Plotins Interesse an den Vorsokratikern

Autor(en): **Gelzer, Thomas**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **39 (1982)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-30342

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Plotins Interesse an den Vorsokratikern

Von Thomas Gelzer, Bern

Sowenig Plotin sich selber als 'Neuplatoniker' versteht und für sich oder andere eine solche Bezeichnung verwendet, sowenig kennt er die Bezeichnung und den Begriff 'Vorsokratiker'. Zwar wird Sokrates in seinen Schriften gegen 40mal mit Namen genannt, jedoch ausschliesslich in der Weise jener Schultradition, die schon der Akademie und Aristoteles geläufig ist: als Beispiel zur Bezeichnung eines bestimmten Menschen, von dem etwas ausgesagt wird, niemals dagegen als Philosoph[1]. Auf jeden Fall bedeutet Sokrates keine von ihm irgendwie markierte Zäsur in der Geschichte der Philosophie. Ganz anders Plato: Plotin unterscheidet ausdrücklich zwischen Denkern vor und nach Plato (5, 1 [10] 8, 15; 9, 7), und so wären jene älteren von Plotin aus gesehen eigentlich als 'Vorplatoniker' zu bezeichnen.

Meistens zitiert oder referiert Plotin die Lehren anderer Philosophen – sei es zustimmend oder auch um sie im Sinne seiner eigenen Argumentation zu verwenden, sei es um sie zu widerlegen – ohne ihre Namen zu nennen. So verfährt er unterschiedslos mit Lehren von Denkern vor und nach Plato. Wo er Namen nennt, hat das jedoch immer eine besondere Bedeutung. Bei der Erwähnung der Lehren (und Namen) jener Alten sind zwei verschiedene Tendenzen feststellbar. Zum einen erscheinen sie nämlich (oft in Reihen zusammen mit solchen späterer Schulen, gelegentlich auch einzeln) in doxographischen Zusammenhängen nach aristotelischer Lehrtradition. Hier werden sie gelegentlich positiv bewertet, meistens aber kritisiert[2]. Zum andern aber greift Plotin auch gerade ihre Lehren mit ausdrücklicher Nennung ihres Namens in Gruppen oder einzeln heraus in der Absicht, die Übereinstimmung seiner eigenen Lehre

* Durchgehend ist benützt: *Plotins Schriften. Text, Übersetzung und Anmerkungen* von R. Harder (Bd. 1), R. Beutler und W. Theiler (Bde. 2–5, Anmerkungen von Theiler), mit *Porphyrios. Über Plotins Leben* (Bd. 5c) und *Indices* (Bd. 6, darin *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise,* zitiert «Theiler, *Überblick*») (Hamburg 1956–1971); H.- R. Schwyzer, *Plotinos,* RE 21, 1 (1951) 471–592, ist zitiert «Schwyzer, *Plotinos*»; ders., *Nachtrag zum Art. Plotinos,* RE Suppl. Bd. 15 (1978) 310–328, zitiert «Schwyzer, *Nachtrag*»; Numenios zitiert nach: *Numénius. Fragments,* ed. Ed. des Places (Paris 1973); Proklos, *Theol. Plat.* zitiert nach *Proclus. Théologie Platonicienne,* edd. H. D. Saffrey-L. G. Westerink (I–III, Paris 1968–1978). Für freundschaftliche Hilfe bei der Formulierung habe ich A. Graeser zu danken.

1 Allein in 6, 3 [44] ist Sokrates 21mal als Beispiel genannt; daneben andere, z. B. Pythagoras und Hippokrates (für einen Arzt) 5, 7 [18] 1, 3ff.; auch Epikur 2, 9 [33] 15, 8 dient nur als Beispiel für solche, die die Lust als Lebensziel empfehlen; als Beispiel für Orte: Akademie und Lykeion 6, 1 [42] 14, 1ff.; 30, 13.

2 Solche Doxographien zusammengestellt bei Theiler, *Überblick* 167–169.

mit der ihren nachzuweisen. Auf diese zweite Art ihrer Erwähnung, die, soweit mir bekannt ist, noch nicht eigens behandelt worden ist, soll sich die folgende Untersuchung beschränken[3].

