doceeren van een stelsel, maar een practische leergang in de mystiek, waarvoor de wijsgeerigheid een (zij het zeer belangrijke) propaedeuse is.

No. 12, II-4-10: geeft niets nieuws voor ons, evenmin de capita 11 en 12.

No. 13, III-9-3 (telling van Bréhier): verschil tusschen de al- en

de deel-ziel: de eerste heeft geen beginsel, waaruit zij is, dan haar eigen wezen (τὸ εἶναι ψυχῆ), d.w.z. de νοῦς, waarin alles immers is, maar de deel-ziel komt voort uit de al-ziel. Later zal Plotinus een onderscheid maken tusschen die „deelen” van de deel-ziel, die onmiddellijk uit de νοῦς komen, zooals het verstand, en de andere, zooals de αὐξητική, die uit de al-ziel komen.

In de beide volgende verhandelingen bespreekt Plotinus de „bewegingen” van de ziel. Plato zag in de ziel het beginsel van alle beweging; Plotinus zag als uitvloeisel hiervan de beweging van de hemel en de sterren; onze zielen kunnen hieraan niet deelnemen door hun „πνεῦμα”, dat een hinderpaal is voor de volmaakte cirkelbeweging, **No. 14, II-2-2**. Plotinus heeft hier waarschijnlijk een opvatting op het oog, die wij ook kennen uit Aristoteles, *De gen. an.* 736, b, 29 πνεῦμα θερμόν, ἀνάλογον τῷ ἄστρον στοιχείῳ. De latere commentatoren, waarschijnlijk al door vroegere voorafgegaan, vereenzelvigen dit met het δχημα van Plato, *Tim.* 69, c, waar dit dienst doet als „voertuig” voor de ziel (cf. R. C. Kissing, *American Journal of Philology*, 1922, p. 313/30). Dit moet verder in verband gebracht worden met het εἶδωλον, dat ook een hinderend aanhangsel van de ziel is, en dat Plotinus aan de hand van boek λ van de *Odyssee*, 601/4 daarmee verbonden en toch gescheiden denkt (zie ook No. 53, I-1-12). Immers Homerus vertelt daar, hoe het εἶδωλον van Herakles in de schimmenwereld is, en Herakles zelf op de Olympus.

In **No. 15, III-4-1** wordt de „beweging” van de ziel beschouwd als de oorzaak van de schepping van de αἴσθησις, dat is dus een van de lagere vermogens van de ziel. Toch is er ook een verschil tusschen de ψυχῆ en de persoonlijkheid, immers de persoon komt tot stand door en na en opvoeding, de ziel is prae-existent, en doet in de wereld ἐκεῖ al een keuze over het eerstvolgende aardsche leven (**cap. 5**). In **cap. 6** komt ter sprake de „stemming” van de ziel, ontstaande door die vroegere keuze en uit het resultaat van de emoties, die de ziel al gehad heeft.

No. 16, I-9 behandelt, in zeer verminkte vorm(?), de zelfmoord, de verdrijving van de ziel uit het lichaam.

No. 17, II-6 geeft niets.

No. 18, V-7 begint met een in No. 15, cap. 5 behandelde vraag naar de verhouding tusschen de persoon en de ziel, c.q. de ἰδέα; of er van ieder onzer een ἰδέα bestaat. Plotinus beantwoordt deze vraag bevestigend, want wij hebben toegang tot de ideeënwereld, de wereld ἐκεῖ. De ziel is de persoon; of beter, wij moeten een onderscheid maken tusschen de kern van de persoon, en het omhulsel, dat tijdens een incarnatie opgebouwd wordt, en dat nauw samenhangt met het εἶδωλον waarover wij kort te voren spraken. Immers dat εἶδωλον staat juist in nauw verband met de persoon in het dagelijksch leven, zooals uit No. 53, I-1-12 blijkt (zie boven). Verder is deze verhandeling nogal technisch van aard, over een medisch onderwerp, de λόγοι σπερματικοί.

No. 19, I-2 is in zooverre voor ons van belang, dat het nogeens bevestigt dat de deugd, dus het karakter, de schil van de persoon, zijn leven in de wereld, niet tot de νοῦς, tot het ware „zelf” van de ziel hoort. Dit stuk behoort tot de „stichtelijke”, zooals uit de beginwoorden blijkt: βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακὰ, waar dus op de ons bekende manier meer sprake is van een beschouwing over, en een handleiding tot het geestelijk leven, dan van een wetenschappelijk betoog. De directe aanleiding is de verduidelijking van Plato, *Theaet.* 176, waar over de noodzaak van het kwade, en de ontvluchting van de wereld gesproken wordt. Maar juist dit is een uitermate brandend probleem voor hen, die een geestelijk leven willen leiden; en in ieder geval belangrijker dan de vraag wat Plato t.a.p. nu eigenlijk wel bedoeld heeft. Een verder punt moet nog even worden besproken: in **cap. 6** bestrijdt Plotinus kennelijk een opvatting, die zich als hoogste doel stelt ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, een opvatting, die zeer op de christelijke lijkt. Hierbij kan men nog voegen, dat in **cap. 5** een vergelijking gebruikt wordt over den wijze, door wiens voorbeeld en nabijheid alleen al zijn naburen eenigszins voordeel trekken. Ditzelfde beeld wordt ook gebruikt in een apocryph evangelie naar Mattheus ap. Clem. Alex. *Strom.* 7, 13, 82. Dit wijst misschien ook weer op het contact, dat Plotinus had met de „gnostieke” christenen. Hij stelt hier tegenover zijn ideaal van θεὸν εἶναι, d.w.z. een komen tot de volheid van de zelfstandigheid van de νοῦς en het ἔν, dus een uitbreiding van het gewone bewustzijn, een dieper ervaren van de werkelijkheid.

Plotinus is ervan overtuigd, dat de tot nu toe geschreven werken een soort ἀναγωγή zijn, meer een aansporing tot een geestelijk leven, dan een wijsbegeerte — een feit, waar Porphyrius, die kort na de publicatie van deze verhandeling zijn intrede deed, zeker op moet hebben gewezen. Immers hij vertelt met zooveel woorden, dat de stukken, die hij voor zijn intrede in de school al voltooid aantrof, blijk geven van een (in de oogen van Porphyrius) nog niet tot volle wasdom gekomen geest (*Vita*, cap. 6 einde), en als wij het verschil tusschen die eerste geschriften, en de nrs. 22 tot en met 45 beschouwen, dan valt ons in de tweede periode het groote aantal van „onderzoekingen” op, geschriften, waar, hoogstwaarschijnlijk op aandringen en navraag van Porphyrius zelf, door den meester diepgaande en grondige onderzoekingen ingesteld werden naar bijv. het wezen van de ziel, nrs. 27, 28 en 29; naar de grondslagen van de „gnosis”, nrs. 30 tot en met 33; naar de categoriën, nrs. 43 tot en met 45. Porphyrius vertelt tenminste, dat Plotinus eens zei, dat hij, zonder Porphyrius’ aanhoudende vragen, niets zou kunnen publiceeren (*Vita*, cap. 15 einde). Misschien is het woord ἀναγωγή, zooals dat voorkomt in No. 20, I-3-1, wel een verontschuldiging op bezwaren, door Porphyrius opgeworpen spoedig na zijn eerste binnentreden in Plotinus’ kring. Als wij aannemen, dat ook hij niet onmiddellijk de geschriften in handen kreeg, maar eenige tijd heeft moeten wachten, klopt het met

zijn woorden, dat hij bij zijn komst in de school, dat is dus zoodra hij de eer waardig gekeurd werd, ook de geschriften te krijgen, de nrs. tot en met 21 kant en klaar aantrof. Immers No. 21, IV-1 is zeer kort, niet meer dan eenige regels over het probleem van de eenheid en de veelheid, dus de alomtegenwoordigheid van de eene νοῦς en ψυχή, dat in de nrs. 22 en 23, VI-4 en VI-5, dus onder invloed van Porphyrius, verder uitgewerkt wordt.

Wij bevinden dus, dat in de eerste periode het spraakgebruik van Plotinus slordig is, in zooverre, dat hij het woord ψυχή gebruikt in de vage zin van de religieuze taal in de min of meer platonizerende kringen; dat het werkelijke „deel” van de ziel, haar ware „zelf”, steeds in de hogere wereld verblijft; dat de incarnatie van de ziel een geperverteerde drang naar zelf-standigheid is; dat de begrippen „persoon” en ψυχή niet samenvallen, dat er veel meer elementen van het begrip „persoon” in de woorden εἶδωλον en ἰδαλμα van Plotinus tot uitdrukking komen; dat de grootere nauwkeurigheid, die zich ook in het gebruik van het woord πάσχειν in verband met de ziel zal uiten, aan de invloed van Porphyrius te danken is.

De tweede reeks geschriften in de telling van Porphyrius opent met een verhandeling over het probleem van de eenheid en de veelheid van de νοῦς en de ψυχή, een probleem, dat al eerder ter sprake was gekomen, maar nog meer verduidelijkt diende te worden. Men vergelijkte bijv. No. 8, IV-9, dat een soortgelijk probleem behandelt, met de **nrs. 22 en 23, VI-4/5**, en het verschil springt in het oog: Plotinus gaat op het probleem in al zijn vertakkingen in de laatste verhandelingen veel dieper in. Zoo bijv. in **cap. 4** van VI-4, waar Plotinus zeer terecht opmerkt, dat de Stoa niet de veelheid van het aantal individuele zielen in overeenstemming kan brengen met de eenheid van de alziel, omdat de Stoa altijd nog aan een min of meer materialistische opvatting vasthoudt. Pas als men de ziel consequent onlichamelijk, dat is νοητή noemt, zijn de moeilijkheden, hoe de ziel overal geheel aanwezig kan zijn, op te lossen. Trouwens het verschil tusschen de νοῦς en de zielen moet men zich zoo voorstellen, dat de zielen in een eenheid zijn samengehouden, als de verschillende wetenschappen in een ziel (**cap. 11**). In de eenheid van die al-ziel en de νοῦς zijn de individuele verschillen mogelijk, omdat die hogere wereld in zekeren zin ἀπειρος is, d.w.z. niet in gescheiden deelen te verdeelen, en evenmin eenvormig: w ij hebben er al praëxistent bestaan. Zoo kan dus ook het lichaam nooit werkelijk d e l krijgen aan de ziel, omdat deze in wezen onlichamelijk is, maar het krijgt een ἔχνος ψυχῆς, (**cap. 15**). Zoo heeft echter het lichaam wel een zeker verband met de ziel, en dit verband is schadelijk voor de ziel (zie boven, pag. 56). Het begrip van die eenheid en de alomtegenwoordigheid krijgt dus iets paradoxaals, en het betoog gaat dan ook over in een soort „meditatie” (zie bijv. **VI-5-8** en volg.), waar in **cap. 12** ook weer de leerling direct met σὺ aangesproken wordt.

In No. 25, II-5, handelende over de begrippen „in aanleg en in werkelijkheid”, komt ook even het verschil tusschen de wel en niet geïncarneerde ziel tot uitdrukking. In **cap. 3** lezen wij, dat de niet geïncarneerde ziel, die dus in de wereld daarboven verblijft, alles *ἐνεργεία* is, maar de geïncarneerde is ook deels *δυνάμει*, bijv. in aanleg een levend wezen, enz.

In No. 26, III-6 trekt Plotinus uit al het voorafgaande de conclusie, dat de ziel *ἀπαθής*, want *νοητή* is. Hij vergroot dus het verschil tusschen de beteekenis van ons woord „ziel” en zijn begrip „*ψυχή*”: veel van wat voor ons onder de zielkunde valt, valt voor Plotinus in de sfeer van *εἶδωλον*. Alle *πάθη* zijn toevoegsels a n de ziel, niet i n de ziel; men moet dus een scherp onderscheid maken tusschen de werkelijke ziel, het reine bewustzijn eenerzijds, dat niets anders doet dan *κρίνειν*, en het *ἕνδαλμα*, tezamen met het lichaam anderzijds, waarbinnen zich alle emoties afspelen (**cap. 5**). Zoolang de ziel met het lichaam verbonden is, is zij in de toestand van *εὔδειν*, en hieruit te ontwaken is de ware *ἀνάστασις*, niet (zooals de christenen meenen) een opstanding met het lichaam, maar uit het lichaam (**c. 6**).

Deze opvatting moet ongetwijfeld Porphyrius tot verder vragen hebben aangezet: de volgende verhandelingen, **nrs. 27** tot en met **29, IV-3, 4 en 5** behandelen weer hetzelfde vraagstuk in diepergaande wijze: hoe moet men zich de ziel voorstellen, welke plaats neemt zij in in de hiërarchie van het Zijn? De kennis van de ziel involveert zelfkennis, en de vraag naar het subject van deze kennis. Kan men zeggen, dat men met het eene deel van de ziel het andere kent? Dan zou er van zelfkennis geen sprake kunnen zijn (**IV-3, cap. 1 en 2**). Trouwens, als wij in dit verband van deelen spreken, zegt Plotinus, moet men dit niet ruimtelijk opvatten, maar meer in de zin van de onderdeelen van een wetenschap, zooals ook in No. 8, IV-9-5 gezegd is. Verder, als onze zielen „deelen” van de al-ziel waren, dan was er van eigen waarneming en eigen gedachten geen sprake (**cap. 3**, vgl. No. 3, III-1-4). De eenheid, die er op die hoogere gebieden bestaat, is een eenheid van tegendeelen, de scheiding is de *ἐτερότης*. Alles is gescheiden, en toch *ἓν*, zooals het eene licht, dat op verscheidene plaatsen kan schijnen (**cap. 4**) Zoo bestond dus ook het verschil tusschen de individuen ook al *ἐκεῖ* (**cap. 5 — VI-4-4**). Het verschil tusschen de zielen ligt in hun afstand tot het *πᾶν* = de *νοῦς*, zooals wij reeds boven, bij de bespreking van No. 1, I-6-5 gezien hebben, p. 54 en 55). Of, anders gezegd (**cap. 8**): iedere ziel wordt, wat zij schouwt in de hoogere wereld, en deze schouw wordt weer beperkt door de werkzaamheden en belevingen hier op aarde, haar *ἕθνη*, de *διανοίας ἔργα*, haar *ἐνεργεῖαι*. In **cap. 9** wordt Plotinus weer ontrouw aan zijn eigen conclusies in III-6, No. 26, over de *ἀπάθεια* van de ziel, en gaat zich afvragen, wat de *πάθος* van een ziel is, die voor het eerst tot belichaming komt. In de volgende capita zet hij dan uiteen, hoe de verhouding tusschen al-ziel en lichaam te denken is. Deze is analoog aan die tusschen de godheid en het door hem bewoonde beeld. Wat dat zeggen wil, weten wij

uit de testimonia, verzameld door Hopfner in zijn *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, I, p. 21 en volgende. Sommige testimonia, fragmenten uit Orphische hymnen dateeren ongeveer uit Plotinus' tijd (van Liempt, *De Vocabulario Hymnorum Orphicorum atque aetate*, diss. 1930, p. 72). Ook Plotinus zegt, dat de ziel εδάγωγος is, evenals in Hopfner (t.a.p.) de goden zijn, die door betrekkelijk eenvoudige magische handelingen in beelden gebannen worden, en zoo werkelijk door deze hun invloed over de bezitters ervan kunnen doen gelden. Zoo ook is de verhouding tusschen ziel en lichaam van de kosmos volgens Plotinus; de kosmos is in zekere zin een spiegel, die zoo de ziel „opvangt” en tot weerkaatsing brengt. Zoo is ook de afdaling van die zielen niet het gevolg van een overleg (**cap. 10**), maar omdat zij een „beeld” van zichzelf in de lagere wereld zien (**cap. 12**); zij blijven zelf daarbij in de hogere. Hoever zij afdalen, en wat zij zullen moeten doorstaan, wordt door de sterren aangeduid (No. 3, III-1-6; No. 52, II-3-8), en bepaald door de geschiktheid van het „voertuig”; het gaat noch vrijwillig, noch onvrijwillig (**cap. 13**), maar door het „aangegroeide” deel (**cap. 15** — No. 23, VI-5-12). Bij de afdaling uit het νοητόν komen de zielen eerst in de hemel, het hoogste deel van de zinnenwereld; sommige gaan op in die lagere wereld; zij „vallen” verder en vergeten zichzelf om op te gaan in de wereld van het uiterlijke. Ook hier zien wij, dat een innerlijke, mystieke ervaring, een belangrijk onderdeel is van Plotinus' stelsel. Ook hier weer dezelfde ervaring als in No. 6, IV-8, de afdaling van de ziel uit de ekstase. Op beide plaatsen komt het concrete verstand, λογισμός pas na de afdaling, en hoort dus speciaal bij de belichaamde ziel (**cap. 18**). Zij is in het lichaam als een lichtstraal in de lucht: als het licht verdwijnt, blijft de lucht even arm achter (**cap. 22**). De deelen van de ziel zijn alleen naar analogie te localiseeren, zooals ook Plato in de *Tim.* 69, e de verschillende „deelen” van de ziel niet werkelijk localiseert, (**cap. 23**). De ziel, die zelf nooit lijdelijk is, blijft „boven” deze „deelen” verheven: het reine bewustzijn ondergaat niets, maar onderscheidt wel de uit de waarneming komende indrukken (No. 8, IV-9-2; No. 15, III-4-4; No. 49, V-3-3). Maar hoe kan men dan nog spreken van de scheiding van ziel en lichaam, als de aanwezigheid van de ziel slechts figuurlijk is? (**cap. 24**). „Scheiding” wil zooveel zeggen, dat het lichaam niet meer in staat zal zijn de ziel tot uitdrukking te brengen.

