

WERNER BEIERWALTES

FUSSNOTEN ZU PLATO



VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ©ISO 9706

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck: Wilhelm & Adam OHG, Heusenstamm

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03713-2

INHALT

Vorbemerkung	VII
------------------------	-----

I

Platons Metamorphosen in der Spätantike	3
Plotins Theologik	27
„Die Einfachheit des Blicks“. Zu Pierre Hadots Plotin-Interpretation	51

II

Griechische Metaphysik und christliche Theologie	63
Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie	77
Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens	99

III

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus	143
Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus	181
Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus	231
Reuchlin und Pico della Mirandola	279

IV

Distanz und Nähe der Geschichte: Hegel und Platon	303
Aristoteles in Schellings negativer Philosophie	325

V

Heideggers Rückgang zu den Griechen	345
EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption . . .	371
Heideggers Gelassenheit	389
Nachweise	427
Bibliographische Hinweise	429
Indices	431

VORBEMERKUNG

Die hier zusammengeführten Abhandlungen aus verschiedenen Zeiten erscheinen in ihrer ursprünglichen Gestalt; ich habe sie an manchen Stellen korrigiert, aber nur, wo es mir notwendig zu sein schien, geringfügig verändert. So fühle ich mich Christoph Martin Wieland ziemlich nahe, der im Jahre 1804 zur neuen Auflage seiner Übersetzung und Erläuterung von „Horazens Satiren“ bemerkt: „Ich habe bey dieser Auflage nichts zu erinnern, als daß ich (um so mehr da sie wahrscheinlich von der letzten Hand ist) alle mir mögliche Aufmerksamkeit angewandt habe, meine Arbeit von allen, auch den unerheblichsten Unrichtigkeiten und Flecken, die ich in der ersten Ausgabe wahrnahm und für solche erkannte, zu reinigen. Jedoch habe ich nicht vergessen, daß wer ein Werk dieser Art nach *achtzehn* [oder gar *dreißig*] Jahren zu verbessern unternimmt, viel mehr Gefahr läuft zu viel als zu wenig zu thun, und also das weise *manum de tabula* nie vergessen darf“. – Was mich von substanziellen „Eingriffen“ abhielt, war nicht zuletzt die Überzeugung, daß sie verdeckt hätten, was mir im Kontext der Forschung damals möglich gewesen ist. Auch auf eine durchgängige Egalisierung der Zitierweise primärer und sekundärer Literatur habe ich verzichtet, weil sie eher nur den Schein von einer Gleichzeitigkeit meiner Texte erweckte, als daß sie den Lesern besonders nützlich sein könnte.

Am Ende einiger Kapitel verweise ich in eckigen Klammern auf ergänzende und sachlich weiterführende Forschungs-Literatur, die meist später erschienen ist als mein eigener Text. Dennoch habe ich nicht auf die bereits im ursprünglichen Wortlaut der Texte gebrauchten eckigen Klammern verzichtet.

FUSSNOTEN ZU PLATO – dieser Titel evoziert ein Dictum A. N. Whiteheads¹: die Vorstellung einer *series of footnotes to Plato* sollte *einen*, wenn nicht *den* Grundzug der „Philosophie Europas“ charakterisieren. Die Überzeugung, daß die platonische Tradition über mehr als zwei Jahrtausende hin die Geschichte des philosophischen und theologischen Denkens und der mit ihm verbundenen Wissenschaften, Künste und Institutionen

¹ Vgl. das folgende Kapitel „Platons Metamorphosen in der Spätantike“ S. 3.

kraftvoll und ideenreich bestimmte, kann freilich nicht den Anspruch *universaler* Geltung erheben. Die bisweilen nicht minder wirksamen Alternativen zum Platonismus müssen bewußt gehalten werden: die Philosophie des Aristoteles im Aristotelismus der Spätantike, des christlichen und arabisch-jüdischen Mittelalters sowie der Neuzeit *und* nachdrücklich die Ethik der Stoa und des Epikureismus vor allem für die Ausbildung von Denk- und Handlungsnormen bewußten Lebens. Die genannten Formen des Denkens können innerhalb ihrer Geschichte in einem kritischen bis oppositionellen Verhältnis zueinander stehen oder in einem bestimmten Maß an Einheit, zumindest in einer bisweilen sogar fruchtbaren *concordia discors* miteinander leben.

Meine Versammlung von „Fußnoten zu Plato“ ist naturgemäß selektiv – nicht nur in Bezug auf die faktische Entwicklung des platonischen Gedankens, sondern auch im Blick auf meine eigene jahrelange Bemühung um ein gründlicheres Verstehen dieses komplexen Phänomens. In zahlreichen meiner Bücher und Aufsätzen habe ich den Perspektivenreichtum der Wirkungsgeschichte des platonischen Denkens, vornehmlich in seiner neuplatonischen Gestalt, thematisiert und in seiner Einheit und inneren Differenz bedacht. Eingeschlossen in diesen Bereich philosophischer Reflexion habe ich dabei immer die Frage nach dem Verhältnis griechischer Metaphysik zur christlichen Theologie – die Frage also nach Umformung und produktiver Fortbestimmung des philosophischen Gedankens *und* die Differenz des (theologischen) Resultats zu seinen begrifflichen Ursprüngen und den davon ausgehenden Impulsen. Die Analyse dieser geschichtlichen Prozesse zielt zugleich auf die zumindest perspektivische Entfaltung der sie bewegenden systematischen Sachfragen.