Was die Denker vor Plato angeht, so nennt Plotin im ganzen fünf Namen[4], nämlich Pythagoras (und die Pythagoreer), Heraklit, Parmenides, Empedokles und Anaxagoras. Alle fünf zusammen werden nur in einer Schrift (5, 1 [10]) erwähnt, einmal werden drei erwähnt (4, 8 [6]), zweimal zwei (4, 4 [12]; 6, 6 [34]), in drei weiteren Schriften handelt es sich um Einzelerwähnungen[5]. Das sieht zunächst nicht nach viel aus. Betrachtet man diesen Befund jedoch im Lichte der Erwähnung anderer Philosophen bei Plotin, so ändert sich das Bild. Ausser Plato, den er sehr oft nennt, gibt es sonst nur noch zwei, die er dieser Ehre überhaupt würdigt, nämlich Aristoteles (viermal in drei Schriften) und ein einziges Mal Epikur. In allen diesen Fällen macht Plotin Kritik geltend[6]. Die ausdrückliche Nennung der Namen jener fünf älteren bedeutet also in jedem Fall eine ausserordentliche Hervorhebung, und dies selbst da, wo er – wie gegen Aristoteles – nur gegen sie polemisiert. Um den Sinn und die Bedeutsamkeit dieser Hervorhebung zu verstehen, müssen die betreffenden Stellen im weiteren Zusammenhang interpretiert werden.

1. Die namentlich genannten alten Denker in 4, 8 [6] und 5, 1 [10]

Die frühesten Schriften, in denen Plotin Namen dieser alten vorplatonischen Denker, beidemal in Reihen, nennt, sind die über den Abstieg der Seele in die Leibeswelt (4, 8 [6], fortan 'Abstieg') und über Die drei ursprünglichen

3 Manche der im folgenden behandelten Stellen werden immer wieder herangezogen, wo es um Plotins 'Selbstdarstellung' und 'Originalität' geht, so neuerdings etwa von T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (Basel/Stuttgart 1979), der sie allerdings teilweise anders beurteilt, als im folgenden vorgeschlagen wird.

4 Pherekydes ist einmal genannt im überlieferten Text 5, 1 [10] 9, 29. Harder tilgt (nach H. Müller) die Erwähnung mit einleuchtenden Gründen: 1. Nur der Name des Pythagoras darf hier neu auftauchen, an ihn soll alles angeknüpft werden (s. dazu unten S. 109ff.), 2. Pherekydes wäre als Lehrer des Pythagoras vor diesem zu nennen gewesen. Dazu: Pherekydes spielt sonst bei Plotin keine entsprechende Rolle, und er scheint auch nicht durch ein Platozeugnis als Vorgänger der Lehre sanktioniert worden zu sein (vgl. unten S. 112ff. 126ff.). Wilamowitz sah die Schwierigkeiten in diesem Abschnitt und wollte sie durch zwei Konjekturen beseitigen (zu Diels-Kranz *VS*[6] 7 Fr. A 7a).

5 Von den fünf genannten vorplatonischen 'Alten' werden mit Namensnennung a) ausschliesslich kritisiert zweimal Parmenides (5, 1 [10] 8, 15; 6, 6 [34] 18, 42), b) bei sonst zustimmenden Erwähnungen zweimal kritisiert Pythagoras und die Pythagoreer (4, 7 [2] 8[4], 3; 6, 6 [34] 5, 10), einmal Empedokles und Anaxagoras (2, 4 [12] 7, 1f.), c) nie kritisiert Heraklit.

6 Aristoteles wird in drei Schriften viermal kritisiert (5, 1 [10] 9, 7; 2, 5 [25] 3, 18; 2, 1 [40] 2, 12 und 4, 11). Epikur wird nur als Beispiel verwendet (für die nichtplatonische Lehre) in der Polemik gegen die Gnostiker (2, 9 [33] 15, 8; s. oben Anm. 1); er wird wie Pherekydes (s. oben Anm. 4) im folgenden vernachlässigt.