Capita 25 van IV-3, tot en met **17** van de volgende, **IV-4** behandelen de vraag naar het subject van de herinnering. Hieruit is voor ons onderzoek van belang **cap. 27**, waar vastgesteld wordt, dat het lagere „deel” van de ziel, het ἰνδαλμα, wel herinnering heeft, zooals Homerus, *Od.* λ 601 bewijst, waar de schim van Herakles zich zijn leven op aarde herinnert. Als nu ook de ziel zelf herinneringen heeft, bijv. van gedachten, διανοήσεις, zijn er dan twee geheugens? In zekere zin wel: behalve het geheugen van de lichamelijke ziel, is er ook nog een „spiegel”, die het νοητικόν opvangt en zoo tot ons bewustzijn brengt.

Dit *δεχόμενον* neemt zoowel de gedachten en de intuïties, als de waarnemingen op (zie boven, p. 58). Zoo zijn er ook twee soorten van voorstellingsvermogen, een voor het hogere en een voor het lagere. Deze verschillen blijven ons onbewust (**cap. 32**). In de hogere wereld is er geen herinnering noodig, omdat daar alles geheel steeds aanwezig is (**IV-4-2**), maar als de ziel dat oord verlaat, heeft zij de herinnering noodig, omdat zij de waarheid zelf niet meer heeft — door de drang naar zelfstandigheid (**cap. 3**). Behalve het actueele geheugen van feiten is er ook nog een geheugen via het *διακείσθαι*, de aanleg om op bepaalde dingen als bekend te reageeren (**cap. 4**). In het algemeen kan men zeggen, dat alleen die zielen, die aan veranderingen onderhevig zijn, dus die belichaamd zijn, geheugen noodig hebben (**cap. 5 en 6**). Bij de zielen van de sterren kan men aarzelen; hun beweging is volmaakt; en als zij het gebed van menschen schijnen te verhooren, kan dat ook buiten hun bewustzijn om gebeuren, zooals er ook veel is, dat door ons onbewust gedaan wordt (**cap. 8**). Het bestuur van de wereld gebeurt zonder *λογίζεσθαι*, dus ook zonder geheugen (**cap. 9 en 10**). Maar als alles in de *φύσις* zoo spontaan, zonder overleg geschiedt, wat is er dan nog voor verschil tusschen die *φύσις* en de hogere hypostase, de ziel? Hetzelfde, als tusschen voorbeeld en afbeelding; al het verschijnende is een *σύνεσις ψυχῆς νοούσης* (**cap. 1**, later in No. 30, III-8-3 verder uitgewerkt).

Zoo is er niets in de wereld, dat verstoken is van bewustzijn, alles is bewustzijn en leven. Hoe brengen wij nu de *νεύσις*, die wij bij de ziel geconstateerd hebben, met dit beeld overeen? Men moet het zoo zien, zegt Plotinus (**cap. 16/18**): het *ἐν* is het onbewegelijk middelpunt van een onbewegelijke cirkel, de *νοῦς*, en de ziel beweegt zich in een cirkel daarom heen; in deze verwarring gebeurt het vaak, dat wij minder deel hebben aan het *νοεῖν*, vooral omdat de aandacht van de ziel te veel naar buiten gericht is. Uit dit alles trekt Plotinus de conclusie, dat wij een groot onderscheid moeten maken tusschen de „bewegingen” van dat lagere „deel” van de ziel, en wij zelf: alle begeerten, emoties e.d. behooren tot dat lagere deel, tot ons zelf behooren slechts de *γνώσεις* daarvan, niet de *πάθη* zelf. Deze opvatting wordt nog versterkt, als men bedenkt, hoezeer verschillende begeerten door de groei en ouderdom van het lichaam beïnvloed worden (**cap. 21**).

De capita 22 tot en met 27 geven een uitweiding over de ziel van de aarde, en hier geeft Plotinus eenige principiële beschouwingen over de plaats van het bewustzijn en het zelfbewustzijn in de ziel. In **cap. 24** merkt hij op, dat een waarneming steeds gericht is op een doel buiten het subject, ook bij de innerlijke waarneming. Nu heeft de al-ziel niets buiten zich, en kan dus geen waarneming hebben, maar alleen een soort *συναίσθησις*, een zelfbewustzijn. Meer bewustzijn kan men haar niet toeschrijven: ook wij zijn totaal geconcentreerd, en hebben geen *νεύσις* naar de buitenwereld, als wij in de *νοητά* opgaan. Toch moet er een ander soort bewustzijn aanwezig zijn; dit bewijzen de magische *ποιήσεις*, het

feit, dat de ziel εὐάγωγος is, en gemakkelijk op aanroepen en bezweringen reageert. Hoe algemeen dit geloof wel niet alleen in Egypte was, bewijst het boven aangehaalde werk van Th. Hopfner. Voor Plotinus zijn al deze magische handelingen mogelijk, doordat het Al één bezielde en bewust wezen is, dat door een συμπάθεια beheerscht wordt (**cap. 32, cap. 36**), en waaruit dit bewustzijn te voorschijn komt, zegt Plotinus ons in de volgende verhandelingen.

No. 30, III-8 is een vrij willekeurig gescheiden deel van een groote verhandeling, die de grondslagen van Plotinus' stelsel ontwikkelt. De schrijver werd daartoe geïnspireerd door de controverse, die hij met min of meer platonizeerende gnostici had, en die hem dwong zich te bezinnen op de grondslagen van zijn stelsel en van zijn methode. De eenheid van de in Porphyrius' rij als nrs. 29 tot en met 33 voorkomende stukken heeft voor het eerst Harder in *Hermes*, LXXI, 1936, p. 1/10 aangetoond. Boven, p. 29 hebben wij al over dit stuk gesproken, naar aanleiding van de „schouw” van Plotinus. Hier zullen wij nog eenige aspecten van het begrip „bewustzijn” bespreken, voor zoover dat hier ter sprake komt. In zijn proefschrift *Praxis et theoria*, Paris 1921, heeft Arnou er al op gewezen, hoe voor Plotinus alle handeling als bijproduct zoo gezegd van het schouwen ontstaat, dus van het bewustzijn, dat culmineert in een tijdelooze en ruimtelooze alomvattende intuïtie van zichzelf — de hypostase van de νοῦς; en ook deze is nog maar een beeld van het absolute para-bewustzijn van de hoogste hypostase, het ἔν. En dit bewustzijn van de „geest” is niet verscheiden van zijn bestaan (εἶναι), zijn leven (**cap. 8 en 9 van III-8**). Deze „hoogten van bewustzijn” kunnen alleen maar door een beschrijving, en door een meditatie benaderd worden (**cap. 9 en 10 van No. 31, V-8**). A fortiori kunnen wij dus het para-bewustzijn van de hoogste hypostase alleen in een meditatie benaderen (**cap. 6, 7 en 8 van No. 32, V-5**). In het laatste deel van de verhandeling, die, de vorige stukken uitwerkend, rechtstreeks gevolgtrekkingen daaruit maakt tegen het gnostieke stelsel, (**No. 33, II-9**), blijkt weer eens duidelijk, hoezeer het begrip ψυχή van Plotinus afwijkt van dat van de gnostici. Het duidelijkst blijkt dat in **cap. 12**, waar de schrijver vaststelt, dat de gnostici den mensch te midden van de dagedingen voor de uitingen van zijn ziel houden, terwijl hij er alleen maar de uiting van het εἶδωλον of het ἴνδαλμα in wil zien. Een tweede bezwaar van Plotinus is, dat de gnostici spreken van πάθη in de al-ziel, waardoor de deel-zielen zouden vallen (**cap. 6**). Een derde bezwaar is het dualisme, dat een scherp onderscheid maakt tusschen de waarde van de verschillende kosmische zielen, en goede en slechte wil onderscheiden. Hiertegenover stelt Plotinus zijn eene ziel, die niet valt, die geen slechte ziel of god naast zich heeft (**cap. 9, 16, 18**). Zooals men ziet, spreekt Plotinus tegen de gnostici als tegen verwante zielen, waarmee nog eenige „common ground” aanwezig is, of misschien eerder nog, dat er zooveel gemeen was in de oogen van sommige hoorders van Plotinus, dat hij de verschillen duidelijk wil maken.

Meer en meer komt Plotinus er toe, om de ψυχή met het lagere verstand, het διανοούμενον te vereenigen, om dit laatste het specifieke vermogen van de ziel te noemen (No. 33, II-9-1; No. 34, VI-6-4; 10). Laatstgenoemd stuk behandelt speciaal de getallen: de kernvraag is deze (het bezwaar van den tegenstander in cap. 12): als het tellen speciaal het werk van de ziel is, dan moeten wij het begrip ἐν beschouwen als komend uit de ziel, een πάθος ervan, en niet de hoogste hypostase. Hiertegen werpt Plotinus het volgende op: aan ieder λέγειν, dat een ziel kan doen, gaat juist het idee „é é n" vooraf; als de ziel geen éénheid was, niet deel had aan het ἐν, zou er van geen ziel sprake kunnen zijn. Verre van een abstractie te zijn, is die hoogste hypostase de grond van alle zijn, en van alle bewust-zijn, omdat ook de νοῦς op soortgelijke wijze door het ἐν bepaald wordt (No. 39, VI-8-4 r. 33/4; No. 49, V-3-7 r. 4/5).

De nrs. 35, II-8; 36, I-5; 37, II-7 geven niets. **No. 38, VI-7** is daarentegen zeer belangrijk. In het eerste hoofdstuk grijpt Plotinus terug op Aristoteles frg. 41 Rose: het is voor de ziel niet σῶμφυτον om belichaamd te worden. In **cap. 4** en volgende probeert Plotinus het begrip „mensch" nader te bepalen.

De eerste vraag is: is de belichaamde mensch de ψυχή of een λόγος naast deze? Hier gaat Bréhier t.a.p. het woord λόγος vertalen met „définition", wat m.i. niet op gaat. In het verloop van het betoog gebruikt Plotinus het woord herhaaldelijk synoniem met ἐνέργεια τῆς ψυχῆς: zoo in **cap. 5** begin: ἔντος τοῦ λόγου οἶον ἐνεργείας τοιαῦδε [ψυχῆς], en even verderop: οἱ γὰρ λόγοι οἱ ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι. Wij hebben dus hier het woord in de stoïsche zin van λόγος σπερματικός. Toch zijn aan de andere kant genoemde twee beteekenissen van dit woord λόγος niet zoo erg verschillend; immers de juiste definitie treft het wezen van een ding, en dit wezen is de λόγος, die dat wezen of ding formeert. De gedachten, die wij vormen, zijn in Plotinus' oogen geen abstractie van de werkelijkheid, maar een beter beeld van de werkelijkheid, dan de stoffelijke vorm. De stoffelijke mensch nu is zulk een λόγος, niet de ziel zelf, zooals Plotinus No. 33, II-9-12, r. 4/5, heeft opgemerkt (**cap. 5**). Maar de werkelijke mensch komt voort uit de andere ziel, de meer goddelijke, die niet afdaalt, maar „hangt" aan de goddelijke wereld, zooals Plotinus zegt, met een al van Valentinus (plm. 150 p. Chr.) bekend beeld (ap. Hippolytus, *Ref. Omn. Haer.* VI-36, 7; αἰθέρος πάντα κρεμαμένα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' ὀχοῦμενα πνεύματι νοῶ, σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένον, ψύχην δ' ἄερος ἐξοχουμένην, ἄερα δ' ἐξ αἰθέρος κρεμαμένον, κ.τ.λ.). Ook hier wordt verscheidene malen het woord gebruikt om aan te duiden, dat de eene hypostase aan de omtrek van de andere grenst en ervan afhankelijk is. Wij kunnen wel vermoeden, dat het beeld (al voor Valentinus?) in platonizerende kringen bekend was. Men moet nu, zegt Plotinus, in **cap. 6** „mensch" verstaan op 3 verschillende hoogten. Ten eerste is er de mensch op het niveau van de νοῦς, deze verlicht de mensch op het niveau van de ziel, en die weer de laagste

(ἔσχατος), die niet alle twee „geworden” is, maar zich bij de vorige eenigszins kan aansluiten; hetzelfde beeld, dat wij boven, p. 56 al besproken hebben, toen wij de gedachten van Simon(?) naast die van Plotinus legden. Zoo is dus alles van den mensch hier een zwak beeld van den mensch in de hoogere wereld: zoo ook met onze waarnemingen, die ἀμυδραὶ νοήσεις zijn, en de intuïties van de geest, die een zeer duidelijk soort waarnemingen zijn (**cap. 7** eind). Onze ziel (= wij) is dus bij voortdurend in contact met de waarheid in die hoogere wereld, dwalend in de „vlakke der waarheid” zooals Plato, *Phaedr.* 248, b, zegt, en die ziel heeft het vermogen om alle gedaanten aan te nemen, in alles over te gaan: ἑτεροιοῦσθαι. Om tot een voorstelling van die wereld te komen, gebruikt Plotinus weer een „meditatie”: zich een beeld maken van een lichtende bol, door en door levend en alle zielen omvattend. Met dit beeld moet men zich dan vereenzelvigen (**cap. 15**); immers dit „beeld” is weer niet in wezen verschillend van de werkelijkheid, het is geen abstractie, zooals wij boven al zagen. De geest is de macht, die de ziel bepaalt (ὀρίζεται), lezen wij verder in **cap. 17**, en die aan de ziel die sporen van het ἔν geeft, die hij zelf heeft. Zoo stuiten wij hier weer op de reeds eerder (p. 54) besproken gedachte, dat iedere hypostase het „zelf” is van de lagere en dat ook het ἔν, verre van een abstractie te zijn, de bovenwerkelijkheid is. Plotinus geeft van deze werkelijkheid een beschrijving als de latere theologia negativa, om de leerling te behoeden voor een vereenzelving van νοῦς en ἔν, zooals de meeste middel-platonisten deden. Dit weten wij uit een opmerking van Proklos *In Tim. I*, 304/5, en ook blijkt uit de woorden van Plutarchus *De E* 393, b: ἔν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἔν, waaruit duidelijk blijkt, dat het „transcendente” ἔν nog niet geformuleerd was. Transcendent is eigenlijk niet de juiste term, al heeft Plotinus meestal zijn opvatting van de hoogste hypostase in dien zin uitgewerkt, dat de transcendentie ervan in het oog valt. Op andere plaatsen, zooals hier en de paradoxale uitspraak in No. 11, V-2: πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος, καὶ οὐκ ἐκεῖνος· ἐκεῖνος μὲν, ὅτι ἐξ ἐκείνου, οὐκ ἐκεῖνος δὲ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ’ ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν κ.τ.λ. en ook No. 30, III-8-10, is ἔν: δύναμις τῶν παντῶν, een bron, die zichzelf geheel geeft en geheel zichzelf blijft (de δύναμις ἀπέραντος van Simon Magus).