Die in dieses Buch aufgenommenen „Fußnoten zu Plato“ stellen auf's Ganze gesehen „Metamorphosen“ genuin platonischer Philosophie in ein *neues* Denken dar, das zugleich wesentlich aus seiner Herkunft lebt. In welchem Sinne und Maße dies hier jeweils geschieht, will ich nicht vorwegnehmend beschreiben: die einzelnen Gedankenentwicklungen von Plotin bis zu dem in Sachen Platon höchst ambivalenten Martin Heidegger zeigen dies, so denke ich, hinreichend aus sich selbst.

Um Nachsicht bitte ich für einige Überschneidungen. Ich hätte sie schon allein wegen ihrer Kontexte nicht einfach tilgen können. Sie liegen in der Natur eines Sammel-Bandes, der eine Thematik verfolgt, die in der Differenziertheit ihrer Aspekte dennoch eine bestimmte Einheit und Verbundenheit der Grundgedanken darstellt.

„Fußnoten“ versinken nicht – sozusagen nur beiseite gesprochen – unter dem Text; sie gleichen eher „Zwergen, die auf den Schultern von Riesen sitzen oder stehen“²: sie sind zwar kleiner als diese, sehen jedoch mehr und weiter, erfassen und begreifen – jeder Einzelne innerhalb der ‚series‘ verschieden und individuell – das ursprüngliche *Denk-Potential* in seiner Entwicklungsfähigkeit bisweilen sogar mit größerer Intensität und Umsicht, als dies den „Riesen“ aufgrund ihres eigenen geschichtlichen Orts überhaupt möglich wäre. Dieser Sitz oder Stand der Zwerge auf und über den Schultern der Riesen entspricht jedoch nicht einem überheblichen Selbstbewußtsein, sondern ist ein Geschenk der Zeit.

Bibliographische Hinweise zu einigen meiner *Bücher*, die allesamt im Verlag Vittorio E. Klostermann erschienen sind, finden sich S. 429.

Herzlich danke ich Anastasia Urban und Vittorio E. Klostermann: sie haben mir die freundliche Anregung zu diesem Buch gegeben. – Herzlichen Dank auch an Dieter Timpe für sein Mitlesen der Korrekturen.

Würzburg, 7. November 2010

² Bernhard von Chartres (12. Jahrhundert), überliefert bei John of Salisbury, *Metalogicus* III 4, Migne PL 199, 900C: *nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.*

I

PLATONS METAMORPHOSEN IN DER SPÄTANTIKE

Et vos Platonem ipsum exclamare
sic erga Plotinum existimetis:
hic est filius meus dilectus, in quo mihi
undique placeo: ipsum audite¹

I

Aus Alfred North Whiteheads ‚Process and Reality‘ (1929) ist oft – vielleicht zu oft – der Satz zitiert worden, die „treffendste Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas“ sei, „daß sie aus einer *Reihe von Fußnoten zu Plato* besteht“ – *a series of footnotes to Plato*. Dies freilich ist im Blick auf die Historie eine nicht universal einlösbare Behauptung. Gleichwohl enthält sie ein bestimmtes Maß an Wahrheit. Diese gründet darin, daß Platons eigene Philosophie und der sich aus ihr entwickelnde Platonismus in manchen Epochen und in maßgebenden Gestalten der Philosophie und Theologie zur zentralen, prägenden Form ihres Denkens geworden ist. Dies trifft vor allem für den als eine eigene Epoche zu verstehenden Neu-Platonismus zu, der sich je charakteristisch zeigt in Plotin, Porphyrios, Iamblich, Proklos. Man mag diese Weise des Denkens als eine Metamorphose des ursprünglich Platonischen verstehen, das in ihr jedoch nicht in ein total Anderes umschlägt (wie etwa Ovids Daphne in einen Lorbeerbaum), sondern eher als dessen Modifikation, Entfaltung, Steigerung oder aber als Abschwächung begriffen werden kann. In einer Reflexion auf die Geschichte von Denkformen, Problemkonstellationen und „Systemen“

¹ Marsilio Ficino, Exhortatio ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes (Opera Omnia, Basilea 1576, vol. II, p. 1548). Zur biblischen Konnotation: Matth. 3,17. Marc. 1,11; 9,7.

kommt die Frage auf nach dem historischen und sachlich-systematischen Verhältnis des Neuen zum Alten, oder des Alten zum Neuen, hier konkret des originären Platon zu dessen „Erneuerung“ im Neu-Platonismus und des Neu-Platonismus zu seinem Ursprung.

Die präzisere Einschätzung dieses Verhältnisses hat in der philologischen Quellensuche und in der philosophischen Analyse der beiden Denkformen und Problemlagen immer wieder zwischen Nähe und Ferne, Ähnlichkeit oder Identität und Unterschied, Bewahrung und Erneuerung erheblich geschwankt. Neben extremen Urteilen, die die Differenz entweder herausheben oder einebnen, stehen aber auch moderate Urteile, die das Neue im Alten als eine produktive Fortbestimmung eines in seiner Intention überzeugenden Denkens verteidigen. Die Ursachen für derartig unterschiedliche Sehweisen liegen in den unterschiedlichen Interessen an bestimmten Phasen der philosophischen Überlieferung, an unterschiedlichen Vorbegriffen von Philosophie, die sich als folgenreich in der Reflexion auf die Geschichte des philosophischen Denkens im ganzen erweisen, weiterhin aber auch in dem bisweilen empfindlichen Mangel an Kenntnissen in Bezug auf einzelne philosophische Theorien und ihre Fortwirkung über weite Zeitspannen hin.