Wesenheiten (5, 1 [10], fortan 'Drei Wesenheiten'). In beiden behandelt er, wenn auch auf verschiedene Weise, dasselbe Thema, nämlich Würde und Wert der menschlichen Seele. In beiden geht er von einer Schilderung des Abfallens der Seele aus einem höheren Bereich aus (4, 8 [6] 1, 1–11; 5, 1 [10] 1, 1–22) und sucht nach einer Erklärung dafür, dass und wie die Seele zwar absteigen musste und gleichwohl, während sie sich in der Materie befindet und mit ihr verbunden ist, jenes Höhere kennt, es zu schauen vermag und sich sogar mit ihm vereinigen kann. Die Antwort, die Plotin auf diese Frage gibt, geht dahin, dass die Seele jenes Höhere eigentlich nie verlassen hat, sondern es immer in sich trägt und, mit dem entsprechenden Seelenteil, gleichzeitig mit ihm eins und unten in der Materie sein kann (4, 8 [6] 8, 1–23; 5, 1 [10] 12, 1–20). Die Unterschiede in der Betrachtungsweise, die in beiden Schriften zum Ausdruck kommt, hängen damit zusammen, dass nicht genau dieselbe Lehre zugrunde liegt. Auch die Funktion der Erwähnung der namentlich genannten alten Denker differiert, entsprechend den Unterschieden im Ausgangspunkt der Betrachtung, der Gedankenführung und des Zielpunktes der beiden analogen Erklärungen. Sie ist in beiden Schriften zwar ähnlich, aber doch nicht dieselbe.

Der erste Anlauf, im Abstieg, trägt noch die Züge eines tastenden Versuchs. Hier geht Plotin von seiner eigenen inneren Erfahrung der Schau einer wunderbar gewaltigen Schönheit im höheren Bereich aus. Sie bedeutet ihm «verwirklichtes höchstes Leben», das «Stillestehen im Göttlichen», im Geist, wie er hier sagt, aus dem er dann wieder herniedersteigt[7]. Und eben das bedarf der Erklärung: «Wie nur komme ich sowohl jetzt herunter als auch, wie ist jemals meine Seele in diesen Leib hier geraten, die doch so ist, wie sie mir soeben erschien für sich, ob sie gleich im Leibe war» (1, 8–11). Antwort auf diese Fragen sucht er zunächst bei Heraklit, Empedokles und den Pythagoreern (1, 11–23). Sie bieten zwar einiges. Ihre Aussagen sind aber so dunkel und rätselhaft, dass ihm nur ὁ θεῖος Πλάτων (1, 23) bleibt, um Klarheit zu erlangen. Aber auch da bietet sich eine Schwierigkeit. Seine wahre Absicht (τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλευμα) ist nicht leicht zu erkennen. Denn seine Aussagen scheinen sich zu widersprechen (1, 27f.)[8]. Einerseits redet er abschätzig über diese sinnlich wahrnehmbare Welt (1, 28–41), anderseits preist er im Timaeus (29a ff. 39e) den Kosmos und den Schöpfer, der ihm die Seele gab, sowie den Abstieg der Seelen bzw. ihre Inkarnation in jedem von uns zum Zweck der Vollendung des Alls (1, 41–50).

7 Porphyrios, *Vita Plot.* 23, 7ff. scheint die Schau an dieser Stelle auf das über dem Geist stehende Eine zu deuten (vgl. Theiler, *Übersicht* 165f.), offensichtlich gegen den Wortlaut des Textes der ganzen Schrift, wohl deshalb, weil später, zur Zeit, als Porphyrios ihn kannte, Plotin die Schau auf das Eine bezog. Aber zur Zeit der Abfassung dieser Schrift kannte ihn Porphyrios noch nicht (*Vita Plot.* 4, 8ff.).

8 Dazu, wie Plotin Widersprüche und Aussagen Platos, die ihm Schwierigkeiten bereiteten, «interpretatorisch erledigt», s. Theiler, *Übersicht* 169.

Die Widersprüche löst er durch grundsätzliche Erwägungen über das analoge Verhältnis im Fall der Gemeinschaft der Seele mit dem Leib einerseits und andererseits im Fall der Beziehung von Weltschöpfer und Kosmos auf. Er vergleicht das Verhältnis der Weltseele zum Weltleib (Kosmos, Kap. 2) mit dem Verhältnis der Einzelseele zum Leib (Kap. 3) und erklärt das Hervorgehen der unteren Stufen aus den höheren als Notwendigkeit. Die Einzelseele kann, wenn auch nicht ständig, mit ihrem Ursprung, dem Geist, vereint bleiben. Wendet sie sich aber mit ihrem unteren Seelenteil dem Leibe zu, so leidet sie (Kap. 4). Also widersprechen sich die Lehren Platos, und auch die des Empedokles und Heraklit (5, 5ff.), nicht (Kap. 5). So wie das Eine nicht allein bleiben durfte, sondern die Vielheit der nachgeordneten Wesen hervorbringen musste, durften auch die Seelen nicht ohne die Welt des Sinnlichen bleiben. Die tieferen Stufen schreiten vom Ursprung aus immer weiter, so dass auch die Materie teilhat an der Kraft des Guten. So sind geistige und sinnliche Welt verbunden (Kap. 6). Wie der Geist vor dem Aufstieg zum Jenseitigen zur Seele absteigen muss, so muss die Seele vor der Schau des Oberen zur Erdenwelt absteigen (Kap. 7). Ein Teil der Seele jedoch bleibt in der geistigen Welt. Nur verhindert meist der untere Seelenteil, verwirrt vom Sinnlichen, dass uns zum Bewusstsein kommt, was der obere schaut (Kap. 8).