No. 39, VI-8-19: het „zijn” van het ἔν is van andere orde dan dat van de νοῦς. Tot in de ziel werkt die eenheid nog door: zij verlangt naar het goede — het eene (**cap. 19**). Men kan op de wijze van de Pythagoreërs een tabel van paren van tegenstellingen opstellen, zooals orde—wanorde, gestalte—vormloosheid, e.d. en dan blijkt, dat de eerste leden in de τάξις van het goede vallen, dat a.h.w. zoo weer te voorschijn komt als „zelf” van alles (**cap. 20**) en het beginsel is, dat kleur en leven geeft aan alles en zoo de begeerte naar zich wekt bij de anderen (**cap. 22**) en de ziel uit de dwaling trekt (**cap. 23**). Zoo heeft de ziel deel aan het licht, dat van het ἔν uitstraalt. Er bestaat een analoge verhouding tusschen ἔν en geest als tusschen geest en ziel (**cap. 25**). Het redelijk „deel”

van de ziel is meer εἶδος dan dat gedeelte, dat het lichaam formeert (**cap. 28**), dus dichter bij het „zelf”. Sommige zielen hebben de macht, zich tot het ἔν te verheffen door hun ἔρωσ; daardoor worden zij gelijk aan het beminde object (**cap. 31**), maar er is in die opstijging een gradatie in het εἶδος-zijn (**cap. 33 en 28**). Toch kan men niet zeggen, dat er een scheiding tusschen de ziel en de hoogste hypostase is: plotseling krijgt men die vervulling van de σύντονος ἔρωσ (**cap. 34**). Dan staat de ziel boven alle νοεῖν, dat te voren een ideaal voor haar was, (**cap. 35 en 25**), want haar νοῦσ strekt zich uit tot het hoogste, of beter: de ψυχὴ wordt dan ἔν: er moet een gelijkwording plaats vinden (ὁμοιοῦσθαι). Alles hangt trouwens aan ἔν, zooals wij nog eens met hetzelfde beeld van cap. 5 in **cap. 42** lezen.

De volgende verhandeling, **No. 39, VI-8** is weer een discussie met dezelfde gnostici als No. 33, II-9. Voor ons geeft zij de volgende punten. De vraag, die aan de orde is, luidt: waar ligt de vrijheid van handelen? (De redenen, waarom Plotinus dit gaat onderzoeken, zijn voor ons hier van geen belang). Deze ligt niet in de aan het lichaam gebonden ziel (**cap. 2**); minstens is een ὀρθος λόγος hiervoor noodig (**cap. 3**). Dat wil zeggen, dat pas de νοῦσ, die de bron van alle λόγοι is, de vrijheid kent en kan geven. Maar dan moet de ziel ook nog ἡσυχος πράξεων zijn, (**cap. 5**). Zelfs als men groote offers brengt, om iets beters te bereiken, dan ligt het goede niet in die daad van offering, maar in de beschouwing, die deze daad mogelijk maakte. Dit alles is in overeenstemming met Plotinus' minachting voor de wereld van handeling, de „realiteit”; immers, wij bevonden boven, p. 65, dat aan deze wereld het εἶδωλον van de ziel beantwoordt. De ziel wordt vrij door de geest, en dan pas kan zij het hoogste benaderen (**cap. 7**).

No. 40, II-1 geeft voor ons niets, hoewel herhaaldelijk de al-ziel ter sprake komt.

No 41, IV-6, werkt nader verschillende punten van No. 26, III-6 uit. Zoo bijv. dat waarneming niet is een πάσχειν voor de ziel, maar een κρίνειν (**cap. 2, 3**). Verder is een bekend punt (zie No. 23, IV-4-43), dat iedere afdaling van de ziel in de zinnenwereld een θέλγεσθαι is. Het is dezelfde paradox van de (geperverteerde) drang naar zelf-heid, die wij boven p. 57 (zie ook IV-3-11 en volg.) tegenkwamen.

No. 42 tot en met **43** zijn te zamen een onderzoek naar de categorieën. Voor ons geeft **No. 43, VI-2-8** weer een gedachte aangaande de „waarde” van den mensch in de wereld van de lagere zinnendingen. De mensch moet zich een beeld maken van de νοῦσ en diens wereld, en zich door contemplatie (βλέψων εἰς αὐτὸν ἀτενίσσας γ. 6), daarvan een begrip vormen. Tijdens de aanwezigheid van Porphyrius in de school geschreven (Porph. *Vita*, cap. 5 einde), breekt ook hier weer de geestelijke leeraar er de bolster van den commentator en wijsgeer: hetzelfde beroep op de krachten en vermogens van het religieuze gemoed, als wij in de verhandelingen van de eerste periode vonden.

De laatste verhandeling uit de periode van Porphyrius' aanwezigheid bij Plotinus is **No. 45, III-7**: Over de tijd. Ook dit is weer een onderzoek in de lijn van Porphyrius: de rol van de tijd in het stelsel wordt onderzocht. Voor ons is van belang de nadruk die Plotinus legt op de verdeelende, uitéénleggende werkzaamheid van de ziel, die wij boven al gezien hebben. Het is een kenmerk van het discursieve verstand of liever: het discursieve verstand is een uiting van de kenmerkende eigenschap van de ziel, nl. de al-eenheid van de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ niet meer te kunnen bevatten (**cap. 9** tot en met **11**). Ook hier weer dezelfde tendentie tot afgescheidenheid, die wij boven als de geperverteerde drang naar zelfstandigheid betitelden. In deze periode zien wij, dat Plotinus bezig is geweest, ervaringen uit de eerste periode (**No. 6, IV-8**), theoretisch te fundeeren (**No. 23, IV-3-15** en volgende). Verder hebben wij de poging, om consequent vast te houden aan de terminologie van de $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ van de ziel uit **No. 26, III-6**. Maar hiertoe was Plotinus wel zeer slecht in staat, gezien zijn onmacht om de taal als een instrument zelfstandig te hanteeren. Het blijft dan ook bij pogingen. Al spoedig keert de oude „religieuze” beteekenis van het woord terug; de werkelijke ervaring wint het van de wijsgeerige doelstelling van zuiverheid van formulering en gedachten. Maar per slot van rekening heeft Porphyrius bij Plotinus de drang gewekt naar een onderzoek naar het subject van alle menselijke doen en lijden. Ook zijn eigen omstandigheden hebben later het hunne daartoe bijgedragen: na de moord op zijn beschermer keizer Gallienus, 268, komen opeens blijkens de titels van de na die tijd geschreven verhandelingen ethische problemen op de voorgrond te staan. Men vergelijkte de titels in Porph. *Vita* c. 6: **No. 46, I-6**: Over het geluk; **No. 47** en **48**: Over de voorzienigheid (**III-2** en **3**), **no. 51**, Wat is het kwaad? (**I-8**); **No. 54, I-7**: Over het eerste goede. Hiertusschen komen dan twee zeer theoretische verhandelingen, zoo op het eerste gezicht: **No. 49, V-3**: Over de drie hypostasen met kenvermogen, en wat daarboven is, en **No. 53**: Wat is het levende wezen en de mensch? Hieruit valt op te maken, dat deze jaren den waarschijnlijk door allen verlaten en zieken meester gedwongen hebben de waarde van de voorafgegane mystieke ervaringen en wijsgeerige discussies te toetsen in de tijd van de beproeving. Dit verklaart tenminste de tweevoudige lijn in de laatste werken: de belangstelling voor de ethiek, en speciaal het probleem van het kwade en het geluk, en het probleem van de zelfkennis. Zoo geeft **No. 46, I-4-14** ons weer de bekende leer, dat het ware geluk slechts ligt in het hoogste „deel” van de ziel. In het volgende stuk, **No. 47** en **48, III-2** en **III-3**, is van belang het ons al bekende motief van de verschillende $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$, die de mensch kan hebben (**III-3-4**), en de gedachte, dat niet ieder die $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, die hij heeft ook gebruikt. Zoo hebben wij in **No. 5, V-9-1**, drie typen menschen, al naar het „deel” van de ziel, dat in hen werkzaam is. De laagsten zijn zij, die slechts naar de zintuigen leven, en daarin het hoogste zien; de tweede soort zijn zij, die slechts de goede

eigenschappen van de ziel kunnen aannemen: deugden e.d.; de derde soort de wijsgeeren, die de νοῦς in zich gewekt hebben. In **No. 20, I-3** hebben wij drie typen, die met de vorige niet overeenkomen: nl. den μουσικός en ἔρωτικός, aan de eene kant, en den wijsgeer aan de andere. Misschien zijn de eerstgenoemden te zamen gevat in de „ψυχικοί” van zoo juist. Ook vroeger was het al opgevallen, dat Plotinus in deze stukken zich nauw aansluit bij Stoïci; zoo haalt Bréhier in zijn *Notice* p. 19 aan Bion ap. Stobaeus, 101 en Epictetus, IV-2-3, Chrysippus ap. v. Arnim, II, no. 1163. Wij kunnen dan ook niet verwachten, dat het woord ψυχή hier een kenmerkende beteekenis voor ons onderzoek zal hebben, maar meer dat Plotinus zich bij het gewone spraakgebruik zal aansluiten. Dit is dan ook het geval; herhaaldelijk vinden wij het woord in de vage zin gebruikt, bijv. **III-2, cap. 17 en 18**; waar beschreven wordt, hoe de zielen als tooneelspelers hun rol vervullen die de λόγος hun toebedeeld heeft, waar dus het woord gebruikt wordt in een beteekenis, die Plotinus in No. 29, II-9-12 afgekeurd heeft, toen hij de „gnostici” verweet, dat zij ten onrechte de begrippen mensch en ziel vereenzelvigden en daarbij over het hoofd zagen, dat veeleer het εἶδωλον met de mensch van het dagelijksch leven in verband gebracht moet worden.

No. 49, V-3 is een diepgaand onderzoek naar de mogelijkheid van het γυγνώσκειν ἑαυτόν, waar dit in de hierarchie van de hypostasen mogelijk is. Niet alle „deelen” van de ziel hebben dit vermogen; het αἰσθητικόν in het geheel niet; het λογιστικόν heeft ook nog slechts ἀναμνήσεις ψυχῆς; op dit niveau heeft de ziel een ἔλλαμψις τοῦ νοῦ (**cap. 1/3**). Maar de νοῦς, is van ons zelf, als wij hem gebruiken. Doch meestal is hij onze βασιλεύς, als wij echter κατὰ νοῦν zijn, dan nemen wij het beste deel van de ψυχή mee (**cap. 3/4**). Zoo is Plotinus weer op hetzelfde idee teruggekomen, dat wij in zijn eerste stukken aangetroffen hebben: het hangt van de wil, van [de aandacht van den mensch af, op welk niveau van de hierarchie hij zijn „zelf” heeft (No. 1, I-6-5; zie p. 53). Maar als de ziel dan tot die werkelijkheid, tot zichzelf komt, dan νοεῖ ἑαυτήν, ὅτι ἄλλου: zij erkent, dat zij op zichzelf niets is, maar slechts een „deel” van de νοῦς (**cap. 6, r. 3/4**). Op deze gedachte stuiten wij ook al toen wij boven, p. 58, No. 10, V-1, behandelden. Tot deze erkenning komt men behalve door redeneering, ook door πειθῶ (**cap. 6, r. 10**), en zoo komt men tot het hoogste deel van zichzelf, dat is dus het tegendeel van het γεννητικόν (**cap. 8**). De weg is dus: zelfinkeer en het afleggen eerst van het lichaam, en dan achtereenvolgens van de „deelen” van de ziel, die het lichaam scheppen en onderhouden in de ruimsten zin van het woord: de waarneming, begeerte e.d. (cap. 9). In **cap. 17** weer een „terugval” tot de onnauwkeurige beteekenis met de woorden: ψυχή, d.w.z. wij zijn nog in onzekerheid.

No. 50, III-5 behandelt de vraag naar het wezen van de ἔρωσις op de voor Plotinus kenmerkende manier: hij vraagt zich af, waar de ἔρωσις in de

hierarchie past. Hij komt dan tot de conclusie, dat hij ontstaat, doordat de ziel (Ἀφροδίτη Οὐράνια: de al-ziel, **cap. 2, r. 19/20**) het schoone erkent als een doel om naar te streven, als haar beter-zelf; zoo ontstaat een verlangen, analoog waaraan in de menschelijke ziel ook een ἔρωσος ontstaat (**cap. 1/3**).

No. 51, I-8: de vraag, waaruit het kwade voort komt. Deze vraag, die ook al de nrs. 47 en 48 geïnspireerd heeft, is op zichzelf voor ons van weinig belang, als niet Plotinus de gewoonte had, om vaak nog eens de grondbeginselen van zijn leer te formuleeren. Zoo ook hier in **cap. 2**, waar wij lezen, dat de ψυχὴ een geschenk van het Goede is, maar zich aan de buitenkant van de hoogere wereld beweegt. Zoo kan zij niet in en uit zichzelf een στέρησις hebben van het ἀγαθόν (**cap. 11 r. 15/8**), d.w.z. dat zij van en in zichzelf van de aard van het ἔν is, dat er geen groote scheidsmuren tusschen zijn (No. 38, VI-7-34) en dat de ziel slechts κατὰ συμβεβηκός slecht is (**cap. 12**) — dat zij haar ware zelf niet in de stoffelijke wereld vindt.

No. 52, II-3 behandelt het „Astralisme”, die religieuze strooming van de helleensche en grieksch-romeinsche werelden, die zulk een groote macht aan het noodlot en de invloed van de sterren over den mensch aannam. **Cap. 8** geeft een korte samenvatting van de voorgaande stukken: (No. 51, I-8-14) τὸ ἀρχαῖον van de ziel is het goede. In **cap. 9** wordt daar dan de conclusie uit getrokken, dat zoolang de ziel nog op het niveau blijft van de ἦθη, πράξεις καὶ πάθη, zij aan de macht van de sterren onderworpen is, zooals ook Plato in de *Timaeus*, 41, d tot en met 42, d beschrijft. Daar lezen wij, hoe de zielen met de sterren aan een kringloop deelhebben, en zoo tot een wereld komen, waarin zij zullen kennismaken met hartstochten, vrees, liefde e.d. — onder invloed van die sterren, zooals Plotinus hieruit, in overeenstemming met het algemeene gevoelen van zijn tijd opmaakt. Maar ondanks dat blijft er de mogelijkheid om weer tot dat ἀρχαῖον op te stijgen (**cap. 15**). Maar hoe is dan de verhouding tusschen ο n s en die „lagere deelen” van de ziel, zooals θρεπτικὴ e.d.? (**cap. 17**). Deze functies gaan buiten ons bewustzijn om, zij zijn een direct uitvloeisel van de al-ziel onder aandrang van de νοῦς δημιουργός (**cap. 18**).

Na deze, meer tot het gemoed sprekende verhandelingen, heeft Plotinus zich nog eens gezet tot een porphyriaansche, **No. 53 I-1**; een onderzoek naar het wezen van den mensch. Ook hier gaat het weer op de gewone manier: Plotinus onderzoekt, bij welke hypostasen de verschillende functies van den mensch behooren. Men onderscheide aan den mensch het lichaam, het συναμφότερον of te wel κοινόν, de ziel, ψυχὴ en de νοῦς. In **cap. 2** eerst de vraag: hoe is de verhouding tusschen ψυχὴ en τὸ ψυχῆ εἶναι? Als in No. 39, VI-8-14 wordt dit beantwoord: deze twee vallen samen. Dus is de ziel als zoodanig niet aan de hartstochten onderworpen.