Vor allem im 19. Jahrhundert zeigt sich als Ursache für die Divergenz in den Urteilen über das „Neue“ im Neu-Platonismus der unterschiedliche Vorbegriff von Philosophie, von Entwicklung des Denkens im ganzen und geschichtsphilosophischer Wertung philosophischer Theorie im Gesamtprozeß der geistigen Entfaltung der Menschheit. – Für solch unterschiedliche Wertungen in dieser Epoche mögen *Hegel* und *Eduard Zeller* einstehen: Hegel, der im Neu-Platonismus einen wesentlichen Fortschritt des Gedankens oder der „Idee“ sieht, deren Zu-sich-selbst-Kommen in den einzelnen Phasen und denkenden Individuen innerhalb der Geschichte der Philosophie sich vollzieht; Zeller hingegen, der im Neuplatonismus eher die Rückwendung zu Platon als einen Verlust in der eigenen Denkkraft sieht – eine Konzeption, die in ihren einzelnen Aspekten noch heute allzu geläufig manche Auffassung neuplatonischer Philosopheme bestimmt. Hegel hat durch seine Sensibilität für geschichtliche Differenzierungen von Formen der Reflexion die Einschätzung des neuplatonischen Philosophierens, wie sie sich im Gefolge von Johann Jacob Bruckers ‚*Historia critica philosophiae*‘ (1742) dem 18. und anfangenden 19. Jahrhundert darbot, radikal verändert. Von dem Odium der Schwärmerei, des Superstitiösen und Irrationalen, aber auch von der Geringschätzung aufgrund

des Verdikts, bloßer ‚Eklektizismus‘ zu sein, hat er sie weitgehend befreit und somit ein schon ideologisch fixiertes Vorurteil aufgehoben, das sich aus einem engen Rationalismus nahezu von selbst herausbilden mußte. Hegels Offenheit für Gedankenzüge, die auch nicht unmittelbar zutage treten, ließ ihn das „Speculative“ als Denk-Bewegung dieser Philosophie wiederentdecken. Darin war Hegel – allerdings sich selbst nur in geringem Maße bewußt – wesentlich verbunden mit den philosophisch stärksten Intentionen der Renaissance: mit Nicolaus Cusanus und Marsilio Ficino. Für Hegels Verhältnis zum Neuplatonismus läßt sich wohl zu Recht sagen: Nicht primär der „Zwang“ des eigenen Systems, d. h. die durchaus auf die Entwicklung des Ganzen hin gestellte Forderung nach einem *notwendig* in bestimmter Form verlaufenden Geschichtsgang des Denkens ist der Grund hierfür, sondern vielmehr sein intensives Interesse an der neuplatonischen Konzeption des Geistes und dessen triadischer Dialektik. An sie konnte Hegel – sachlich und geschichtlich – durch seine eigene Absicht, die „Idee“ dialektisch in ihre absolute Selbstvollendung hinein zu entfalten, zu Recht anknüpfen und sich mit eben diesem Denken als einem bedeutsamen Moment im Gang der Selbstentfaltung des Geistes identifizieren. Von hierher gesehen wird der Neuplatonismus, insbesondere in der Gestalt, die Proklos ihm gegeben hat, zum „wahren Wendepunkt“, zum „Übertritt der alten Zeit in die neue“; sie ist deshalb nicht nur „so ein Einfall“, sondern „ein *Ruck* des Menschengesistes, der Welt, des Weltgeistes“². Hegel stilisiert die Philosophen, die die Entfaltung der „Idee“ wesentlich voranbringen – und dazu gehören die Neuplatoniker in hohem Maße – zu „mystai“, „die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen“³. Die Befreiung und Erhebung des philosophischen Geistes durch die Neuplatoniker kommt auch in Hegels Begriff der ‚Aufhebung‘ zum Ausdruck: in der neuplatonischen Philosophie sind „alle früheren Systeme ausgelöscht“⁴, d. h. sie sind in ihr in verwandelter und in einer ihre Implikationen fortführenden

² Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Jubiläumsausgabe (ed. H. Glockner) XIX 95. Zum geschichtlichen und sachlichen Zusammenhang Hegels mit dem Neuplatonismus vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972 (2004, 2. erweiterte Auflage). K. Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983. Hegel e l'antichità classica, Napoli 2001. Ders., Das Seiende und das göttliche Denken. Hegels Auseinandersetzung mit der antiken Ersten Philosophie, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste, Vorträge G 423, Paderborn 2009. J. Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus, Bonn 1999.

³ Hegel, Vorlesungen 96.

⁴ Ebd. 35.

Form wieder auferstanden und dadurch erst zu ihrer eigentlichen Möglichkeit gebracht.

Eduard Zeller nun entwickelt die Philosophie der Griechen, aufs Ganze gesehen, insofern „im Gefolge Hegels“, als er sie als eine Geschichte der *Systeme* versteht. „System“ – ohnehin die adäquate, geforderte Gedankenform einer Philosophie – ist der Neuplatonismus für beide. Hegel begreift ihn als „Intellektualsystem“, weil in ihm die griechische Vernunft in die ihr zuhöchst mögliche Form des denkenden Selbstbezugs gefunden hat⁵. Zeller hingegen versteht unter „System“ – weniger charakteristisch als Hegel – die in sich einigermaßen konsistente Ganzheit oder Verbundenheit der einzelnen Konzepte einer Philosophie. – Zeller ist sich zwar mit Hegel einig gegen das „oberflächliche Gerede“ über den „Alexandrinischen Eklektizismus“⁶ und gegen die sichtbare „Ungunst“, mit der der Neuplatonismus in den landläufigen Geschichten der Philosophie behandelt und damit als philosophisch nicht weiter ernst zu nehmend abgedrängt wird. Er setzt sich aber von Hegel durchaus ab, indem er die neuplatonische Philosophie keineswegs der „gesamten, früheren Wissenschaft“ als das „Höhere“ gegenüberstellen und in „ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie“⁷ erblicken möchte. Dem Hegelschen Modell einer Steigerung des speculativen Gedankens, die freilich im Sinne Hegels im Mittelalter als der ‚Antithesis‘ zur Antike wieder zurückgenommen wird und als geschichtliche Voraussetzung erst im vollendeten Idealismus wiedererinnert werden sollte, setzt Zeller ein eher romantisches, organologisches Modell der Geschichtsreflexion entgegen: Im Vergleich zur höchsten Entfaltung, zur vollsten Blüte (und Frucht) der Anfänge der Philosophie in Platon und Aristoteles zeigt sich das Ende der Entwicklung aller nacharistotelischen Philosophie im Neuplatonismus als innere, nicht durch äußere Gewalt bedingte „Erschöpfung“ oder „Erschlaffung“⁸ der ursprünglichen philosophischen Produktivität, als eine „Ermüdung“