Die Seele befindet sich also in einer Mittelstellung (7, 5). Mit ihren Teilen verbindet sie Körper und Geist. Auf den Geist, ihren Ursprung, richtet sich auch ihre höchste Schau. Zwar gibt es noch das Eine über dem Geist. Aber es wird nur zwischendurch einmal zur Erläuterung einer weiteren Analogie der Notwendigkeit des Hervorbringens des Unteren durch das Obere herangezogen (6, 1–18). Ferner wird eine Analogie der Stellung des Geistes, zwischen Seele und Jenseitigem (τὸ ἐπέκεινα 7, 18), aufgewiesen mit derjenigen der Seele, zwischen Körper und Geist (7, 17–24), ohne dass das Eine und das Jenseitige allerdings ausdrücklich zueinander in Beziehung gesetzt würden. Vom Einen gehen aber auch alle nachgeordneten Stufen aus (6, 9ff.), die bis hinunter zur Materie (wobei die Frage, ob sie geschaffen oder ewig ist, dahingestellt bleibt 6, 18–21) das Gute mitteilen, das aber selber hier im geistigen Bereich angesiedelt ist (6, 24) und die geistige und die sinnliche Welt verbindet (6, 25–28)[9]. Damit ist noch keine endgültige Klarheit erreicht. Dieses Eine (andeutungsweise negativ prädiziert 6, 1f.) ist jedenfalls nicht in die Erklärung für die Modalitäten des Abstiegs und Aufstiegs der Seele einbezogen, um die es hier geht[10]. Die Erklärung stützt sich allein auf die Analogie einer noch ganz im

9 Auch die Stellung des Schönen ist in diesen frühen Schriften noch nicht gleich festgelegt wie in den späteren, wo es auf die zweite Stufe (die des Geistes) gesetzt wird, während das Gute mit dem Einen gleichgesetzt wird (vgl. Theiler, *Übersicht* 116. 162ff.). In 1, 6 [1] 6, 25; 9, 40 schwankt Plotin noch zwischen der Festsetzung des Obersten als Schönem oder als Gutem (Theiler, ibid. 164), gegen 6, 9 [9] 11, 16ff.

10 Plotin kannte auch in diesen frühen Schriften schon das Eine (Schwyzer, *Plotinos* 559f.).

ursprünglich platonischen Sinne in eine geistige (νοητή) und eine sinnliche (αἰσθητή) Welt zweigeteilte διττὴ φύσις (7, 1ff.) mit einer Gesamtseele (4, 1ff. 31ff.; 8, 2ff.), die aus einem oberen und einem unteren, diesen je entsprechenden Seelenteil zusammengesetzt ist (4, 35ff.).

Plotin macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass er diese Lösung, nach der die Gesamtseele mit ihren beiden Teilen in sich selber gleichzeitig mit den beiden Teilen der φύσις in Kontakt steht, kühn «gegen die Lehre der andern» (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων) ausspricht (8, 1f.)[11]. Sie stellt also eine neue eigene Deutung zur Auflösung der Widersprüche Platos (1, 27ff.) dar.