Toch is er, voordat men door wijsgeerig onderricht op het verschil

tusschen de ziel en de begeerten e.d. is opmerkzaam gemaakt, de facto sprake van een vermenging (**cap. 4**). Maar als niet de ziel het subject is van het *λυπεῖν* en dergelijke emoties en begeerten, hoe kan dan het *συναμφότερον* subject zijn? Plotinus wijst op een parallelisme, dat er steeds moet zijn tusschen lichamelijke veranderingen, bijv. in het bloed en in het *ἐπιθυμητικόν* (**cap. 5**). Maar is dan de mensch zelf het subject, en het wezenlijke, of niet meer dan een bundel gevolgen van veranderingen, primair behoorende tot *ἐπιθυμητικόν*? Daar is tegen, dat sommige *ὀρέξεις* speciaal tot de ziel behooren, bijv. die naar het *ἀγαθόν* (**cap. 5**). Maar als de waarneming een beweging is, die, uitgaande van het *αἰσθητικόν*, in de ziel eindigt, hoe kunnen wij dan zeggen, dat niet die ziel het subject van het waarnemen is (**cap. 6**)? Hierop antwoordt Plotinus in **cap. 7**, dat het niet de ziel zelf is, die in het *συναμφότερον* aanwezig is en dat de spreekwijze: „wij nemen waar” slechts een gevolg is van het feit, dat wij ons nog niet van dat *ζῶον*, dat het *συναμφότερον* is, hebben kunnen vrijmaken (*ἀπαλλαγῆναι*). Trouwens, datgeen, wat de ziel eigenlijk gewaar wordt, zijn meer gevolgtrekkingen uit de indrukken, en behoort al meer tot de *νοητά*, als zijnde een *κρίνειν*. Wij zijn veeleer op het niveau van de *διάνοια*, *δόξα*, *καὶ νοήσεις*. Wij zijn het subject van al deze functies, doordat wij ons met de *ψυχὴ λογιστικὴ* vereenzelvigen: *σύνδρομος εἶναι*. De echte *νοῦς* staat dan boven ons (**cap. 8** — No. 49, V-3-4). Hieraan hebben wij „deel” op twee manieren: in de eerste plaats *κοινόν*, omdat die *νοῦς* één en ondeelbaar is; in de tweede plaats, *ἴδιον*, omdat wij ieder de *νοῦς* geheel in ons hebben, zooals Plotinus op andere plaats (No. 22, en 23, VI-4 en VI-5) heeft uiteengezet. Ook de *εἶδη* hebben wij op tweeërlei wijze: in de ziel uiteengeslagen (*ἀνελιγμένα*, No. 49, V-3-2/3), en in de *νοῦς* in een „schouw” bijeen. Ook aan de *θεός* — *ἔν(?)* hebben wij deel, zooals op grond van Plato, *Tim.* 35, a, gezegd wordt, doordat wij daarvandaan stammen. Zoo is ook de ziel, goed beschouwd, eigenlijk in het geheel niet in het lichaam aanwezig, maar wel een *εἶδωλον* ervan (zie No. 8, IV-9-3; No. 11, V-2-1; No. 15, III-4-1) in de gedaante van *αἴσθησις* als „deel” van de ziel. Maar wij zijn toch onderhevig aan dwaling (**cap. 9**) en dit komt, doordat wij ons van het *κοινόν*, waarin het *εἶδωλον* zit en het lichaam, niet hebben kunnen vrijmaken in ons oordeel. Want wij kunnen steeds het *νοητόν* bereiken. Maar, zegt Plotinus in **cap. 10**, als wij dit steeds kunnen doen of wel nalaten, beteekent het dat de *ψυχὴ* het vermag, maar dan is ook de ziel weer het subject van al dat *πάσχειν* gebleken. Maar het woord „wij” moeten we, in twee beteekenissen gebruikt, wel onderscheiden. Men rekent soms het lichaam (*τὸ θῆριον*) mee, maar dat is juist waarvan de mensch zich moet afscheiden. Als wij nog jong zijn, dan is dat *κοινόν* van de grootste invloed (**cap. 11**); het *ἄνω* heeft dan nog weinig invloed. Dit komt op middelbare leeftijd meer tot uitdrukking in den mensch; het bestond voor dien wel, maar het ware „ik” ontging toen nog aan onze *ἀντίληψις* (vgl. No. 10, V-1-1; No. 38, VI-7-6; No. 48, III-3-4; No. 49,

V-3-3; No. 50, III-5-1). Hoe kan men nu echter nog van straffen spreken van de ziel, van een afdaling tot in het lichaam? Het laatste bestaat daarin, dat de ziel zich met het bovengenoemde εἶδωλον vereenzelvigt (**cap. 12**), en zoo de wereld van de dagedingen voor de werkelijkheid aanziet. Aan het einde van het stuk, in **cap. 13** vraagt Plotinus zich nog af, wie eigenlijk dit onderzoek heeft ingesteld, *wij*, of de ψυχή? Antwoord: wij, doordat de ziel νοερός is, en *wij* dit vermogen om te redeneeren gebruiken.

Als laatste stuk van Plotinus hebben wij nog **No. 54, I-7**. Hierin hebben wij nog eens weer de al vroeger opgemerkte gedachte, dat het ἀγαθόν het ware „zelf” is, omdat naar het ἀγαθόν alles streeft, en dit volmaakt is in en door zichzelf.

Zoo nemen wij op het einde van Plotinus' leven de neiging waar, steeds meer al het aardsche leven, en ook het verblijf van de ziel daar, als een onwerkelijkheid te beschouwen, een „fout” van de ziel, die zich vereenzelvigd met één van haar schepselen, een drogbeeld, vergeleken bij zichzelf. Het ware zelf van den mensch, zijn bewustzijn, zijn aandacht, wordt niet meer gescheiden van het lichaam, en de mensch behoeft ook niet meer daartoe aangespoord te worden, zooals in de verhandelingen van de eerste periode. De toestand is zoo, dat de scheiding voor Plotinus, als een ware μελέτη τοῦ θανάτου, al zoo werkelijk is dat de vereeniging van de ziel met het θήριον (zie boven), als onwerkelijk wordt beschouwd.

Wat blijft er nu nog als werkelijke ψυχή over, na aftrek van het onwerkelijke, zooals dat in No. 2, IV-7-10 en 14, No. 23, VI-5-12 opgesomd wordt? Als wij alles abstraheeren, dan blijft er nog over de potentie van de geabstraheerde „deelen”, hun eigenlijke grond, die, zooals al het werkelijke in en uit de νοῦς is.

Dit is dan ook het geval met de λόγοι σπερματικοί. Hierover vergelijk men R. E. Witt, *The Plotinian Logos and its Stoic Basis*, Classical Quarterly, 1931, p. 103/111. Deze λόγοι hebben bij Plotinus steeds een tweevoudig aanzicht. Aan de eene kant zijn zij scheppend, scheppen zij het lichaam, of meer in het algemeen gezegd scheppen zij de stoffelijke hypostase. Maar aan de andere kant zijn zij ook δηλωτικός (No. 38, VI-7-4), en is hun werkwijze analoog aan het θεωρεῖν, dus noëtisch van aard (No. 43, VI-2-22 r. 31).

Als zelfs de laagste „deelen” van de ziel op de νοῦς teruggaan, dan is het geen wonder, dat de hoogere deelen dit ook doen. Zoo de αἴσθησις; ook deze gaat op een analoog vermogen in de κόσμος νοητός terug (No. 1, I-6-3; No. 38, VI-7-6/7; No. 43, VI-2-3).

Ook de deugden in de ψυχή gaan terug op de νοῦς, zooals in No. 34, VI-6-15 en No. 39, VI-8-5 wordt uiteengezet. Zoo lezen wij op eerstgenoemde plaats: ὡς δὲ ἐν νῶ, ὅσα νοῦ ἐνέργειαι, καὶ ὡς νοῦ διαίσιονη καὶ σωφροσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί. Op de tweede plaats wordt gelijkgesteld: ψυχῆ κατὰ νοῦν ἐνεργούση καὶ κατὰ ἀρετὴν πραττούση. Hieruit blijkt dui-

delijk, dat de deugden eigenlijk op de νοῦς teruggaan, en zoo het werkelijke van de ψυχή raken.

Deze eenheid is trouwens een zekere grondslag van ons bestaan; bijv. in No. 15, III-4-6: *χρὴ γὰρ οἶεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν.* Deze dubbele eenheid van de ψυχή wil dan zooveel zeggen, dat zij verticaal gezien in zichzelf steeds geworteld is in de hoogere hypostase, maar horizontaal bovendien steeds door haar gelijksoortigen aard verbonden is met de (redeloze) deelen van de al-ziel, dus bijv. het αὐξητικόν en πλαστικόν (No. 13, III-9-13).

HOOFDSTUK 7

DE MENSCH EN ZIJN OPVOEDING

Wanneer wij hier probeeren de anthropologie van Plotinus voor een deel te beschrijven, dan valt het in de eerste plaats op, dat er in het geheele werk van Plotinus niet een bepaalde verhandeling aan te wijzen is, die dit onderdeel behandelt, tenzij men No. 53, I-1 als zoodanig wil beschouwen. De reden hiervoor is natuurlijk, dat de anthropologie voor Plotinus geen probleem is, dat een speciale behandeling vraagt. In zoverre is hij nog geheel een griek en staat hij nog buiten de reeds opkomende strooming, zoowel in de meer orthodoxe als gnostieke theologie, die de redding van den mensch, de ziel, in het middelpunt van de belangstelling plaatst. Klaarblijkelijk pas op het eind van zijn leven, toen hij in de eenzaamheid en ziekte de balans van zijn leven en van de waarden van de wijsbegeerte opmaakte, heeft hij geprobeerd een systematische verhandeling op te stellen over dit onderwerp. Toch kunnen wij No. 53, I-1 niet een geslaagd geheel noemen. Immers alle onderzoekingen van Plotinus gaan steeds hierop terug: hoe past het speciale onderdeel in het groote geheel van de drie hypostasen? Het objectief eenmaal gegeven wereldbeeld, het „geloofsbeeld”, zoo men wil, is en blijft het primaire. En in dit beeld, dat wezenlijk het helleensche is, is voor de individu, het karakteristieke van de persoon, geen plaats. Dat wil zeggen, niet de hem toekomende plaats; Plotinus kan wel gaan beschrijven, hoe „wij” bestaan op achtereenvolgens alle hoogten in zijn hiërarchie, maar nergens zijn wij „thuis”, nergens is het individueele een specifieke eigenschap van een wezen op een bepaalde trap in de rij hypostasen. Wij zagen al eerder, hoe het begrip „ziel”, dat in de religieuze kringen zulk een belangrijke rol vervulde en ook na Plotinus nog zou vervullen, voor Plotinus niet als drager van het individueele gelden kon (p. 58). Wel hebben wij gezien, hoe de ziel in nauw verband stond met het individueele, maar er geenszins mee te vereenzelvigen is.

Plotinus komt over de individu alleen incidenteel te spreken en wel vaak, als hij over de bekende verdeling van de menschen in klassen gaat spreken.

Uit Plato was in de platonische school overgegaan de verdeling van de menschen naar de graden van schouw in de werelden van het Zijn, zooals die beschreven worden in de *Phaedrus*. Het is hier niet de plaats, om de verdere geschiedenis van deze typologie na te gaan; maar wij

moeten nog even wijzen op de ψυχικοί en de πνευματικοί van Paulus, Jacobus en Judas (1 Cor. 2 : 14, Gal. 6 : 1, Jac. 3 : 15, Jud. 19). Van een directe invloed van deze plaatsen op Plotinus mogen wij niet spreken, al kunnen wij wel een parallel waarnemen, die voortkomt uit de gedeeltelijke gelijkheid van geestelijke achtergrond. Plotinus zal met deze verschillen nog verbinden de graden van de ἐρωτικά uit het *Symposium*, zooals wij onmiddellijk in No. 1, I-6 al zien.

No. 1, I-6-5. Om Plotinus' waardeering van de ἔρως te begrijpen, moeten wij hem zien tegen de achtergrond van zijn tijd. Wij zijn aan de vooravond van de opkomst van de groote vloedgolf van ascetisme, die vanaf de regeering van Decius (249/251) het religieuze leven zulk een nieuw en ongewoon uiterlijk gaf; de duizenden monniken, die in eenzaamheid of in coenobia in het Oosten verschenen, gaven uitdrukking aan een reeds lang van te voren aanwezige drang naar ascetisme en afkeer van de lichamelijke wereld, die ook bij Plotinus zóó op de voorgrond trad, dat Porphyrius zijn levensbeschrijving begint met de woorden, dat Plotinus zich scheen te schamen in een lichaam te moeten wonen. Als dit zulk een sprekende karaktertrek van Plotinus is, dan behoeft het ons ook niet te verwonderen, dat hij het karakter van de ἔρως van Plato totaal verandert. De levensblijve bewondering voor de schoonheid, ook die van het lichaam, maakt bij Plotinus plaats voor een verstandelijke bewondering voor „het schoone”, een min of meer schoolmeesterachtig gepraat over de emotie van de schoonheidsbeleving, die onmiddellijk naar het domein van het ethische wordt overgebracht, en voornamelijk dient om de argumenten te leveren voor de verdere uiteenzetting van het stelsel en de verdere groei van de leerling naar Plotinus' ideaal. Niet dat men kan zeggen, dat Plotinus op dit punt kwezelachtigheid zou bezitten, integendeel. De belangstelling van Plotinus voor het type van de ἐρωτικός echter is zuiver paedagogisch. Daar zij nu eenmaal voorkomen (zoo redeneert Plotinus klaarblijkelijk), moeten wij zien, hoe ook zij op de voor hun karakter beste wijze opgeleid kunnen worden tot de „schouw”. En deze methode beschrijft hij in het kort steeds weer op dezelfde wijze; hier in **cap. 3**: men moet tot zichzelf inkeeren, de overtuiging dat de lichamelijke schoonheid slechts een „beeld” is (εἰκών) vast houden en zoo naar het „voorbeeld” hiervan gaan. Daar is ons vaderland, daarvandaan stammen wij. Dit land is niet ver, wij kunnen het voor onze oogen zien, als wij het daarvoor benodigde orgaan, dat wij allen hebben maar niet gebruiken, tot leven kunnen wekken.

Dit „vaderland” schijnt in tegenspraak met wat wij zoeven zeiden over het gebrek aan een waardeering van het individueele in het stelsel van Plotinus. Plotinus is hier nog geheel in de voor-porphyrische, religieuze tijd en besteedt niet zooveel aandacht aan de juiste terminologie. In dit geheele stuk, ook als in No. 19, V-1, wordt de mensch vereenzelvigd met de ziel; dit woord genomen in de religieuze beteekenis, zooals wij boven gezien hebben. In een latere periode zal Plotinus gaan

inzien, dat men niet de persoon, zooals hij in de wereld van de dagedingen is, met de ziel kan vereenzelvigen, en tegelijkertijd de onsterfelijkheid van de ziel, en de absolute onlichamelijkheid kan volhouden.

No. 2, IV-7-10. Van bovengenoemde methode wordt hier een trap beschreven: en wel de overtuiging, dat de ziel, die zich weet te scheiden van de uit het lichaam komende emoties, van de aard van de hoogere wereld is. Hier stuiten wij onmiddellijk al op een verschil in accent met de alleen maar religieuze beschouwing. In de vorige verhandeling viel er de nadruk op, dat „wij” die reis naar het eigenlijke vaderland moeten doen; hier daarentegen op het feit, dat wij *in* ons wel degelijk een scherpe scheiding moeten maken tusschen het werkelijke en het onwerkelijke in ons en ons geestelijk leven. Hier stuiten wij dan ook al op de woorden: σκοπεῖν δεῖ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, een plaats, waarop terecht door De Munter in *Stud. Cath.* 13, 1937, p. 16/27, de aandacht is gevestigd. Men moet alleen het woord ἡμέτερος hier niet te veel nadruk geven. In Plotinus' oogen gaat het hier niet om de specifiek menschenlijke ziel, om het wezenlijke van het individu, maar meer om het algemeen menschenlijke; de ziel in het menschenlijk stadium van afdaling in de hiërarchie van het Zijn.

No. 5, V-9-1: hier treden de drie klassen van menschen op:

a. αἰσθήσει χρῆσάμενοι.

b. zij, die zich weten te verheffen op τὸ τῆς ψυχῆς κρείττον.

c. zij die het ἐκεί, ons ware πατρίς εὐνομος bereiken.

De eerste klasse komt in de beschouwing van Plotinus verder niet voor: hij heeft alleen paedagogische belangstelling, niet in de anthropologie in het algemeen. De tweede klasse wordt vereenzelvigd met de ἐρωτικοί, en voor hen ontwerpt Plotinus aan de hand van Diotima uit Plato's *Symposium* een paedagogiek, een handleiding ter opvoeding. In de eerste plaats moeten de ἐρωτικοί de overtuiging verwerven, dat de schoonheid van de lichamen daaraan niet eigen is, maar van buiten er in komt. In de tweede plaats, dat de ziel vanzelf schoon is; en hier komt Plotinus zelf aan het woord: de gedachtengang van Plato, *Symp.* 210 ondergaat een verandering. Bij Plato gaat de weg naar de schouw van het schoone op zich zelf langs de weg van een uitbreiding van de waardeering van de schoonheid, tezamen met een meer onpersoonlijk worden; de ervaring wordt minder betrokken op de persoon zelf. Bij Plotinus gaat de weg over de stadia van zelfinkeer, van zelf-beschouwing: de volgende stadia zijn namelijk: de schoonheid van de ziel komt door de φρόνησις en dus is de νοῦς à fortiori van zich zelf schoon. Maar ook deze hypostase (of anders gezegd dit deel van ons zelf) is nog slechts de deurwachter tot de groote realiteit van het schoone zelf — het ἔν. Zoo zien wij, dat ook hier weer blijkt, hoe de hoogere hypostase het „zelf” is van de lagere, en hoe in het algemeen door een proces van zelf-inkeer, dat zijn bekroning vindt in een mystieke schouw, de realiteit van de hypostasen in en door de mensch zelf gezien kan worden.