⁵ Zur Frage einer Bestimmung des neuplatonischen Denkens als „System“ vgl. W. Beierwaltes, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt 2007, 61ff.

⁶ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, die zweite Abtheilung des dritten Theils, die seine Darstellung des Neuplatonismus S. 468–931 enthält, zitiere ich nach der 4. Auflage, Leipzig 1903, die letzte vor Zellers Tod. Sie ist Theodor Mommsen und Kuno Fischer gewidmet. Zu „Eklektizismus“: ebd. 472.

⁷ Ebd. 472.

⁸ 499. 930.

im „immer wiederholten und immer vergeblichen Suchen nach klaren Begriffen“, oder als ein „Erstarren“ in einem an wirklichkeitsfernem Formalisieren und Logisieren krankendem „Scholasticismus“⁹. – Man muß nicht Hegels „Proklos-Hymnus“ fort-dichten wollen, um zu Recht sagen zu können: Im Blick auf die philosophische Intensität des Gedankens, die sich im proklischen Gesamtentwurf der Wirklichkeitserfassung zeigt, oder gar im Blick auf Plotins meditative Reflexion auf das Eine und den Geist, greift die Beurteilung Zellers – in gewisser Weise als anderes Extrem zu der Hegels – entschieden zu kurz. Zudem scheint sie mir als eine globale Charakterisierung nicht in allen wesentlichen Punkten mit der Einzelanalyse neuplatonischer Philosophen übereinzustimmen, die Zeller – in vielen Aspekten höchst aufschlußreich – selbst gegeben hat.

Die Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts bewegt sich in der Frage nach Vorbereitung, Entstehung, Wesen und Wertung des Neuplatonismus – vornehmlich an dessen Grundfigur *Plotin* orientiert – zwischen zwei Intentionen, die zum Teil noch dem neunzehnten Jahrhundert verpflichtet sind: die Eigentümlichkeit, das Maß an Eigenständigkeit von Plotins Philosophie gegenüber ihrer geschichtlichen Bedingtheit, Plotins „Originalität“, sein „personal achievement“, zugleich aber seine Gebundenheit an die Tradition evident zu machen, so daß sein Denken als eine *Neuformulierung* oder Fortsetzung der innerakademischen Diskussion über Platons geschriebene und ungeschriebene Lehre verstanden werden könnte. So sieht – um nur einige Stimmen zu dieser Frage zu nennen – z. B. Arthur Hilary Armstrong Plotin als den Anfang einer „neuen Periode in der Geschichte der griechischen Philosophie“: „The result of his critical rethinking of the long and complex tradition which he inherited was a really original philosophy with far greater coherence and vitality than Middle Platonism, and one which had a wide and deep influence on later European thought“¹⁰. R. T. Wallis identifiziert das Neue in Plotins Denken mit dessen Bezug zu religiöser Erfahrung, der „die griechische Philosophie in einen neuen Schlüssel“ verwandelt; in Plotins Erkundung des Bewußtseins, in seiner „identification of metaphysical realities with states of consciousness“ sieht er, wie vor ihm E. R. Dodds, den „entscheidenden Schritt“ dieses Denkens über die klassische griechische Philosophie

⁹ 889f. 499. 846.

¹⁰ in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1987, 195.

hinaus“¹¹. Plotins Denken führt zu einem intensiveren Selbstverhältnis des Menschen, zu einer begründenden Reflexion auf das „wahre Selbst“¹², auf dessen innere Differenziertheit und Einheit zugleich. Trotz seiner engen und produktiven Verbindung zur platonischen und neupythagoreischen Tradition kann Plotin als Gründer und Vollender einer „*ispirazione nuova*“ erscheinen, der diese entfaltet und zur völligen Reife führt (im Gegensatz zu Zellers Diagnose der Erschöpfung des Erstarrten) „*con una profondità, una lucidità e una audacia senza paragone maggiori*“¹³.