Bei den alten Denkern findet er zwar nicht die Erklärung zur Überwindung der Widersprüche in jenen Aussagen, die Oben und Unten zu trennen scheinen, anstatt sie durch die Seele miteinander zu verbinden. Aber er findet, wenn auch nur dunkel angedeutet, dieselbe Zweiteilung der Welt in eine obere und eine untere, die von Empedokles sogar mit demselben Bild der Höhle charakterisiert wird wie bei Plato (1, 33f.): Er findet bei Heraklit (1, 1–17) Andeutungen für jenes Ab- und Aufsteigen (πρόοδος 5, 33 und ἐπιστροφή 4, 2), verbunden mit der Notwendigkeit dazu und dem Ausruhen (1, 14, vgl. Rep. 532e und Plot. 6, 9 [9] 8, 43f.), dem Bleiben im Oberen, und der Abschätzung des Dienstes am Unteren (vgl. 4, 10ff.). Bei Empedokles (1, 17–20) findet er auch eine Begründung für die Notwendigkeit des Abstiegs, eigene Erfahrung des Höheren als des Göttlichen, Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit des Abstiegs und Aufstiegs und Abschätzung des Unteren als Verbannung, die die Sehnsucht nach Heimkehr weckt. Nachdem die scheinbaren Widersprüche bei Plato beseitigt sind, stellt er fest, dass sich auch die Aussagen des Empedokles und Heraklit nicht widersprechen (5, 5–8). An sie war also während der Widerlegung ständig mitgedacht[12].

So neu die von Plotin vorgeschlagene Lösung sein mag, so alt ist das Thema vom Abfall und vom Wiederaufstieg der Seele zwischen den beiden Welten in der platonischen Schule. So finden sich in dieser Darstellung auch mancherlei Elemente der Schultradition[13].

Dazu gehören auch die Interpretationen der Lehren der alten Denker, die es erlauben, aus ihnen das herauszulesen, was den Sinn ihrer Aussagen zur Übereinstimmung mit dem platonischen System bringt und sie so zu Vorläufern Platos macht. Plotin setzt sie als bekannt voraus, ohne über einzelnes zu referieren. So erwähnt er Pythagoras und die Pythagoreer, die in Rätseln reden

Vielleicht kennt er auch schon die Interpretation der Hypothesen des Parmenides, die er von der Schrift 5, 4 [7] an für die Ordnung der drei oberen Wesenheiten einsetzt; aber er verwendet sie in den früheren Schriften noch nicht zur konsequenten Durchbildung der Dreistufenlehre, in der er dann jeder Stufe ihre Funktion zuteilt und die entsprechenden Begriffe zuweist, die Schau bis zum Einen hinaufführt und die Seele entsprechend dreiteilt.

11 Andere, auch frühere, Stellen zu den «neuen, revolutionären Thesen» Plotins zusammengestellt von Harder in der Einleitung zu 4, 8 [6] Bd. I b, 440.

12 Vgl. etwa 1, 33ff.; 2, 19ff.; 3, 3ff.; 4, 1ff. 28ff.; 5, 1ff.

13 S. dazu Harder, a.O. 493f.

und die in dieser Tradition ihre feste Stellung haben, überhaupt nur, ohne jede Aussage (1, 20–22)[14].

Immerhin ist festzuhalten, dass er in einer Frage, deren Lösung unmittelbar mit dem richtigen Verständnis platonischer Aussagen über die höchsten Dinge verbunden ist, diese Alten – und nur sie – unmittelbar nach der Stellung der Frage und noch vor Plato zu Rate zieht und in ihren Aussagen Übereinstimmung mit denen Platos findet[15]. Dass er sie als dessen Vorläufer betrachte, sagt er hier nicht ausdrücklich, aber es ist evident. Besondere Bedeutung legt er dieser Tatsache hier nicht ausdrücklich bei.

Aber die Frage, für die er hier offensichtlich erst in einer der beiden Richtungen – in Beziehung auf die Möglichkeit gleichzeitiger verschiedener Wirksamkeiten der Seele – einen ersten Ansatz zur Lösung gefunden hatte, während die zu den Seelenteilen in Analogie gesetzten oberen Wesenheiten in ihren Funktionen noch nicht klar definiert sind, lässt Plotin nicht zur Ruhe kommen. Die Begründung für den intensiven Ansporn, der ihn ständig zu neuem Suchen treibt, ist offensichtlich darin zu suchen, dass es sich dabei für ihn nicht nur um rein theoretische Probleme handelt, sondern um existentielle Grundfragen. Sie sind mit seiner eigenen innersten Selbsterfahrung unmittelbar verknüpft, und Plotin sucht nach einer gültigen Lösung im Sinne der platonischen Philosophie[16].