No. 6, IV-8-1. Dit geeft een voorbeeld te meer van het bovengenoemde. Er wordt in beschreven een „afdaling” uit de ekstase; van de νοῦς tot de λογισμός. Van belang is voor ons, dat de verruiming van de gezichtseinder, waar wij zoeven over spraken, bij Plotinus weer ligt in de dimensie van het innerlijk, van de zelfinkeer, in tegenstelling met Plato in zijn boven aangehaalde plaats van het *Symposium*.

No. 9, VI-9. In deze verhandeling moeten wij de anthropologische trekken zoeken te midden van de details van een meditatie over de aard van en de weg tot het εἶ.

c. 2: onmiddellijk stuiten wij weer op dezelfde gedachte, dat dat εἶ tegelijkertijd immanent en transcendent is ten opzichte van de νοῦς, een paradox, die ten opzichte van ons onderwerp dus wil zeggen: het ware Zelf van den mensch ligt ook buiten het gebied van ons dagelijksch bewustzijn, het is ons tegelijkertijd vreemd en toch ook weer onszelf.

c. 3: het „ik” is als het ware een slinger tusschen twee uitersten; aan de eene kant zijn wij zelf toch de bepaalde persoon met zijn karakter, maar aan de andere kant kan dat „ik”, dat is dus kunnen *wij* de νοῦς „worden”. Dit proces kan ook door den μουσικός en den ἐρωτικός doorgemaakt worden en bestaat uit de aard der zaak uit een scheiding van dat „ik” van het lichaam en de daaraan gebonden psychische kwaliteiten en functies. Toch is de methode weer een zelf-inkeer (**cap. 7**) tot de ἀρχαία φύσις van de ψυχή, een φυγή μόνου πρὸς μόνον (**cap. 9**). De bezinning op de waarde en de grootheid van dat meer werkelijke „ik” wijst ons de weg, zooals Plotinus in de volgende verhandeling:

No. 10, V-1: ons uitlegt en wil laten beleven, **cap. 2**; men moet een „meditatie” over de grootheid en de waarde van de ψυχή houden, en zoo tot een voorstelling komen van de al-ziel. Daarna moet men (**cap. 4**) vanuit het „hoogste” deel van de ziel opstijgen tot de νοῦς. Ook hier blijkt weer, dat de „zelfinkeer” in zekere zin juist is het te boven gaan van ons gewone zelf, van den mensch in de wereld der dagedingen, een on-persoonlijk worden, dat met het woord van „zelfinkeer” en zelfonderzoek in de zin van de christelijke leer weinig meer dan de klank gemeen heeft. Voor Plotinus valt er in de christelijke zin niets te onderzoeken; het doel staat vast en de weg ligt uitgestippeld de leerling voor oogen, er is geen strijd te voeren; de toestand van Paulus: „het goede, dat ik wil, doe ik niet, maar het slechte, dat ik niet wil, dat doe ik” is in het geestelijk leven van Plotinus en zijn leerlingen een vreemd element. Bij hem is er geen sprake van een innerlijke strijd; zijn innerlijk leven is zonder „ik”, om het paradoxaal te zeggen. Tot het al of niet slagen van de pogingen van de leerling draagt het „ik” zeer weinig of niets bij, maar is er ook geen hinderpaal voor. De eigenlijke hinderpaal is een νεῦσις van de ziel naar de lagere wereld, zooals wij (p. 57) gezien hebben. Deze drang wordt echter weinig in verband met het „ik” gebracht, maar schijnt in tegendeel al een feit in de wereld van de νοῦς,

waar hij als ἑτερότης verschijnt, één van de 5 „kategorieën” van Plotinus (**cap. 1**); cf. No. 12, II-4-5; hier wordt de ἑτερότης beschreven als oorzaak van de ὕλη, niet van het „ik”. Nu is de stof voor Plotinus weer de „oorzaak” van de val (πτῶμα) van de ziel (I-8-14), en tegelijk onwerkelijk en kan dus pas met een oneigenlijke redeneering begrepen worden, II-4-10. Zoo ook vinden wij hier weer, dat de cyclus van het individueele bestaan correlaat is met de minder werkelijke wereld. Wij moeten ons deze cyclus met zijn grondparadox als volgt voorstellen: de eerste stoot tot zelfstandig bestaan is een τόλμα; deze brengt ons tot de γένεσις, een ἑτερότης beheerscht ons — wij willen o n s z e l f zijn: αὐτεξούσιον. Al dit berust op een verkeerd oordeel: wij zien het onwerkelijke voor het werkelijke aan, want wij vinden ons ware „zelf” pas, als wij ons leven gaan inrichten naar de wetten van de νοῦς en het ἔν. Dit gaat via het deugdzame leven, de verschillende ἀρεταί moet men verwerven, waarna de juiste „meditatie” (de θεωρία) moet beoefend worden, en dan vindt men het ἔν daar, waar men het in den beginne het minst zou verwachten (No. 32, V-5-11). Deze geheele valperiode lijdt aan het vitium originis: wij wandelen voortdurend in onwetendheid rond; juist de παθήματα, die ons het meest „binden”, blijven ons onbewust (No. 28, IV-4-4). Bij deze „val” is dus van een schuld, een bewust overtreden van wetten geen sprake; de ἑτερότης is en blijft een „natuurlijk” feit, en lijdt geen τραγωδία in, zooals bij Plotinus’ gnostieke tijdgenooten en voorgangers (No. 33, II-9-13, cf. H. Puech, *Mélanges Bidez*, II, 1934, p. 765/6). Het „ik” bestond dan in zekere zin in de hogere wereld al voor de „val” van de ziel; zij kon immers al de bovengenoemde τόλμα gevoelen. Dezelfde gedachte wordt met zooveel woorden geformuleerd in No. 27, IV-3-5: μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν εἶναι (sc. in de κόσμος νοητός). Bij al de „meditaties” van Plotinus, die wij nog nader zullen beschouwen, gaat het steeds om het vervagen van de p e r s o n l i j k h e i d uit de wereld van den leerling, om z i j n bewustzijn te kunnen openen voor de meer werkelijke inhouden, die de νοῦς en het ἔν eraan kunnen geven.

No. 19, I-2-1 geeft een nadere uitleg van dat stadium van de bovengenoemde φυγή, waarop men met de ἀρεταί bezig is. In de eerste plaats valt ons op, dat de deugden gezocht worden niet zoozeer om hunzelfs wille, maar omdat hun bezit den mensch maakt tot een θεός, die vrijelijk, om in het beeld van Plato’s *Phaedrus* te blijven, bij de opgang τὸ πρῶτον kan volgen (**cap. 8**). Wij hebben boven (p. 68) al gezien, hoe weinig positieve waarde Plotinus aan de deugden toekent. Niet dat hij, al was het maar in theorie, a-moreel zou zijn, zooals verschillende van de gnostieken, maar hij richt zich in zijn geschriften tot die leerlingen, die zich de leer en de practijk van een deugdzaam en zelfs van een ascetisch leven al eigen gemaakt hebben. (Vgl. Porph. *Vita* 7). Pas dezulken kunnen het onderricht met vrucht volgen, zooals uit de volgende verhandeling blijkt.

No. 20, I-3: het onderricht omvat 3 stadia, waarvan er 2 nader besproken worden.

c. 1: a: zij, die nog tot de νοητὰ ἀναβαίνειν.

b. οἱ ἐν τῷ νοητῷ γενόμενοι.

c. γίγνεσθαι ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ. Deze laatste categorie, in No. 9, VI-9 al beschreven, blijft hier verder buiten beschouwing.

Hoe staat deze verdeling in verband met die van No. 5, V-9? Het komt mij voor, dat de hier sub a. genoemde dezelfde zijn als sub b. van No. 5 (p. 77), en dat de categorie c van No. 5 in No. 20 nader wordt verdeeld in tweeën. Het ἀναβαίνειν gaat volgens een redeneering analoog aan die van V-9-1. Plotinus beschrijft den μουσικός en den ἐρωτικός (cap. 2), om al spoedig op den φιλόσοφος te komen. Voor hem is de dialektika het middel, om in de ἀληθείας πεδίῳ te kunnen leven. Maar het is een eigenaardig soort dialektika, die Plotinus aanwendt. De eenige dialektika, die wij in Plotinus' werken kunnen vinden is de „intuïtieve”, verstandelijk-mystieke redeneerwijze, zooals wij die uit de werken van de periode van samenwerking met Porphyrius kennen, bijv. in No. 43, VI-2¹). In hoeverre kunnen wij echter zeggen, dat de wijsgeer in die bovengenoemde vlakke der waarheid verblijft, in hoeverre verblijft hij er nog? Wij moeten die πέδιον gelijkstellen met de κόσμος νοητός, en het woord een dichterlijke, platonische reminiscentie noemen. Nu is het voor Plotinus een vaststaand feit, dat alleen de νοῦς in die wereld kan bestaan; wil de wijze dus daar vertoeven, dan moet hij geheel νοῦς worden (No. 9, VI-9-3), of weer πᾶς worden, wat hij al voor zijn incarnatie was, zooals ons in No. 23, VI-5-12 gezegd wordt. De gedachte vindt een parallel in de volgende woorden van Krishnamurti — die wij er zeker niet van kunnen verdenken een crypto-plotinist te zijn: „The fulfilment of man's destiny is to be the totality. It is not a question of losing yourself in the Absolute, but that you, by growth, by continual conflict, by adjustment, shall become the whole. Individuality is merely a segment of the totality, and it is because it feels itself to be only a part that it is all the time seeking to fulfil itself, to realise itself in the totality” (Krishnamurti, *Experience and Conduct*, 1930). Wij zagen al, dat er bij Plotinus geen plaats is voor die strijd en die verbetering, waarvan Krishnamurti spreekt, maar ondanks dat is de grondgedachte toch wel dezelfde: het „ik”, dat pas zijn werkelijke bestemming vindt in de totaliteit, de νοῦς van Plotinus. Maar dat „ik” moet dan juist van al datgene ontdaan worden, wat wij gewoonlijk onder „ons-zelf” verstaan. Dit „lagere zelf” is een element, dat van buiten aan de ziel groeit, een aanhangsel, dat χρόνῳ gegroeid is, dat dus o n s, en ons karakter vormt. (No. 22, VI-4-14 en 15). Het zou de moeite loonen, bij de verschillende schrijvers eens na te gaan, wat er alzoo onder die „aangegroeide ziel” verstaan wordt. Als wij bijv. de woorden

¹) Hier zou een „reconstruction de l'enseignement oral”, om met P. Henry te spreken, wel meer licht werpen.

van Isidorus ap. Clem. Alex. *Strom.* II, 20, 113: τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βία τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, aangehaald uit een werk over de προσφυής ψυχῇ, leggen naast Plotinus t.a.p., dan blijkt, dat er een groot verschil is: voor Plotinus is dat „aanhangsel” (No. 23, VI-5-12) minder werkelijk dan de ziel zelf; voor Isidorus is er een strijd mogelijk tusschen die twee elementen als tusschen gelijkwaardige. Plotinus wil hoogstens weten, dat er in ons, (waarbij dus het „ik” beschouwd wordt als een veld, waarop verschillende partijen hun invloed kunnen laten gelden, dus als iets negatiefs) als in een volksvergadering de lagere elementen de hogere en wijzere kunnen overstemmen. Maar dit is alleen dan juist, als het „ik” in de toestand van negatief-zijn blijft; als het door de wijsbegeerte tot zijn grondelementen (de νοῦς) herleid wordt, verdwijnen die lagere omdat zij niet daar, in de νοῦς, geworteld zijn en dus minder werkelijk zijn. Deze gedachte hebben wij ook al eerder (p. 73) aangetroffen en komt ook in cap. 16 van VI-4 weer ter sprake. Dat het „ik” in waarheid op de νοῦς teruggaat, wordt in No. 23, VI-5-7 met zooveel woorden gezegd: Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ δὴν (κόσμος νοητός). In cap. 9 komt weer een soort meditatie voor, die wij ook al eerder tegenkwamen. Het type ervan is steeds hetzelfde in beginsel: men vormt een voorstelling, hier van de elementen tot een ἐν σφαιρικόν, en dan krijgt men een beeld ervan, hoe alles is εἰς μίαν ζώην. Dit is klaarblijkelijk een gebruik van de praepositie εἰς, die overeenkomst vertoont met bijv. Rom. 11 : 36, ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, verg. ook Kol. 1 : 16, 1 Kor. 8 : 6. Het is, alsof het door de leerling gevisualiseerde beeld werkelijk voor hem moet worden, en daar de elementen van de visualisatie met de werkelijkheid, κόσμος νοητός, overeenkomen, is zij een weg tot die hogere wereld, minstens gelijkwaardig aan de meer wijsgeerige betoogen en sluitredenen. Zij wordt dan ook door Plotinus vaak daar toegepast, wanneer een betoog nader geadstrueerd dient te worden; wanneer het verstand de logische waarheid al wel ingezien heeft, maar de leerling zelf nog niet overtuigd is in zijn wezen. Zoo hier, waar de geheele verhandeling VI-5 in beslag wordt genomen door nadere argumenten, om de in de vorige verhandeling al „bewezen” stelling, „l’omniprésence de la réalité spirituelle”, zooals Bréhier het in zijn *Notice*, p. 163, tom. VI, 1, uitdrukt, nog meer waar te maken. Hetzelfde gebruik van deze methode in zijn onderricht kunnen wij waarnemen in No. 2, IV-7-10, waar ook na een schoolsche verhandeling vol van argumentatie aan het slot een meditatie en contemplatie volgt over de aard van de ψυχῇ, waarover in de vorige capita druk geargumenteed werd. Zeer duidelijk blijkt de waarde, die Plotinus aan dat proces toekende, uit de door Porphyrius verdeelde verhandeling No. 30 tot en met 33, te weten II-8; V-8; V-5 en II-9. Al eerder hebben wij gewezen op de centrale plaats, die deze verhandeling in het schoolleven, in de verhouding tot de „gnostieke” leerlingen van Plotinus inneemt. No. 31, V-8 geeft nu dergelijke meditaties in cap. 2, 4, 9, 10, 11 en 12.

Plotinus wil zijn leerlingen via deze meditatie en contemplatie voeren tot het ontologische (kosmische, zoo men wil) θεωρεῖν, dat juist de grondslag is van de ψυχή en de νοῦς, en zoo van de realiteit. Ook aan het eind van het geheel, II-9-17 keert weer de „meditatie” terug als een afsluiting van een discussie. Eveneens aan het eind van de lange verhandeling No. 38, VI-7, in cap. 36 worden wij weer uitgenoodigd om tot een meditatie over te gaan, evenals aan het einde van No. 39, VI-9, cap. 19. De lange verhandeling over de categorieën bespreken wij reeds (No. 42/44, VI-1-2 en 3), VI-2 is een voortdurende visualiseering van het ware ὄν en zijn categorieën, bijv. cap. 8: “Ἴδε δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ βλέψον εἰς αὐτὸν ἀτενίσας, μὴ ὄμμασι τούτοις δεδορκώς. Ὁρᾷς δὴ οὐσίας ἐστίας, καὶ φῶς κ.τ.λ. Dit geheele stuk is een poging van Plotinus, om in plaats van de aristotelische en stoïsche categorieën een vijftal andere te stellen, die volgens de bovengenoemde „visualiseerende” methode meer „geschouwd” dan afgeleid worden. Verder valt ons op, dat in de laatste periode, in de werken vanaf No. 46, I-4, d.w.z. dus in de twee laatste levensjaren (Porph. *Vita*, 6), toen Plotinus ziek was, (*Vita*, cap. 1), de rustige „schouw” plaats maakt voor wat Bréhier al karakteriseerde als: een voorliefde voor „le stoïcisme de diatribe”, (Tom. 1, p. 67, note). In de eenzaamheid, waarin Plotinus zich terugtrok (*Vita*, cap. 1) en in ziekte vond Plotinus in de manlijkheid van de Stoa (Seneca, *De Const. Sapientis*, cap. 1 karakteriseert zijn leer als een „via virilis”) de steun, die hem in staat stelde onder de meest ongunstige omstandigheden: de dood van zijn beschermer Gallienus, het vertrek van Porphyrius en zijn andere leerlingen, een ondragelijke ziekte, die hem ieder contact met de buitenwereld deed mijden, zijn levensbeschouwing wel is waar niet belangrijk te verdiepen, maar vast te houden. Al hebben wij boven gezien (p. 78), dat in de beschouwing van Plotinus voor het lijden en de innerlijke strijd geen plaats is, wij moeten dan toch met te meer bewondering vast stellen, dat in die omstandigheden, toen er alle aanleiding tot vertwijfeling was, hij is blijven vast houden aan zijn levensleer, ons daarmee toonende, hoe zeer zijn wijsbegeerte een vast in zijn leven verankerde religie was. In dit opzicht kunnen wij ook weer op een overeenkomst met Origenes wijzen. Origenes heeft steeds de marteldood als iets schoons gezien en heeft in de kerker in de laatste jaren van zijn leven voor zijn geloof moeten lijden. Plotinus heeft wel is waar niet geleden terwille van zijn geloof en zijn wijsbegeerte, maar toch moeten wij bedenken, dat Plotinus de laatste maanden van zijn leven door de meest heftige fysieke en psychische smarten is geteisterd, en dat Plotinus uit zijn „antieke” wereldbeschouwing de moed heeft geput tot een even groot heroïsme, als Origenes uit zijn christelijke.