Dieser in ihren einzelnen Aspekten begründeten Charakterisierung kontrastiert aufs schärfste der verbreitete Usus, Plotins Denken auf seine „Quellen“ einzuebnen, ihn in diesen geradezu ertrinken zu lassen, oder, dem „Eklektizismus“-Verdikt folgend, alles und jedes in Plotins Philosophie aus einem unmittelbar zuvor oder lange schon Gedachten abzuleiten¹⁴ und ihn so immer mehr zu „enteignen“, so daß er kaum mehr fähig sein dürfte, von sich selbst her aus den schon vorgefundenen „Mosaiksteinen“ der Tradition ein neues, überzeugendes Bild des Denkens zu bauen. Quellenforschung *kann* dazu führen, die meist mit Plotin verbundene Neuheit des neuplatonischen Philosophierens auf *Numenios* vorzudatieren (eine Abschwächung des antiken Plagiats-Vorwurfs gegenüber Plotin), oder aber auch zu vermuten, daß alle, bislang Plotin zugesprochenen Neuerungen „schon von *Ammonios* vorgetragen worden sind“¹⁵. Damit ist allerdings die Beweislast für eine geschichtliche und sachliche Begründung des „Neuen“ nur verschoben. – Die gegenwärtig *vorherrschende* Tendenz der Forschung führt nicht zu der These, Neuplatonismus sei die „kraftlose Wiederholung“ des „Alten“ oder die nahezu mechanische und mangels eigener fruchtbarer Ideen alternativelose Synthesis des überkommenen Denkens, sondern intendiert eher eine Vermittlung der Extreme, die bisweilen freilich eine Kontinuität ohne nachhaltige Brüche, eine stabilisierte Einheitlichkeit der Grundgedanken von Platons Prinzipienlehre und den mit ihr zusammenhängenden Problemstellungen her bis zu Plotins und

¹¹ Neoplatonism, London 1972, 4f.

¹² Vgl. mein Buch: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt 2001.

¹³ Giovanni Reale, Storia della Filosofia Antica, IV, Milano 1987⁵, 479. 481.

¹⁴ Hierzu: E. R. Dodds, Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus, in: Journal of Roman Studies 50, 1960, 2.

¹⁵ Dies wird mit Vorsicht erwogen von H.-R. Schwyzer in: Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, Opladen 1983, 76.

Proklos' metaphysischer Fundierung ihres Denkens im ganzen suggeriert. Der Versuch, eine derartige „Vermittlung“ zwischen den Extremen oder die Kontinuität ohne wesentliche Brüche plausibel zu machen, hatte zur Voraussetzung, daß vor allem das bestimmende Fortwirken der aristotelischen Platon-Rezeption innerhalb der Älteren Akademie intensiver untersucht wurde. Philip Merlan entwickelte in „From Platonism to Neoplatonism“ einen ‚Aristoteles Neoplatonicus‘ und begann mit der Modellierung von „Ähnlichkeiten“ innerhalb der „Alten Akademie“ und des „Neupythagoreismus“ zum Neuplatonismus; neben Poseidonios (v. a. durch Willy Theiler promoviert) rückten andere Figuren in den Blick – etwa Moderatus, Eudoros und der sog. „Mittlere Platonismus“, die auf „Anticipationen“ des neuplatonischen Denkens, auf ihre bedeutsame „Vorläufer“-Rolle für Plotin hin befragt wurden, wodurch Plotin dann schon nicht mehr als der „Gründer“ des Neuplatonismus, sondern höchstens als dessen „greatest member“, „important but not all important in the history of Neoplatonism“ erscheinen konnte¹⁶. Hans-Joachim Krämer hat die durch Merlan und Andere intendierte, weitgehende „Annäherung der Epochen“¹⁷ als eine „ungewöhnlich fruchtbare Situation“ beurteilt, um von da her das „innerakademische System in seinen verschiedenen Spielformen“ zu rekonstruieren; dieses bildet – auf der Grundlage des ebenfalls rekonstruierten ursprünglichen platonischen „Systems“, der „ungeschriebenen Prinzipienlehre“ – das in sich differenzierte „Verbindungsglied“ zwischen Platon und Neuplatonismus. Konzentriert auf die Frage nach dem Ursprung und nach dem *Geist* oder Denken als einer „metaphysischen Entität“, wie sie innerhalb dieses Systems im Vorgriff auf oder in Analogie zu der Geistmetaphysik des Neuplatonismus entwickelt wurde, begründet Krämer seine These von der „Kontinuität der griechischen *Seins*lehre [die ‚Denken‘ oder ‚Geist‘ in sich schließt] im Raum des Platonismus“. Obwohl es durch die Vermittlungs-Tendenz Merlans und durch die Kontinuitäts-These Krämers ungleich schwerer geworden ist, das „Neue“ im Neuplatonismus zu sehen und zu begründen, wird doch die „Eigenleistung“ Plotins nicht total verdrängt oder gar negiert¹⁸. Thomas A. Szlezák benennt eine notwendige Voraussetzung für einen weiteren Fortschritt in der Klärung dieser Frage:

¹⁶ P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², 2.

¹⁷ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 13.

¹⁸ Krämer, *Geistmetaphysik* 428. Damit zusammenhängend von Demselben: *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin 1971. – *Die Ältere Akademie*, in: *Grundriß der*

„Leistung und Eigenart Plotins erschließen sich dem heutigen Betrachter erst, wenn es gelingt, Klarheit darüber zu gewinnen, aus welcher Haltung heraus und mit welchen Mitteln er die Aneignung des philosophischen Erbes von acht Jahrhunderten angestrebt hat“¹⁹.

II

Nach diesen, freilich rudimentären Bemerkungen zur Intention der Forschung möchte ich nun einige Metamorphosen des genuinen Platon skizzieren, die er im Interpretations-Paradigma des Neu-Platonismus erfahren hat.

Die Anknüpfung an die Philosophie Platons ist für *Plotins* Einschätzung der Wahrheit seines eigenen Philosophierens entscheidend, so sehr, daß dieses sich selbst nahezu ausschließlich als Interpretation Platons verstehen konnte²⁰. Im Blick auf den als platonisch gedachten „Zweiten Brief“ sagt Plotin: „Somit hat Platon gewußt, daß aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Diese Lehren sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst, wenn auch nicht klar und ausdrücklich gesagt, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache, daß diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften“²¹.