Die Lösung, die er nun findet und von der er in den Grundzügen auch nicht mehr abweichen wird, bildet gewissermassen den Schlussstein zur Vollendung von Plotins neuplatonischem System. Mit der Darstellung dieser neuen Lösung und mit der Verteidigung der Berechtigung seiner neuen Platointerpretation sind die namentlichen und kollektiven Erwähnungen der alten Denker von da an meist unmittelbar verbunden.

14 Plotin hat die alten Denker nicht aus den originalen Texten gelesen (s. Schwyzer, *Plotinos* 527). Zu den Deutungen der Alten etwa bei Hippolytos, Plutarch, Sextos, Aëtius, Clemens usw. s. zu Heraklit z. B. Fr. A 8. 10. 16, B 31. 50ff. 70. 84a. b. 86ff.; zu Empedokles Fr. A 31. 32. 33. 34. 35. 52, B 10. 16. 17. 22. 29. 59. 61. 62. 76. 98. 110. 115. 120. 121. 129. 131. 147; zu Pythagoras s. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962) 46ff. und unten S. 114f. Die Vorstellung von Pythagoras, der in Rätseln philosophiert, ist neupythagoreisch, vgl. Saffrey-Westerink, *Proclus. Théol. Plat.* II, XXII ff.

15 Ohne Namensnennung zitiert Plotin in vergleichbarem Zusammenhang als Gewährsleute Parmenides, Heraklit, Plato und Aristoteles 5, 9 [5] 5, 29–32. Alle Zitierten stimmen hier mit Platos Lehre überein (auch Parmenides und Aristoteles).

16 Zu den anthropologischen Grundlagen von Plotins Schau vgl. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1965) 86ff. «What is distinctively Plotinian – perhaps we should say, distinctively Hellenic [s. dazu unten S. 120f.] – in the mysticism of Plotinus is not the experience itself but his approach to it and his interpretation of it.» Erst mit der neuen Erklärung, die er in der Dreistufenlehre findet, interpretiert Plotin sein Erlebnis als Einswerden mit dem Einen, das höher ist als alles Sein. In 4, 8 [6] hatte er diese Lösung noch nicht gefunden.

Sie stützt sich auf eine Interpretation des zweiten Teils des platonischen Parmenides[17]. Die Hypothesen (für Plotin im wesentlichen wohl die ersten drei) werden nicht als eine Folge von Variationen über dasselbe Thema gesehen, sondern als Beschreibung einer Reihe bestimmter Wesenheiten in einer Stufenfolge verstanden. Die erste Hypothese versteht Plotin als Umschreibung des absoluten ἕν in negativer Prädikation (nach Parm. 141d7–142a6, vgl. ἓν ἕν 142c3), die zweite als Darstellung des νοῦς als ἓν πολλά, die dritte als Darstellung der ψυχή als ἓν καὶ πολλά (5, 1 [10] 8, 23–26). Das Eine, Geist und Seele, – nur diese drei und keine anderen Wesenheiten lässt er fortan in der oberen Welt gelten (2, 9 [33] 1, 12ff.). Die Klärung ihrer Beziehungen zueinander und der Frage der Beziehung der unteren Welt und der menschlichen Seele zu ihnen ist die grosse Aufgabe, um deren Lösung er sich in den folgenden Schriften bemüht.

Erstmals taucht die neue Lehre bei ihm in der unmittelbar folgenden kurzen Notiz über das Erste und das nach ihm auf (5, 4 [7]). Hier grenzt er die beiden obersten Wesenheiten gegeneinander ab und weist damit dem Einen seinen im Vergleich zur Abstiegsschrift klar definierten Platz zu. In der folgenden Schrift über die Einheit aller Einzelseelen (4, 9 [8]) wird die Charakterisierung der dritten Wesenheit, der Seele, als ἓν καὶ πολλά gestreift (μίαν καὶ πλῆθος) und mit der des höchsten absoluten Einen kontrastiert (2, 24–26). Auch ist von drei Seelenteilen die Rede. Schon die nächste Schrift über das Gute oder das Eine (6, 9 [9]) bringt diese neue Dreistufenlehre in einer Anweisung für die Schau des Höchsten (7, 1ff.) zur Anwendung: Im Gegensatz zur Abstiegsschrift, in der noch der Geist als höchstes Ziel der Schau galt, wird das Höchste nun in breitem Lehrvortrag gegenüber der Seele und dem Geist abgegrenzt (1, 18ff.) – jenes Eine (3, 10ff.), das nicht Geist ist, sondern vor dem Geiste (die negative Theologie 3, 36–6, 57). Die Seele findet es in sich als Mittelpunkt, und es ist immer bei uns (8, 33–45). Diese Schau zu beschreiben, ist sozusagen unmöglich (10, 19ff.). Wer jedoch die Erfahrung kennt, versteht, was gemeint ist (9, 38ff.). Die Darstellung richtet sich nicht an Aussenstehende, sondern an überzeugte Platoniker (5, 3ff.).