Wij zagen dus, dat het proces van „visualisatie en meditatie” in het onderricht van Plotinus een zeer belangrijke plaats inneemt; het is voor den mensch de toestand, die de werkelijke „ekstase” het meest nabijkomt, en daarvan een zekere afschaduwing is, omdat zij beide een soort

θεωρεῖν zijn. Als wij terugkeeren tot de chronologische volgorde, tot het punt, waar wij die verlieten, dan zien wij in **No. 24, V-6-1** aan het begin van een verhandeling een meditatie als grondslag optreden. Ditzelfde hebben wij in No. 10, V-1-1, waar ook begonnen wordt met een meditatie over de grootheid van de ψυχή. Eveneens de al boven besproken verhandeling No. 30/33 begint met een soort meditatie (III-3-4). Hier wordt de ψυχή sprekend ingevoerd en krijgt de leerling te hooren, dat hij niet moet v r a g e n, maar zwijsend begrijpen. Hetzelfde procedé in No. 47, III-2-3, waar de kosmos sprekend wordt ingevoerd, waarnaar men luisteren moet. Terecht wijst Bréhier (Tom. 1, p. XXXV) op de litteraire voorgangers van Plotinus; maar men moet aan de andere kant toch ook niet vergeten dat hier litterair procedé en methodische noodzakelijkheid nauw samengaan. Bij Lucretius III, 932 en volgende, die Bréhier aanhaalt t.a.p., hebben wij zuiver een procedé van afwisseling en climax in de argumenten; maar bij Plotinus heeft de meditatie zooveel trekken gemeen met de houding, die van de leerling tijdens zulk een prosopopee verwacht wordt (III-8-6), dat men moet zeggen, dat Plotinus een zeer gelukkig gebruik gemaakt heeft van een bekend procedé dat hij een nieuwe inhoud gegeven heeft aan iets; dat bij anderen slechts een litteraire of rhetorische handigheid was.

In **No. 26, III-6** komt Plotinus nader te spreken over de ἀπάθεια van de ziel en moet dus ook gaan bewijzen, dat het meermalen genoemde „aanhangsel” van de ziel onwerkelijk is, wil men in ernst kunnen volhouden dat de ziel onaangedaan blijft. Dit aanhangsel is niet i e t s, maar meer een g e b r e k, nl. een gebrek aan νοῦς ἐν ὄρθῳ λόγος; het vertoont een zekere parallel met de in No. 51, I-8 besproken onwerkelijkheid van de materie als een στέρησις van het goede — de grond van alle werkelijkheid. Als dit zoo is, dan zal Plotinus met recht zijn ideaal als een ἐγρήγορις ἐκ σώματος kunnen beschrijven, een term die doet denken aan No. 6, IV-8-1: ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτόν. Hier blijkt weer eens, hoever Plotinus afstaat van de gangbare opvatting van zijn tijd, en niet het minst van de „gnostiek”, met welke hem H. Jonas, *Gnosticismus und antiker Geist*, in zoo nauw contact wil brengen. Tegen de gangbare opvattingen in, die zeiden dat het kwaad, het fatum de heerschende macht in de wereld was waaruit een totale vlucht het eenige is, durft Plotinus te stellen, dat het kwade verre van een groote macht te zijn, integendeel een onwerkelijkheid is, die men niet met strijd te boven behoeft te komen, maar waaruit men „ontwaakt”, om zichzelf terug te vinden in een gebied, waar die onwerkelijkheid qualitate qua niet meer kan zijn.

De volgende verhandeling is weer door Porphyrius verdeeld, zij het dan ook achter elkaar uitgegeven (No. 27, 28 en 29, IV-3, -4 en -5). In **No. 27, IV-3-6/8** komt Plotinus weer te spreken over de verschillende „hoogten” waarop de zielen kunnen staan. Deze worden hier afhankelijk gemaakt van hun eenheid met de νοῦς.

De ware wijze kent: ἐνοῦσθαι ἐνεργείᾳ (verg. p. 28).

Het begin van deze wijsheid is: ἐνοῦσθαι ἐν γνώσει;

daaraan gaat vooraf het stadium: ἐνοῦσθαι ἐν ὀρέξει, de ἐρωτικός van No. 20, I-3-2 (zie p. 76).

Wij zouden dit de theoretische grondslag van de in de eerste werken genoemde verschillen kunnen noemen; daar werden zij onder de gezichts-hoek van de „paedagogie” beschouwd.

Over de eigenaardige en paradoxale toestand van de ziel tegenover dat „aanhangel” en het daarmee verbonden lichaam komt Plotinus te spreken in **cap. 12**, waar, zooals in No. 47, III-2-11, er op wordt gewezen, dat de „afdaling” van de ziel noch vrijwillig is, noch onvrijwillig, maar het gevolg van een λόγος, die alles regelt naar de ingeschapen aard van de ziel. De persoon, die door deze „afdaling” tot stand komt, wordt vergeleken met het εἶδωλον van Herakles uit Hom. *Odyssee*, λ 601, zooals ook in No. 53, I-1-12. Maar in dien onwerklijken mensch zit het vermogen om de wereld ἐκεῖ te schouwen, en dat vermogen moet gewekt worden (No. 28, IV-4-5; No. 1, I-6-8). Deze wereld is ons niet bekend, omdat wij er te weinig aandacht aan besteden, wijl onze νεύσις er niet naar uitgaat (**cap. 17**), maar wel naar dat ἔνδαλμα van de ziel, dat ook weer correspondeert met het ἔνδαλμα van de werkelijkheid, die de natuur is (**cap. 13**). Dit ἔνδαλμα zijn wij in zeker opzicht wel, maar in ander niet (**cap. 18**). Zoo zijn bijv. genot en smart, resp. de harmonie tusschen dat ἔνδαλμα en het lichaam, en disharmonie tusschen deze elementen. De ziel zelf, — wij z e l f hebben daaraan geen deel, tenzij door het oordeel, κρίσις dat wij erover hebben (**cap. 19**). Toch kan men aan de andere kant ook zeggen, dat wij een „deel” van onszelf aan het lichaam uitgeleverd hebben en dat wij zoo in het lijden gekomen zijn (**cap. 34**). Eigenlijk is iedere daad een betoovering, want zoodra wij in de wereld handelend optreden, zijn wij afgedaald van de werkelijkheid van de νοῦς tot de onwerkelijkheid van het ἔνδαλμα (**cap. 43**). Dit breidt Plotinus in **cap. 44** nog weer verder uit om tot de gevolgtrekking te komen, dat zelfs een goede daad, als wij die doen met het bewustzijn dat die goed te noemen is, een verkeerde wordt; een daad is voor o n s nooit of te nimmer een ἀγαθόν; maar wel kan men zeggen, dat die daad voor het in stand houden van het leven van anderen noodzakelijk is en daarom door den wijze gedaan moet worden. Deze leer van de ἀναγκαῖαι πράξεις is zonder twijfel een soort transcriptie van Plato *Politi.*, 540, B: de wijzen moeten bij toerbeurt de leiding in de staat op zich nemen, niet uit eerezucht, maar omdat het nu eenmaal een noodzaak voor hen is, als zij tenminste niet de minder bekwamen aan het roer willen laten. Plotinus breidt die gedachte nog uit, en schijnt in nauwe overeenstemming met het hindoesche Bhagavad-Gītā III, 16/19 te willen zeggen, dat de wijze iedere daad zonder persoonlijke motieven zal doen, omdat hij bij geen enkele daad persoonlijk geïnteresseerd is. Het is alsof de woorden van het hindoesche geschrift „zonder interesse handelend

bereikt de mensch het hoogste" (vers 19) een illustratie is van de woorden van Plotinus en zijn leven, zooals dat wordt beschreven in *Vita*, cap. 9. Zelfs de gedachte aan de wisselwerking van de menschen onderling van **cap. 45** vindt een parallel in vers 16 gezang III van het Bhag.-Gītā, waar gesproken wordt over een voortwentelend wiel, dat men in gang moet houden.

Na deze lange verhandeling over de ziel komt de lange verhandeling 30/33, waarover wij al eerder spraken. Het begin is een „meditatie" waarin de ziel sprekend wordt ingevoerd (**III-8-4**); zij probeert de aard van haar „scheppen", dat veeleer een „schouwen" is, duidelijk te maken. Men moet haar in stilzwijgen aanhooren, hoe zij zonder woord en zonder λογισμός scheidt. In **cap. 6** wordt de σπουδαῖος omschreven; er zijn twee karakteristika, die ons hier aangaan; hij heeft met het λογίζεσθαι afgedaan, hij is geheel gekeerd naar het ἔν, dat is εἶσω. In **cap. 11** wordt de leerling gewezen, hoe hij zich een voorstelling van het ἔν moet vormen.

Het volgende deel van de verhandeling (**No. 31, V-8**) hebben wij voor een deel al besproken; wij moeten nog even de aandacht vestigen op **cap. 4**, waar een toestand van „ekstase" wordt beschreven, een gebied, waar ieder thuis is (βέβηκε δὲ ἕκαστος οὐκ ἐπ' ἄλλοτριὰς οἶον γῆς κ.τ.λ.), maar waar toch al het „persoonlijke" niet meer thuis hoort. Daar is men in de boven beschreven toestand van geheel-zijn (p. 80). De capita 9, 10, 11, en het begin van 12 geven een goed beeld van de overgang tusschen datgene, wat wij „meditatie" noemen, en de directe „schouw". Het begint in **cap. 9**: Plotinus wil ons een beeld van de hoogere wereld doen vormen, dat Bréhier (Tom. V, p. 146 traduction, note 1) zeer juist beschrijft als: „le monde sensible, privé des conditions qui en font un monde matériel, c'est-à-dire non seulement de la localisation des parties dans l'espace, mais aussi de la génération et de la corruption." Doch dan vindt er een „magische" aanroep plaats, die de overgang van voorstelling tot contemplatie van de werkelijkheid bewerkstelligt: θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὖξαι ἐλθεῖν. Deze zal het beeld levend maken en met de (νοητικός) werkelijkheid doen samenvallen. En wat nog wonderbaarlijker is (**cap. 10**), het blijkt, dat het schouwende subject niet verscheiden is van het object van zijn „schouw", als hij dit beeld laat varen (**cap. 11**). In dit proces zijn twee stadia, die men wel moet onderscheiden; het eerste is dat men wel al καταληφθεὶς ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ (sc. de in cap. 9 genoemde en hier boven aangehaalde) is en niet zichzelf kan schouwen; men komt dan tot een προφέρειν ἑαυτὸν en ziet van zichzelf slechts een, zij het schoon, beeld. Het tweede stadium is, als men niets meer σχίζει, als men is μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ. Als wij dit in het oog houden, dan zien wij, dat de text, zooals Bréhier die geeft, scherper geïnterpuncteerd en vertaald moet worden. Εἰ δέ τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὄρᾶν, ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπὶ καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρει τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει, [καὶ] εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν

βλέπει. Als iemand van ons, nog niet in staat zichzelf te schouwen, zichzelf visualiseert (προφέρειν), wanneer hij, door dien god gegrepen, een object voor zijn schouw wil visualiseeren, dan ziet hij een, zij het schoon, bereid beeld van zichzelf. 'Αφείς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἓν αὐτῷ ἔλθων καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα, ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει. Maar als hij dat beeld verlaat, hoe schoon het ook is, en tot zich zelf komt, zonder te verdeelen, wat een organisch geheel is, dan verkeert hij met dien god, die hem in stilte nabij is, en hij blijft met hem zoover hij kan en wil. Εἰ δὲ ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μὲν ὧν ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν. Doch als hij zich weer tot het niveau van tweeheid wendt dan is hij hoe rein hij ook is, toch onder dien god die hem dan slechts op die Hem eigen wijze nabij is. ¹⁾ Εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι, ἓν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἑτερός ἐστι, κ.τ.λ. Wendt hij zich weer tot dien god, dan heeft hij bij die wending deze winst: hij neemt aanvankelijk zich zelf waar, zoolang hij nog verscheiden is. Men moet dus het verschil tusschen προφέρειν en ἐπιστρέφειν duidelijk in het oog houden, meer dan Bréhier in zijn vertaling doet, dan wordt ook het begin van **cap. 12** duidelijk: het subject van het werkwoord δύναται is niet de god, maar de tot schouw gekomen leerling: 'Ἄλλὰ εἴρηται, πῶς ὡς ἕτερος δύναται τοῦτο ποιεῖν, καὶ πῶς ὡς αὐτός. Ik heb gezegd, hoe de leerling dit (de „schouw”) kan verrichten in het stadium van twee-zijn (het προφέρειν van zoo juist) en in het stadium van vereenzelviging.

Onmiddellijk hieraan sluit **No. 32, V-5**. In caput 7 einde en 8 begin stelt Plotinus de zaak weer even anders: ook de νοῦς moet geheel tot zichzelf inkeeren, om dan de „plotselinge” ervaring te hebben, dat de godheid al aanwezig is. In **cap. 10** weer de waarschuwing, toch niet tot het bovengenoemde stadium van tweeheid te vervallen (μὴ μοι δι' ἑτέρων ὄρα); in **cap. 12** weer de gedachte, dat men een orgaan moet wekken om dit alles te kunnen zien.

Het laatste stuk van de verhandeling, **No. 33, II-9**, geeft in de capita 7 en 9 nog de volgende aanwijzingen voor de leerling: hij moet met eerbied de oudere en wijzere menschen aanhooren en niet zoo wild-revolutionnair als de „gnostici” al het oude overboord gooien en wel speciaal niet de voorschriften van moraal (**cap. 9**). Aan het einde van het geheel beproeft Plotinus nog eens om ons, via een visualisatie, een intuïtie te geven van de hoogere wereld.

In de verhandeling **No. 34, VI-6**, over de getallen komt uit de aard der zaak ook de eenheid, dus het ἓν-zijn van de persoon ter sprake. Zoo lezen wij in **cap. 1**: ἡμεῖς κακοὶ ὅταν πλῆθος; een gedachte, die wij in verband moeten brengen met de boven (p. 80) aangehaalde plaats over

¹⁾ Voor de vertaling van het woord ἐκείνως vergelijkte men No. 11, V-2-1, waar men het woord ook in de meeste handschriften leest, en waar het ook door Marius Victorinus, *Adv. Arium*, IV-22 vertaald wordt met „illo modo”.

het πᾶς-zijn van den mensch; immers juist in d i t πᾶς-zijn ligt de groo-tere een-heid van de νοῦς, dus de onmiddellijke nabijheid met het ἓν.

De paradoxale aard van het „denken”, van de meditatie, die het ἓν probeert te naderen, wordt in **cap. 3 r. 35** besproken. Als in No. 32, V-5-10, drukt Plotinus zijn leerling op het hart, niet in de twee-heid te vervallen: εἴ τῳ προσέλθοις ὡς ἐνι, πόλλα φανεῖται. Bij de vertaling van deze woorden valt de nadruk op het werkwoord προσελθεῖν; zoolang er van een zoodanige beweging sprake is, is er van twee-heid sprake en vindt men het ἓν niet. De raad in **cap. 8** gegeven (reg. 8 en volg.) is niet van meditatieve aard, maar zuiver een o p v a t t i n g, die de leerling moet hebben. In cap. 18 lezen wij van de ψυχᾶι, die in de wereld ἐκεῖ leven, hoe zij weten: ἔτου χάριμ ζῆ καὶ πρὸς δ ζῆ, ἀφ’ οὗ ζῆ·ἐξ οὗ γὰρ καὶ εἰς δ ζῆ. Deze woorden doen denken aan Handelingen 17 : 24, vgl. ook boven p. 81 ad No. 23, VI-5-7.