Dieser vielzitierte und mannigfach interpretierte Satz macht einmal deutlich, daß „Originalität“ im modernen Sinne des Wortes oder philosophisch (subjektivistisch) angestrenzte Individualität nicht der Intention Plotins entspricht; zum andern aber kann er, wenn man Plotins Denken als ganzes in den Blick nimmt, kaum sagen wollen, daß dieses eine bloße Wiederholung des Tradierten sein wollte – ohne eine präzise eigene Konzeption, ohne eigene Ausrichtung des Denkens auf das in Platons Texten Verwahrte und zu entdecken Aufgegebene. Trotz der in diesem Satz dokumentierten

Geschichte der Philosophie (Neuer Ueberweg), Die Philosophie der Antike, Band 3, Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos, hg. v. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, 1–174.

¹⁹ Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, II.

²⁰ Dem entspricht der Titel des Plotin-Buches von Karl-Heinz Volkmann-Schluck „Plotin als Interpret der Philosophie Platons“, Frankfurt 1941; 1966³.

²¹ Enn. V 1,8,9–14: ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένους, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῦσι πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

Selbsteinschätzung Plotins sollte man ihn doch eher als einen Umformer der philosophischen und theologischen Überlieferung begreifen, der zuvor schon perspektivenreich und in ambivalenter Argumentation durchdachte Gedanken aufgreift und sie *weiterdenkt*, sich mit bestimmten charakteristischen Lösungsversuchen auch identifiziert, indem er den eigenen Gedanken in ihnen findet. Ein derartiges Doppelspiel zwischen *Identifikation* mit der philosophischen Überlieferung und *Innovation* auf einen eigenen originären Gedanken hin, der zugleich späteres Denken entscheidend prägt, zeigt sich gerade in Plotins Verhältnis zu Platon, welches er selbst als ein überaus inniges und intensives verwirklicht. Bei jeder Anspielung auf Platon oder in Zitaten aus Platons Dialogen in Plotins eigenen Texten erfahren wir immer wieder die wesentlichen Unterschiede dieses Verhältnisses zu Formen der Platon-Rezeption im späteren Neuplatonismus: Plotin interpretiert weder Zitate noch größere Textstellen in ihrem *Kontext*; in Bezug auf die Dialoge selbst und auf das daraus Zitierte zeigt sich, daß Plotin in einer rigorosen Weise selektiv verfährt: die frühen Dialoge finden gerade ob ihrer aporetischen Struktur nicht sein Interesse. Er „sucht bei Platon nicht Aporien, nicht eine Methode, sondern eine Lehre“²². Deshalb konzentriert er sich auf Sätze oder Formeln und auf Grundworte, denen er (ohne genaue Vergewisserung des Kontextes) eine für seine eigene Konzeption wesentliche, „systematische“ Bedeutung abgewinnt²³.

Besonders eindringlich zeigt sich die „systematische“ Aneignung Platons durch Plotin in dessen spezifischem Verständnis des zweiten Teils des platonischen ‚*Parmenides*‘: in ihm sieht Plotin die drei Wesenheiten intendiert oder explizit gedacht, die sein eigenes Denken universal bestimmen. Gerade hier wird deutlich, inwiefern der „Interpret“ der Philosophie Platons *in* dieser und *durch* diese „Interpretation“, trotz oder mit den platonischen Motiven und Gedankenelementen, trotz einer durchaus nicht ohne Platon denkbaren Begriffsform, ein neues Denken heraus- und voranbringt, das weniger dem Buchstaben der platonischen Texte als vielmehr einer möglichen und zu erprobenden philosophischen Intention Platons folgt und so mit einem bestimmten Recht von Späteren mehr oder weniger emphatisch *Neu-Platonismus* genannt werden kann.

Nun also Einiges zu dem „Syndrom“ ‚*Parmenides*‘.

²² H.-R. Schwyzer, Plotinos (RE), Stuttgart 1951 (1978²), 551, 51–54.

²³ Dies soll freilich nicht heißen, daß derartige Sätze, Formeln und Grundworte nicht auch schon für Platon eine ebenso herausgehobene Bedeutung besäßen.

Plotins Auffassung des platonischen ‚Parmenides‘²⁴ unterscheidet sich in seiner Grundabsicht von den meisten gegenwärtigen Interpretationsversuchen dieses rätselhaftesten aller platonischen Dialoge. In Plotins Sinne könnte er keinesfalls als eine rein formallogische Übung in einer Dialektik verstanden werden, die, sich selbst in Aporien und Abstrusitäten verheddernd, die im ersten Teil des Dialogs kritisch gestellten Fragen an Platons Ideentheorie letztlich auch nicht beantworten kann; auch nicht als einen mehr oder weniger subtil konstruierten „Jeu d’esprit“ hätte er ihn auffassen mögen; wahrscheinlich noch nicht einmal als das, als was ihn Platon selbst bezeichnete: als ein „ernsthaftes *Spiel*“ (137 e), sondern ausschließlich als den entschiedensten und tiefsten Ernst (σπουδή) philosophischen Denkens – eine Auffassung, die zumindest *expressis verbis* von *Proklos* noch intensiviert wird; für ihn nämlich ist der ‚Parmenides‘ das Höchste und Innerste der platonischen Theologie, eine „Mystagogie“ als Hinführung in die Identität mit dem Einen selbst, welche das begreifende Denken noch übersteigt. – Plotins Auffassung des ‚Parmenides‘ unterscheidet sich von gegenwärtigen Interpretationen konsequenterweise auch in der Antwort auf die Frage, was denn das ‚hen‘ – das ‚Eine‘ – als Gegenstand der den einzelnen Argumentationsgängen zugrunde liegenden Annahme (hypothesis) sei. Die meisten modernen Auslegungen betrachten den Gegenstand der Sätze: „Wenn ‚hen‘ *ist* ...“ und: „Wenn ‚hen‘ *nicht* ist ...“, „was folgt daraus für ‚hen‘ selbst und für das „Andere“ (Seiende insgesamt)“? – als *ein und den selben*. Freilich sind sie sich keineswegs darüber einig, *was* denn dieser selbe Gegenstand nun sei: ‚Eins‘ als jedes x-beliebige Seiende, sozusagen das variable Subjekt eines Satzes, von dem alle möglichen Prädikate ausgesagt werden sollen; oder aber: ‚Eins‘ im Sinne des Begriffes