Aber gerade aus ihrer Mitte regte sich offenbar auch Widerspruch. Ihm begegnet Plotin mit der Schrift über die Drei Wesenheiten (5, 1 [10]), in der er jene alten Denker am ausführlichsten zitiert. Sie enthält, zusammen mit der

17 Nach der grundlegenden Entdeckung von E. R. Dodds, *The* Parmenides *of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, Class. Quart. 22 (1928) 129–142 s. zur Geschichte der Interpretation der Hypothesen des Parmenides Saffrey-Westerink, *Proclus, Theol. Plat.* I, LXXVff.: «Découverte, semble-t-il, par certains néopythagoriciens, elle n'a été systématiquement exploitée que par les néoplatoniciens et d'abord par Plotin lui-même.» Dodds 144 verweist schon auf Speusipp als möglichen Erfinder dieser Interpretation. Zur Frage, welche Hypothesen Plotin für seine Definition der obersten Wesenheiten benützt habe, vgl. unten Anm. 21.

Schrift gegen die Gnostiker (2, 9 [33], fortan 'Gnostiker') die Stellen, die für das Verständnis von Plotins Schätzung und Beurteilung jener alten Denker zentral sind.

Zur Entgegnung nimmt er dasselbe Thema von der Würde der menschlichen Seele wieder auf, behandelt es aber, ohne diese Darstellung ausdrücklich als Palinodie zu bezeichnen, dem apologetischen Zweck und der veränderten Lehre entsprechend anders. Nicht nur bis zum Geist, wie in der Abstiegsschrift, sondern bis zum Einen als Ursprung und höchstem Gegenstand der Schau soll die Seele jetzt hinaufgeführt werden (1, 26ff., dadurch ἀνάμνησις, vgl. Phdr. 249d6 usw.). Dieses ruht (Kap. 11) und wirkt (Kap. 12) in ihr. Die drängende Frage verschiebt sich jetzt also um eine Stufe nach oben: Wie ist überhaupt der Geist zur Existenz gelangt und aus Jenem geworden, so dass er überhaupt schauen kann (6, 1f., vgl. 4, 8 [6] 1, 8ff.)? Von Persönlichem wie der eigenen Erfahrung, die er auch in der Schrift über das Eine (6, 9 [9]) ohne Bedenken ins Spiel gebracht hatte, sieht Plotin hier ganz ab. Der Hörer soll allein durch die Kraft einer systematischen Beweisführung (3, 3ff.; 4, 29ff.) von der Notwendigkeit der Annahme der drei höheren Stufen überzeugt werden (3, 1ff.; 6, 2f.; 10, 1–4). Das wesentliche Neue, nämlich die Forderung (6, 8), alles auf das Eine zurückzuführen, wird aus den Prinzipien des Denkens abgeleitet, die sich aus der Gleichsetzung des νοῦς mit dem ἓν πολλά der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides ergeben (4, 21ff. 29ff.; 5, 1ff.). Dieses Höchste – ihren Ursprung – haben die Seelen vergessen (1, 1ff., vgl. 12, 1ff.), weil sie sich nach ihrem notwendigen Abstieg in die Welt des Werdens dem Sinnlichen zuwandten (1, 3ff. 15ff., vgl. 4, 8 [6] 4, 10ff.). Aber die Behandlung des Unwerts dieser Welt, die in der Abstiegsschrift noch als eine Seite der widersprüchlichen Aussagen Platos (4, 8 [6] 1, 27–41) zentrales Thema war, verschiebt er hier auf ein andermal (1, 25f.). Von Widersprüchen Platos oder der Alten ist hier natürlich nirgends die Rede. Jetzt geht es nur darum, die ursprüngliche Herkunft der Seele und deren Bedeutung klarzustellen (1, 26–30).