No. 38, VI-7 is van belang, omdat hierin een poging wordt gedaan, om duidelijk te maken, dat het ἓν niet een abstractie is, zooals men, gezien de afkomst, zou verwachten (zie R. Dodds, Classical Quarterly 1928, p. 129/42). Als wij de zeer verspreide aanwijzingen over de verhouding van den mensch tot het ἓν of ἀγαθόν samenvatten, komen wij tot de volgende conclusie. Men moet wel een onderscheid maken tusschen den mensch der dagedingen, die wij boven in nauw verband brachten met het ἕνδαμμα van de ziel, en den wijze, die een noöficatie heeft ondergaan, als men mij dit woord vergeeft (**cap. 27**). Verre van een doode abstractie te zijn, is het ἀγαθόν bekend aan ieder, die het onmiddellijk ervaren heeft; immers zoo moeten wij in **cap. 26** in het begin lezen: καὶ δὴ τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι παρ’ αὐτόν, εἰ ἔχει αὐτῷ, τὸ ἀγαθὸν γινώσκειν καὶ λέγειν ἔχει. Als (dat orgaan), dat in de nabijheid van het ἀγαθόν kan waarnemen, tot dat ἀγαθόν komt, dan kan het dat ἀγαθόν kennen en beduiden. Nu wij ἔχει lezen i.p.v. het ἔχειν der codices, hebben wij een parallel met No. 1, I-6-7, No. 9, VI-9-4 en No. 39, VI-8-9. Op de eerstgenoemde plaats lezen wij: εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτὸ (τὸ ἀγαθόν), οἶδεν δ λέγω. Op de tweede plaats lezen wij, dat de leerling, om tot een werkelijk waarnemen van het ἀγαθόν te komen, in een bepaalde toestand moet verkeeren, maar dan ook in staat is, om met kennis van zaken erover te spreken. In VI-8-9 lezen wij: ἀλλ’ ἔστι τῷ ἰδόντι οὐδὲ τὸ οὕτως εἰπεῖν δύνασθαι, οὐδ’ αὖ τὸ μὴ οὕτως. Al is de aard van de „kennis” ook paradoxaal, zij is toch bepaald en omgrensd. Op grond hiervan kan men zeggen, dat het ἓν, verre van een doode abstractie te zijn, het object is van een levendige ἔρωσις (**cap. 21**), en dat onze ziel een aantrekking door het ἓν ondergaat (**cap. 23**). Dit alles is directe, onbetwifelbare kennis (**cap. 29**), gepaard gaande met een specifieke gewaarwording van genot (**cap. 30**), die trouwens ook verder kenmerkend is voor datgene, wat de ziel van het ἀγαθόν ontvangt, en wat de grondslag van het geestelijk leven is (**cap. 31**). **Caput 36** geeft ons een duidelijk beeld van Plotinus’ onderricht. Hij zelf zegt hierover: διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαίρεσεις καὶ γνώσεις τῶν

ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις. Bréhier merkt daarbij in zijn vertaling in een noot op, dat dit de eerste omschrijving is van de wegen, die tot het ἓν voeren, en die later door den ps. Dionysius Areopagita en zijn navolgers zijn overgenomen en uitgewerkt. Er is toch een zeker verschil: er zijn bij Plotinus 4 momenten van het onderricht, van het μάθημα van Plato, *Pol.* 504, e, en niet 3, zooals later. Wij moeten verder op de juiste beteekenis van het woord ἀναλογία letten. Dit beteekent hier niet zoozeer „analogie”, als wel „juiste verhouding”, zooals bij Plato, *Tim.* 31, c. Het doelt dan ook meer op het inzicht in de juiste verhouding tusschen de 2 κόσμοι en de consequenties daarvan en correspondeert met het eerste lid der tweede reeks, de καθάρσεις, die ook in het innerlijk leven de juiste verhouding, de vrijheid van de ziel van haar ἑνδαλμα, bewerkstelligen. Zoo correspondeeren ook de tweede leden der beide reeksen, de ἀφαιρέσεις en de ἀρεταὶ met elkaar. De eerste reeks slaat op het inzicht, op het mentale beeld van de leerling, en de „negaties” zijn dus bijv. die redeneeringen, die zooals in No. 20, I-3-2 leiden tot een μονοῦν van de ziel, en de νοῦς. Ook de ἀρεταὶ leiden op hun manier daarheen, zooals blijkt uit No. 19, I-2-6: αὕτη δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῷ χεῖρονι συνοίκῳ; dus weer de bovengenoemde scheiding. De derde trap, de γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ vinden wij in No. 49, V-3-2 aangeduid met de woorden: ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων, sc. in de ziel, dus de kennis van datgene wat de ziel aan de hoogere hypostase verschuldigd is, waardoor die hoogere hypostase in de ziel vertegenwoordigd is. De daaraan beantwoordende trap van de κοσμήσεις zou ik willen zien in bijv. die innerlijke instelling van den leerling, die hem in staat stelt te „luisteren”, zooals in No. 30, III-8-4 en No. 47, III-2-3. In de vierde trap van de eerste reeks zou ik veeleer de redeneeringen naar analogie willen zoeken, als in het eerste lid, de ἀναλογίαι. In de geschriften kunnen wij deze vinden in No. 9, VI-9-6, waar naar analogie van de organische ἐένheid bijv. van een leger getracht wordt de leerling een begrip te geven van het eigenlijke ἓν. In de tweede, niet intellectueele, maar meer krachtdadige rij (πορεύουσι!), correspondeeren hiermee de overblijvende leden, te beginnen bij de ἐπιβάσεις. Dit laatstgenoemde slaat op het „opstijgen” uit de meermalen besproken „visualisatie” tot de contemplatie. De twee overige leden, de ware „fruitio dei” vallen niet meer onder het onderricht van Plotinus (No. 9, VI-9-4) en dus ook niet meer onder ons onderzoek.

Plotinus' onderricht bestaat dus uit twee deelen, aan de eene kant het διδάσκειν, het onderricht in de wijsbegeerte, het bijbrengen van inzicht en vertrouwen; dat is dus het spreken over en denken over de hoogste werkelijkheid; het object is de weg die begaan moet worden, niet het doel van de reis op die weg. Dan is er verder het versterken van die krachten in het leven van de leerling, die hem helpen die weg te gaan (πορεύειν). Dit valt buiten het domein van het tegenwoordige mid-

delbare of hooger onderwijs, maar was in Plotinus' school een zeer belangrijk „vak”. Wij constateerden hier de nauwe verbinding, die er tusschen het wijsgeerig begrip, en het geestelijke en religieuze leven van den leerling in Plotinus' methodiek bestond; en de stad, die hij heeft willen stichten (*Vita*, cap. 12) zal men zich wel in de eerste plaats als een centrum voor een zoodanig leven voor te stellen hebben.

In het volgende nummer, **No. 39, VI-8**, behandelt Plotinus in het eerste deel het begrip τὸ ἐφ' ἡμῶν. Het zal wel geen verwondering wekken, als hij deze vrijheid en zelfstandigheid voor de individu alleen kan vinden op die punten, waar men zich met de νοῦς vereenzelvigd heeft. Dan pas heeft men het volmaakte διακεῖσθαι volgens de ἀρεταί, zonder in de noodzaak te zijn er ook in de wereld van het ἔνδαλμα naar te handelen (**cap. 2, 3 en 5**; vgl. p. 63 ad No. 27, IV-3-12). In **cap. 11** worden wij er nog eens weer op gewezen, dat al het νοεῖν met betrekking tot het ἐν ἄτοπόν τι heeft, paradoxaal is. In **cap. 19** wordt de leerling weer verwezen naar die paradoxale ervaring van het ἀγαθόν, die toch zoo werkelijk is.

No. 41, IV-6-3 werkt nog eens op een andere manier uit, dat wij δυνάμει „alles” zijn in de ψυχή. Geen wonder, daar wij boven (p. 80 ad No. VI-5-12) zagen, dat wij als νοῦς πᾶς zijn.

In de volgende lange verhandeling over de categorieën (**No. 42/4, VI-1, -2 en -3**) is voor ons vooral van belang om de volgende reden. Plotinus doet een poging, in VI-2, om op de bovenbeschreven „visualiseerende” manier in de νοῦς de categorieën uit Plato, *Sophistes* 252, d, te „zien”. Wij moeten dit als het ware beschouwen als Plotinus' transpositie van Plato's idee van de ἀνάμνησις, daarbij tevens teruggrijpend op een woord uit de *Timaeus*, 39, e: νοῦς καθορᾷ ἐνούσας ἰδέας τῷ δ' ἔστιν ζῶον. Plotinus zegt dit (**cap. 8**): Ὁρᾷς δὴ οὐσίας ἐστῖαν, καὶ φῶς ἐν αὐτῷ ἄσπρον, καὶ ὡς ἔστηκεν ὁμοῦ ὄντα, en leidt hier uit verder de οὐσία af. In het begin van **cap. 9** constateert Plotinus, dat het voorafgaande er den lezer wel toe kan brengen tot πιστεύειν te komen; men moet in dat woord hier niets „mystic” zoeken, maar meer het begrip: „ervan overtuigd zijn”.

Ook in **No. 45, III-7-5 en 7** worden wij er nog eens op gewezen, dat er pas van werkelijke kennis en inzicht sprake kan zijn na dat paradoxale ἐφάπτεσθαι.

Met de volgende verhandeling, **No. 46, I-4**, zijn wij in de periode na het vertrek van Porphyrius uit Plotinus' nabijheid.

Voor ons is van belang een conclusie, waartoe Plotinus in **cap. 14** komt: τὸ συναμφότερον, d.w.z. de combinatie ziel + lichaam is niet de ware mensch; want in deze combinatie kan juist maar al te vaak het ware „zelf” niet tot uitdrukking komen door de verwarring, die er heerscht (**cap. 9 en 10**), en de ware wijze, de σπουδαῖος is dus geheel gescheiden van alle πάθη (**cap. 4**): de ἀφαιρέσεις καὶ ἀρεταί, die wij vroeger al bespraken (p. 88).

Van de volgende verhandeling **No. 47, III-2-3**, Over de voorzienigheid, hebben wij al bij onze beschouwing over de „meditatie” besproken;

in **cap. 8** komt Plotinus er nog eens over te spreken, dat de plaats van den mensch (als een wezen in de dagedingen) tusschen de goden en de dieren in staat en dat zijn plaats van hem zelf, van zijn *νεύσις* afhangt. Of, anders gezegd, (**cap. 14**) als de mensch *μέρος* is, is hij niet *πᾶς*, d.w.z. niet *νοῦς*-geworden, zooals wij boven, p. 80, zagen. In **cap. 4** van het volgende stuk, **III-3** lezen wij weer, dat niet alle menschen eenzelfde *ἀρχή* hebben, een zelfde beginsel, grondslag, als men wil, en dat niet allen die *ἀρχή*, die zij hebben, ook gebruiken. Dit moet men weer in verband brengen met de boven besproken plaatsen over de typen onder de menschen; het begrip *ἀρχή* komt hier overeen met de verschillende wijzen, waarop de *ψυχή* zich kan *ἐνοῦσθαι* met de *νοῦς* in No. 27, IV-3-6 en volgende, zie boven, p. 84.

In No. 49, V-3-3/4 wijst Plotinus ons erop, dat wij moeten geraken: *κατὰ νοῦν*, het *ἐνοῦσθαι* van hierboven op de juiste manier. Maar hoe vinden wij die *νοῦς* in ons zelf, waardoor is hij daar vertegenwoordigd, of waarin is hij aanwezig? Om dit te ervaren, moet men weer een weg van het *ἀφαιρεῖν* betreden: men moet van zichzelf achtereenvolgens weglaten het laagste „beginsel”, *ἀρχή*, vanaf *σῶμα* en zoo achtereenvolgens de „deelen” van de ziel, te weten: *λόγος* *σπερματικός*, *αἰσθησις*, *ἐπιθυμία*, *θυμός*; wat dan overblijft is een „beeld” van de *νοῦς*. Wij houden dan, in Plotinus’ oogen, over: de *διάνοια*, en wat wij de intuïtie zouden noemen, het vermogen om het hoogste direct te *ἐφάπτεσθαι*. Dit vermogen, waarop men moet vertrouwen (*πιστεύειν*) is het, dat ons onfeilbaar zegt, wanneer wij het *ἐν* waargenomen hebben, (**cap. 17**, vgl. No. 39, VI-8-19; No. 38, VI-7-26 en p. 73/4).

De volgende verhandelingen zijn geschreven na de verstrooiing van de school en de ziekte van Plotinus, en er is weinig meer te vinden van die sereniteit van visie, die wij in de vorige aantreffen. Er spreekt iets van strijd uit, van de strijd, waarin Plotinus zich heeft moeten toetsen en de waarde van zijn leer heeft moeten bewijzen. Daarin is hij in dit opzicht geslaagd, dat hij ondanks alles zijn leer niet heeft gewijzigd, al is het accent ervan, zooals gezegd, veranderd.

In No. 50, III-5-1 houdt hij er nog aan vast, dat de *ἔρωσις* in de *ψυχή* een nog niet beredeneerde verwantschap en herinnering aan het Schoone is. Dit Platonische optimisme blijft levend door de volgende stukken heen: in No. 52, II-3-8, dat de deugden komen uit τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, en dat deel moet gescheiden worden van de latere *προσυγεγενήμενα*. Zelfs kan hij nog volhouden (**cap. 13**), dat alle *κακία*, alle lijden, een bron van inzicht voor de *ψυχή* is.

De zeer verstandelijke verhandeling I-1, No. 53, die Porphyrius zoo ten onrechte en zoozeer misleidend aan het begin van zijn uitgave heeft geplaatst, moeten wij begrijpen als een poging van Plotinus, om zijn gedachten nader te ordenen, en scherper uit te drukken. Ondanks zijn toestand, volhardt Plotinus bij zijn opvatting, dat (ook) alle lijden eigenlijk niet tot de ziel zelf, maar tot het *εἶδωλον* behoort, en dat de

ziel ἀπαθής is, zooals voor Plotinus vaststond, sedert hij No. 26, III-6 geschreven had.

Zelfs in de laatste verhandeling, I-4-1, is het nog de overtuiging, dat het ἀγαθόν is voor de ψυχή een ἐνέργεια κατὰ φύσιν, de werkelijke, ἀρχαία φύσις van haar.

Wij zien dus, hoe Plotinus' belangstelling voor den mensch tweeledig is. In de eerste plaats is hij „professeur”, zooals Henry dat vaak uitdrukt; hij beschouwt zijn medemenschen als potentiëele (of werkelijke?) leerlingen, die een bepaalde methode van onderricht noodig hebben, al naar hun type en „graad van ontwikkeling”.

In de tweede plaats beschouwt hij den mensch in verhouding tot het ἔν, dus naar zijn plaats in de hiërarchie van de hypostasen, naar de mate, waarin in zijn gewone leven het ἀγαθόν vertegenwoordigd is, in hoeverre hij ζῆ κατὰ νοῦν.

Al beschouwt hij den mensch onder de gezichtshoek van zijn geestelijk leven, veel elementen, die in dat geestelijk leven volgens onze standaard thuis hooren, zijn aan Plotinus vreemd. Dit is onder meer het geval met de innerlijke strijd, en een duidelijke ik-gij verhouding tot God. Toch is het geestelijk leven van Plotinus niet arm te noemen: zijn ideaal is echter van totaal andere dimensie dan dat van de latere mystiek: de paradoxale werkelijkheid van dat ἔν, in de omtrek waarvan (de νοῦς) al het onwerkelijke en al het kwade uit de aard der zaak verdwijnt en geen plaats kan hebben, omdat het onwerkelijk is. Deze poginglooze realiteit, die alle λογίζεσθαι te boven gaat, is een soort θεωρεῖν, waarin echter subject en object niet verscheiden en toch ook niet vervaagd ineengelooopen zijn.

SAMENVATTING

Het onderzoek naar de beteekenis van eenige termini cognoscendi in de Eerste Afdeeling leidt tot de volgende resultaten:

Aan ieder woord ligt een speciale, „mystieke” nuance ten grondslag; maar in hoofdzaak wordt het gebruik en de beteekenis van een woord bepaald door het feit, dat het woord al gebruikt werd door de auteurs, die Plotinus in zijn lessen las en verklaarde.