²⁴ E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‚One‘*, in: *Classical Quarterly* 22, 1928, 129–142. H.-R. Schwyzer, *Plotinos* (RE), 553f. Zur weiteren Geschichte der neuplatonischen Parmenides-Rezeption vgl. Proclus, in *Parm.* 630,15–645,8 (Cousin); 1039,5ff. 1064,21ff. – H. D. Saffrey und L. G. Westerink in den Einleitungen zu: Proclus, *Théologie Platonicienne* III (Paris 1978), XLff. IV (1981) XLVIff; V (1987) XXXVIIIff. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, 193–225 (vor allem über die zweite Hypothese und ihre Fortwirkung in der christlichen Theologie und in Hegels Logik). Ders. „Das seiende Eine. Cusanus’ Blick auf den proklischen Parmenides-Kommentar“ und „Marsilio Ficinos Deutung des Platonischen Parmenides“, beides in: *Procliana* (wie Anm. 5), 215ff. J. M. Dillon in seiner ‚Introduction‘ zu: *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*, translated by G. R. Morrow and J. Dillon, Princeton 1987, XXIVff. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992 (Leipzig 2006²), bes. S. 265ff.

von Einheit; oder: ‚Eins‘ als Idee, sodaß alle Prädikate in den einzelnen Argumentationsgängen auf ihre Übereinstimmung mit diesem zentralen Begriff in Platons Denken überprüft werden müßten; oder: ‚Eins‘ als *Idee von Einheit* – dies als das universale, alle anderen Konkretionen von Ideen umfassende Prinzip ... Die Vorschläge sind noch nicht erschöpft!

Plotins Rückgang auf den ‚Parmenides‘ folgt einer anderen, präzise beschreibbaren Intention: der Gegenstand der ersten drei sogenannten hypothesen im zweiten Teil des Dialogs ist für ihn *nicht* derselbe, sondern ein je verschiedener; es besteht jedoch ein Bezug der drei untereinander, der maßgebend von dem ersten ausgeht und in ihn zurückführt. Die drei „Gegenstände“, Wesenheiten oder Prinzipien von Wirklichkeit entsprechen den zentralen metaphysischen Gedankenkomplexen von Plotins Philosophie. Plotin sieht demnach in der Entwicklung der ersten drei Argumentfolgen des „dialektischen“ Dialog-Teils den Grundriß seines eigenen Gesamtentwurfs: die drei ersten *hypothesen* entwickeln und dokumentieren die drei die Wirklichkeit im ganzen unterschiedlich bestimmenden *Hypostasen*. „Hypostasis“ meint im Sinne Plotins eine in sich seiende, in sich selbst stehende oder bestehende Wirklichkeit, die durch Selbstkonstitution oder durch ihr eigenes Sein sie selbst ist oder einem sie als *relatives* Selbst-Sein begründenden Akt entspringt. Die voneinander verschiedenen, aber in einem kreisförmigen inneren Bezug zueinander stehenden Hypostasen repräsentieren Abwandlungen oder Entfaltungsformen des ursprunghaften, alles aus sich anfangen lassenden Einen, in denen dieses in seiner Wirkung in je verschiedener Intensität erscheint; sie sind Bilder, Spiegelungen oder Spuren des einen, absoluten Ursprungs.

Ohne Frage ist für Plotin das ‚hen‘ der *ersten* hypothesis: $\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\upsilon$ *das Eine selbst* als der *über* dem Sein in seinem spezifischen Begriffe seiende Grund und Ursprung von *Sein*: das „*Erste Eine*“, das im reinen und „eigentlichen, wahrhaften Sinne Eine“, wie Plotin sagt. Als einem von jeglicher Differenz Freien kommt ihm auch keine immanente Bezüglichkeit zu; deshalb denkt es nicht im Sinne eines „gegenständigen“, auf ein ihm selbst gegenüber Anderes bezogenen Denkens: trotz seines Grund- und Ursprung-Seins, durch das es Relationalität und damit Denken als Wesenszug von Anderem stiftet, ist es als das von Allem Verschiedene *vor* jedem „Etwas“, daher grenze-los und ohne es einschränkende Gestalt, unendlich aber der Mächtigkeit ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$) nach; weil „Sein“, „Etwas“, „Gestalt“ differente Vielheit in es selbst setzen würde, ist es – all dies aus sich selbst in seinem eigentümlichen Sinne ausschließend – das „*Nichts* von Allem“, das

von allem Anderen inkommensurabel verschieden ist. Als eine derartige, kategorial nicht begreif- und aussagbare, lediglich negativ ausgrenzbare und gerade deshalb intensivste Wirklichkeit hat das plotinisch-neuplatonische Eine jene in Paradoxien sich ausdrückende Zugangsart herausgefordert, die für Philosophie wie für Theologie in gleicher Weise geschichtlich und sachlich bestimmend wurde: die *negative Dialektik*, die dem Einen als dem ‚nihil per eminentiam sive infinitatem‘ einigermaßen entspricht, oder *theologia negativa* – letztlich die Konsequenz aus der *metaphysischen* Interpretation der ersten hypothesis²⁵. Diese Methode der alle kategoriale Bestimmung vom Einen unterscheidenden und von ihm ausgrenzenden Annäherung kann zu Recht *theologia negativa* genannt werden, da das Eine selbst im Sinne Plotins als die höchste Weise des Göttlichen oder als der „Erste Gott“ zu denken ist²⁶.