Zoo heeft het woord νοεῖν steeds de beteekenis van: werkzaamheid van de νοῦς, d.w.z. een mengsel van het aristotelische begrip en de mystieke ervaring van Plotinus. Het is meestal niet te vertalen door „denken”: dit komt meer overeen met λογίζεσθαι. Om het weer te geven zou men een woord moeten hebben, dat behalve het element „denken” ook dat van „intuitionneeren” en „scheppen” bevat.

Het woord ὁρᾶν gebruikt Plotinus vaak als synoniem van νοεῖν, maar ook om de directe waarneming aan te duiden, die men van de hoogste hypostase kan hebben, — het doel, waartoe alle νοεῖν slechts een weg is.

De woorden διάνοια en λογισμός zijn ongeveer synoniem; zij dienen om het discursieve verstand, het uit-een-denken weer te geven. Zij staan in nauw verband met de hypostase van de ψυχή.

Het woord αἰσθησις gebruikt Plotinus in een ruime variatie van beteekenissen, die weer hun parallel in een reeds vóór Plotinus bestaand gebruik vinden. Het beteekent in de platonizerende zin van het woord: de wereld van de zintuigelijke waarneming; maar ook de functie van het waarnemen; het zintuig; de gewaarwording of werking van functie en zintuig; en als pars pro toto ook: bewustzijn. Het onderzoek naar het woord αἰσθάνεσθαι bevestigt het bovenstaande.

In de Tweede Afdeeling worden enkele aanzichten van Plotinus' anthropologie onderzocht. In de beteekenissen van het woord ψυχή vinden wij de twee stroomingen terug, die zoo kenmerkend voor Plotinus' geheele wijsbegeerte zijn. In de eerste plaats is er de „religieuze” beteekenis, die in herhaalde „meditaties” over de grootschheid van de ψυχή tot uitdrukking komt; — opvattingen, die groote overeenkomst vertoonen met die van andere min of meer platonizerende wijsgeeren. Verder is er de meer wijsgeerig gefundeerde opvatting, dat de ψυχή slechts een minder volmaakte afschaduwing van de νοῦς is. Deze komt met de werkelijkheid op zichzelf overeen; de ψυχή heeft in plaats van het ware νοεῖν slechts het afgeleide λογίζεσθαι. Bovendien zien wij, dat in Plotinus'

oogen datgene, wat wij zielkunde noemen, niet in de werkingssfeer van de ψυχή thuis hoort, maar een beschrijving is van het Ἰδαλμα van de werkelijke ψυχή, en dat dus de vertaling van ψυχή door „ziel” aan bedenkingen onderhevig is.

In het laatste hoofdstuk bevinden wij, dat Plotinus veel opvattingen en begrippen van Plato overneemt, maar deze transponeert, om ze te doen passen in zijn stelsel. Zoo gaat het met de platonische ἔρωσ, zoo met Plato's indeeling van de menschen in typen. Scherp bestrijdt Plotinus de opvatting van sommige platonizeerende gnostici of gnostizeerende platonici, dat de πάθη van de menschelijke ziel in het kosmische gebeuren zouden te onderkennen zijn. Integendeel moeten wij een bepaalde eigenschap, de totaliteit, het πᾶς-zijn, in ons zelf terug vinden. De wereld, de kosmos bezit deze eigenschap; en als wij tot een juiste opvatting van de kosmos willen komen, dan moeten wij die eigenschap in ons zelf wekken. Daartoe moeten wij een scherp onderscheid maken in onszelf tusschen o n s z e l f en dat Ἰδαλμα van de ψυχή. Dan zullen wij tot de ontdekking komen, dat er noch een wezenlijk onderscheid, noch een vervaging van het onderscheid tusschen God en mensch is.

SUMMARY

The inquiry after the meaning of some *Termini cognoscendi* in the First Part leads to the following results:

A special „mystical” nuance lies at the root of each word, but in the main the use and the meaning of a word are determined by the fact that the word was already used by the authors Plotinus read and explained in his lessons.

The word νοεῖν e.g. always has the meaning of: activity of the νοῦς, i.e. a mixture of the Aristotelian notion and the mystical experience of Plotinus. It is mostly not to be rendered by „thinking”; this corresponds rather with λογίζεσθαι. In order to render it exactly there should be a word containing besides the element of „thinking” that of „intuition” and „creation”.

The word ὁρᾶν is often used by Plotinus as a synonym of νοεῖν, but also to indicate the direct perception one can have of the highest hypostasis, the aim to which all νοεῖν is but a road.

The words διάνοια and λογισμός are approximately synonyms; they serve to render the discursive understanding, the „thinking asunder”. They are closely connected with the hypostasis of the ψυχή.

Plotinus uses the word αἰσθησις in a large variety of meanings which find their parallels in their application already before Plotinus. In the platonizing sense of the word it means: the word of sensual perception, but also the function of perceiving; the organ of sense; the sensation or activity of function and organ of sense, and as *pars pro toto* also: consciousness. The inquiry after the word αἰσθάνεσθαι confirms the above.

In the Second Part some aspects of Plotinus’ anthropology are examined. In the meanings of the word ψυχή we find back the two currents so characteristic of the whole of Plotinus’ philosophy. In the first place there is the „religious” meaning expressed in repeated „meditations” about the grandeur of the ψυχή; — conceptions showing a great resemblance to those of other more or less platonizing philosophers. Furthermore, there is the conception more philosophically founded that the ψυχή is merely a less perfect adumbration of the νοῦς. The latter corresponds with reality in itself; the ψυχή has instead of the true νοεῖν only the derived λογίζεσθαι. Moreover we see that in Plotinus’ opinion that which we can call „psychology” does not belong to the sphere of

activity of the ψυχή, but is a description of the ἰδαλμα of the true ψυχή and that the translation of ψυχή by „soul” is therefore objectionable.

In the last chapter we find that Plotinus borrows many conceptions and ideas from Plato, but that he transposes them to fit them into his system. This is the case with the Platonic ἔρωσ, with Plato’s division of human beings into types. Plotinus strongly opposes the conception of some platonizing gnostics or gnosticizing Platonists that the πάθη of the human soul should be discernible in cosmic occurrences. On the contrary we should find back in ourselves a definite quality, totality, the being „πᾶς”. The world, the cosmos possesses this quality and if we want to come to an exact conception of the cosmos, we have to arouse that quality in ourselves. To achieve this we must make a clear distinction in ourselves between ourselves and that ἰδαλμα of the ψυχή. Then we shall arrive at the discovery that there is neither an essential distinction nor a blurring of the distinction between God and man.

RÉSUMÉ

L'examen de quelques Termini cognoscendi dans la première partie de l'oeuvre de Plotin procure les résultats suivants :

A la base de chaque mot il y a une nuance „mystique” spéciale; mais principalement l'usage et le sens d'un mot sont déterminés par le fait que le mot était déjà employé par les auteurs que Plotin lisait et expliquait dans ses cours.

Ainsi le mot νοεῖν a toujours le sens de: opération du νοῦς, c.-à-d. un composé de l'idée aristotélicienne et de l'expérience de Plotin. Le plus souvent il ne faut pas traduire par „penser”, mot qui correspond plutôt à λογίζεσθαι. Pour le traduire il faudrait avoir un mot qui, outre l'élément „penser” contienne aussi ceux d'„intuitionner” et de „créer”.

Plotin emploie souvent le mot ὄρα̃ν comme synonyme de νοεῖν, mais aussi pour indiquer la perception directe qu'on peut avoir de l'hypostase la plus élevée, but vers lequel tout νοεῖν n'est qu'une voie.

Les mots διάνοια et λογισμός sont à peu près synonymes; il servent à exprimer la raison discursive, le penser dissociatif. Ils sont dans un étroit rapport avec la ψυχή.

Plotin emploie le mot αἰσθησις dans des sens riches en nuances qui trouvent leur parallèle dans un usage antérieur à lui. Il signifie dans le sens platonicien du mot: le monde de la perception sensorielle: mais aussi l'acte de percevoir: l'organe; et comme pars pro toto aussi: conscience. L'examen du mot αἰσθάνεσθαι confirme ce qui précède.

Dans la seconde partie on a examiné quelques aspects de l'anthropologie de Plotin. Dans les sens du mot ψυχή nous retrouvons les deux courants si caractéristiques de toute la philosophie de Plotin. En premier lieu il y a le sens „religieux” qui s'exprime dans des „méditations” fréquentes sur la grandeur de la ψυχή: — conceptions qui montrent beaucoup d'analogie avec celles d'autres philosophes platonisants. Il y a en outre la conception plutôt philosophique qui veut que la ψυχή ne soit qu'un reflet moins parfait du νοῦς. Le νοῦς est identique à la réalité: la ψυχή n'a au lieu du véritable νοεῖν que le λογίζεσθαι dérivé.

En outre, nous voyons que, selon Plotin, il ne faut pas attribuer ce que nous appelons psychologie, à l'action de la ψυχή, mais que c'est une description de l'ἰνδαλμα de la véritable ψυχή, et que par conséquent la traduction de ψυχή par „âme” est sujette à caution.

Au dernier chapitre nous voyons que Plotin emprunte beaucoup de conceptions à Platon, mais qu'il les transpose pour les adapter à son système. Il en est ainsi de l'ἕρως de Platon, ainsi de la division platonicienne des hommes en types.

Plotin combat vivement la conception de quelques gnostiques platonisants ou platoniciens gnostiques qui prétendent que les πάθη de l'âme humaine seraient discernables dans le mouvement cosmique. Par contre il nous faut retrouver en nous-mêmes une qualité spéciale, la totalité, l'„être πᾶς". Le monde, le κόσμος possède cette qualité: et quand nous voulons arriver à une conception exacte de l'univers, il nous faudra éveiller en nous cette qualité. Pour cela il nous faut distinguer exactement entre notre „moi" et cet ἰνδαλμα de la ψυχή. Alors nous découvrons qu'il n'y a ni une différence essentielle, ni un estompement de la distinction entre Dieu et l'homme.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Untersuchung nach der Bedeutung einiger Termini *cognoscendi* in der ersten Abteilung führt zu folgenden Ergebnissen: Jedem Worte liegt eine besondere „mystische“ Färbung zugrunde; aber im Hauptsache werden der Gebrauch und die Bedeutung eines Wortes bestimmt von der Tatsache, dass das Wort bereits gebraucht wurde von den Autoren, die Plotin bei seinem Unterricht las und erläuterte.

So hat das Wort *νοεῖν* immer die Bedeutung: Tätigkeit des *νοῦς*, d.h. ein Gemisch des aristotelischen Begriffes und der mystischen Erfahrung Plotins. Man kan es meistens nicht übersetzen durch „denken“; dies entspricht mehr *λογίζεσθαι*. Um es wiederzugeben müsste man ein Wort haben, das ausser dem Element „denken“ auch das vom „intuitionieren“ und „erschaffen“ enthielte.

Das Wort *ὄρᾶν* gebraucht Plotin oft als Synonym von *νοεῖν*, jedoch auch um die unmittelbare Beobachtung zu bezeichnen, die man von der höchsten Hypostase haben kann — das Ziel, zu dem alle *νοεῖν* nur ein Weg ist.

Die Wörter *διάνοια* und *λογισμός* sind ungefähr gleichbedeutend: sie dienen um den diskursiven Verstand, das Aus-ein-ander-denken wiederzugeben. Sie stehen in engen Zusammenhang mit der Hypostase der *ψυχή*.

Das Wort *αἴσθησις* gebraucht Plotin in einer reichen Auswahl von Bedeutungen, deren Parallelen sich finden in einem bereits vor Plotin bestehenden Gebrauch. Es bedeutet im platonisierenden Sinne des Wortes: die Welt der Sinneswahrnehmung; aber auch die Funktion des Wahrnehmens; das Sinnesorgan; die Empfindung oder Wirkung von Funktion und Organ; und als *pars pro toto* auch: Bewusstsein. Die Untersuchung nach dem Worte *αἰσθάνεσθαι* bestätigt obige Feststellungen.

In der zweiten Abteilung werden einige Seiten der Anthropologie Plotins untersucht. In den Bedeutungen des Wortes *ψυχή* finden wir die zwei Strömungen zurück, die so charakteristisch für Plotins ganze Philosophie sind. An erster Stelle finden wir die „religiöse“ Bedeutung, die in wiederholten „Meditationen“ über die Grossartigkeit der *ψυχή* zum Ausdruck kommt; — Auffassungen, die grosse Uebereinstimmung zeigen mit den Ansichten von andere mehr oder weniger platonisierenden Philosophen. Weiter gibt es die mehr philosophisch begründete Auffassung, die *ψυχή* sei nur ein weniger vollkommener Abglanz des *νοῦς*. Dieser entspricht

der Wirklichkeit an sich; die ψυχή hat an statt des wahren νοεῖν nur das abgeleitete λογίζεσθαι. Ueberdies sehen wir, dass in Plotins Augen dasjenige, was wir Psychologie nennen, nicht in die Wirkungssphäre der ψυχή hineingehört, sondern eine Beschreibung ist des ἰδαλμα der wirklichen ψυχή und dass es also nicht unbedenklich ist ψυχή mit „Seele“ wiederzugeben.

Im letzten Kapittel stellen wir fest, dass Plotin von Platon viele Ansichten und Begriffe übernimmt, aber diese transponiert, damit sie in sein System hineinpassen. So geht es mit seiner Einteilung der Menschen in Typen. Scharf nimmt Plotin Stellung gegen die Auffassung einiger platonisierenden Gnostiker oder gnostisierenden Platoniker, als können die πάθη der menschlichen Seele im kosmischen Geschehen erkannt werden. Im Gegenteil müssen wir eine bestimmte Eigenschaft, die Totalität, das πᾶς-Sein, in uns selbst zurückfinden. Die Welt, der Kosmos, besitzt diese Eigenschaft; wenn wir zu einer richtigen Auffassung des Kosmos kommen wollen, so müssen wir diese Eigenschaft in uns selbst wachrufen. Dazu müssen wir in uns selbst eine scharfe Unterscheidung machen zwischen dieses ἰδαλμα der ψυχή und das „Selbst“. Dann werden wir zu der Entdeckung kommen dass es weder einen wesentlichen Unterschied, noch eine Vermischung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch gibt.

STELLINGEN

I

In Enneaden, IV-4-40 leze men in plaats van ἐλεεινά: Ἐφέσια.

(Verg. Th. Hopfner, Griech. Aegyptischer Offenbarungszauber, I, par. 750 en volgende).

II

Enneaden, VI-9-5, reg. 14, Br. schrappe men de woorden ἡ θεόν tot en met εἶναι. Het is een opmerking van een middeleeuwsch afschrijver, zooals men die ook vindt in de handschriften van Lucianus, *De Morte Peregrini*.

III

Enneaden, V-1-7, reg. 6—8 Br. leze men: τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἰσθησις ἢ νοῦς· αἰσθησις κατὰ γραμμὴν, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ κέντρον, en men vertale: Alles, wat iets anders bemerkt, is of de waarneming, of het verstand. De waarneming is te vergelijken met een lijn, het andere met een middelpunt. (Verg. ook No. 21, IV-1 en No. 26, VI-5-5.)

IV

Origenes, *In Joh.* VI-53 vertale men κατὰ τινὰς ἀπορρήτους λόγους met: in overeenstemming met zekere allegorische verhalen.

(E. de Faye, Origène III, p. 227).

V

Bij Lucretius, *De Rerum Natura*, V. 265 vertale men „tollitur” met „wordt eraan onttrokken”.

VI

Tertullianus, *De Anima*, 9, 4 leze men: ostensa est mihi anima.... vacua qualitatis

VII

De opvatting, dat de Gnostiek het wereldgebeuren als geschiedenis wil verstaan, miskent de waarde van het begrip „geschiedenis”.

(E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Sitzungsber. Heidelb. Akad. 1934, blz. 112, noot).

VIII

De karakteristiek van het Neo-Platonisme als: „Das sich selbst überlassene und an keine Realität mehr gebundene Schuldenken”, en zijn wijsbegeerte als: „ein sublimes Spiel der Anfangssuche im leeren Raum und ins Leere ihrer Folgerungen” moet afgewezen worden.

(H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I, p. 245).

IX

Er dient aan het aesthetische element, en wel speciaal het reproduceeren en scheppen, bij het onderwijs veel meer aandacht en tijd geschonken te worden.

X

Het onderwijs in de Fransche taal blijve als vak, en dan nog facultatief, slechts voor die leerlingen bestaan, die met het Latijn al eenigszins vertrouwd zijn.