Die *zweite* hypothesis nun, die dem Einen *Sein zuspricht*, und somit das *seiende* Eine als das zweite Eine repräsentiert, zeigt für Plotin die erste reale, durch Unterschiedenheit bestimmte Verbindung von Einem und Vielem, das ἐν-πολλά, in dem das Wirken des Einen die Vielheit des aus ihm Entsprungenen in höchstmögliche Einheit aus der Differenz heraus zusammenführt. Die einigend-zusammenführende Kraft in diesem Vielheitlich-Einen ist das *Denken*. Dieses zweite Eine oder die zweite hypostasis konstituiert sich gerade dadurch, daß es das aus dem Einen selbst entsprungene *Sein* als sein eigenes Sein *denkt* und so im denkenden Selbstbezug die Einheit von eigenem Sein und Denken herstellt und bewahrt. Seiende Selbstreflexivität, die, geschichtlich gesagt, Wieder-Holung und Umformung der alt-parmenideischen Identität von Denken und Sein ist, der μέγιστα γένη des platonischen ‚Sophistes‘ und des aristotelischen ‚Denken des Denkens‘, als das der Gott reine Wirksamkeit ist und lebt – lebendige, zeit-freie Synthesis also der intensivsten Form von Einheit nach dem Einen selbst: dies ist Plotins Begriff des *Nus*, des *Geistes*. Die von Platon mit dem wahrhaft Seienden identifizierten *Ideen* finden in dieser absoluten,

²⁵ Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 25ff, sowie den Artikel „Hen“ in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, 1987, 445–472. Denken des Einen (wie Anm. 24), u. a. S. 286ff. Diese Problematik habe ich vielfach im Kontext der Frage nach Wesen und Leistung der Sprache erörtert.

²⁶ Vgl. hierzu unten: Plotins Theologik, S. 27 ff. Für Plotins Theo-Logik ist *Platons* Konzept der Theologie als eine fundamentale Voraussetzung zu bedenken. Über Platons „Theologie“ vgl. M. Erler, *Platon (Grundriß der Geschichte der Philosophie [neuer Ueberweg], Die Philosophie der Antike, hg. v. H. Flashar, Band 2/2)* Basel 2007, 464–473.

veränderungsfreien Identität von Denken und Sein ihren Ort: das Sein, welches der Nus in seinem Selbstbezug durchlichtet, entspricht einem in sich differenten Bezug von Ideen, die von eben diesem Ort her durch eine demiurgische Entfaltung auch zu Strukturen des Kosmos werden. – Neben dem Denken, der innigsten Form von Relationalität, werden dem Geist als dem seienden und sich selbst denkenden Einen weitere Prädikate – wie Identität und Differenz, Stand und (geistige) Bewegung, Rückbezug in seinen Grund – zugesprochen, die dem absoluten Einen nicht zugedacht werden können: „theologia negativa“ wendet sich in diesem Bereich in „Affirmation“, in eine auf den „Zweiten Gott“ bezogene und sein Wesen analysierende „theologia affirmativa“.

In der *dritten* hypothesis sieht Plotin „Eins und Vieles, ἓν καὶ πολλά“ thematisiert, eine *Verbindung* von Einheit und Vielheit, die im Gegensatz zu der unmittelbaren Einheit des Nus (Eins-Vieles oder Viel-Eines) einer Vermittlung in sich bedarf und durch ein höheres Maß an differenzierender Vielheit bestimmt ist. Der Satz: „So findet sich auch er (Platon) in Übereinstimmung (mit der Lehre) von den drei Wesenheiten“ legt nahe, daß mit dem dritten Einen nur die *Seele* in einem umfassenden Sinne gemeint sein kann; sie stellt Einheit *aus* der Vielheit erst im Kontakt mit Zeit und Materie, in vielen Aspekten vermittelnd, her und wird so zum immanenten Einheits-Grund der Welt²⁷.

Anders als andere, auch von Platon herrührende Formationsbedingungen von Plotins eigener philosophischer Theorie wird das Erbe des platonischen ‚Parmenides‘ in Plotins Anverwandlung in der Tat zu einer neuen, produktiven Denkfigur. Sie bestimmt Plotins Denken im ganzen, sowohl seine ‚Ontologie‘, als auch seine Konzeption eines seiner selbst bewußten Lebens: der vom und im Selbst der Seele zu vollziehende Rückgang des Denkens in sich selbst führt das Bewußtsein auf seinen eigenen Grund zurück und stellt dadurch *in* und *trotz* seinem Bild- und Differenz-Sein im Blick auf das Eine selbst die ursprunghafte Einheit im zeitlosen Augenblick der *Einung* mit dem Einen selbst wenigstens punktuell wieder her²⁸.

Die Weise, wie Plotin den platonischen ‚Parmenides‘ in seiner Grundintention und von daher in den Argumentationsgängen des zweiten Tei-

²⁷ V 1,8,23–27. Siehe hierzu (mit Literaturhinweisen) die Bemerkungen von Michael Atkinson, in: Plotinus, Ennead V 1, On the three principal hypostases. A Commentary with Translation, Oxford 1983², 196–198.

²⁸ Zum Phänomen der ‚Henosis‘ als Zielpunkt einer philosophischen ‚Mystik‘ Plotins vgl. mein „Denken des Einen“ (wie Anm. 24), 123–154.