Das tut Plotin hier in zwei Schritten. In einem ersten Schritt werden die drei Wesenheiten und ihr Hervorgehen aus einander behandelt: Seele (Kap. 2), Seele und Geist (Kap. 3), Geist (3, 24–4, 28), Geist und Eines (4, 29–5, 19), das Eine (Kap. 6–7). In einem zweiten wird die Anwendung auf die Schau (vgl. 1, 30–35; 5, 17–6, 2) in der Seele gezogen (Kap. 10–12). Als Gesamtwesen ist die Seele jetzt analog zu jenen drei oberen Wesenheiten dreigeteilt (10, 5f.): Sie hat nicht nur den Geist (10, 12–30), sondern auch das Eine (Kap. 11) in sich, je als einen entsprechenden Seelenteil (10, 21–30; 11, 13–15; 12, 5–10).

Zwischen diese beiden Schritte hat Plotin jenen Abschnitt eingefügt, in dem er Plato und die Alten namentlich erwähnt (Kap. 8 und 9), mit der hier ausdrücklich erklärten (8, 9–14) Funktion, die Richtigkeit der vorher (Kap. 2–7) dargelegten Dreistufenlehre zu bestätigen. Dieser Abschnitt steht kompositionell in unmittelbarer Verbindung mit der Darstellung der höchsten und wich-

tigsten Wesenheit (Kap. 6–7), des Einen, «wie wir sagen, dass das Eine ist» (οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι 6, 5), betrifft aber nicht nur diese, sondern die ganze Dreistufenlehre, deren Demonstration mit diesem Abschnitt abgeschlossen wird (10, 1–4 ὅτι δὲ οὕτω χρὴ νομίζειν ἔχειν ... ἤδη δέδεικται).

Nicht zufällig wird Plato hier (8, 1) erst nach dem Abschluss der eigentlichen Demonstration zum ersten Mal genannt (anders im zweiten Teil 10, 10), und zwar eben als Zeuge für die Richtigkeit der vorher dargelegten Lehre. Denn vorher (Kap. 2–7) sollte sie allein mit zwingenden (6, 2f.) Gründen aus den platonischen Texten als die einzig mögliche Erklärung für die höchste Schau der Seele erwiesen werden. Von den alten Denkern hingegen wird, ohne Namensnennung, schon vor der Darstellung des Einen gesagt, die von der Notwendigkeit dieser Annahme (dass nämlich der Geist aus dem Einen komme) überzeugte Seele sehne sich (ἐπιποθεῖ) nach jenem von ihnen schon sattsam Behandelten (τὸ θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς): «Wie aus dem Einen, das so ist, wie wir sagen, dass es ist, Existenz bekam (ὑπόστασιν ἔσχεν) irgend etwas wie Vielheit oder Zweiheit der Zahl, wieso es nicht bei sich selbst verharrte, sondern diese ausgebreitete Vielheit aus ihm geflossen ist, die wir in der Wirklichkeit antreffen, von der wir aber fordern, dass sie auf das Eine zurückgeführt werden muss» (6, 2–8). Darauf weist er in unserem Abschnitt zurück (πάλαι μὲν εἰρῆσθαι 8, 11). Die Alten haben also das – 'selbstverständlich' – schon lange «gewusst» (9, 4), wie Plato (8, 9), und schon sattsam behandelt.

Bei der Darstellung des Einen (Kap. 6 und 7) lehnt sich Plotin besonders eng und augenfällig an Plato an. Bevor er zu diesem Höchsten hinaufsteigt, ruft er wie Plato in vergleichbaren Situationen (z. B. Tim. 27c; Phileb. 25b; Legg. 893b), in einem allerdings typisch neuplatonischen Gebet Gott an (6, 8ff.). Einen Abschnitt markiert er dann mit einem auch schon von Plato in dieser Funktion verwendeten Homerzitat (7, 27 = Il. 6, 211 = Rep. 547a4f.)[18]. In der Sache selbst stützt er sich hauptsächlich auf Stellen aus dem Timaeus (6, 10ff. – Tim. 43–44), aus den Gesetzen (7, 7f. – Legg. 898a–b) und aus dem Cratylus (7, 33ff. – Cratyl. 396b, danach Hes. Theog. 453ff. interpretiert). Dass gerade bei den höchsten Dingen von Plato auszugehen sei, war unbestritten und musste den Platonikern nicht eigens gesagt werden, an die Plotin sich hier wendet. Plato ist schlechthin αὐτός (8, 27, vgl. αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος 8, 14; 2, 1 [40] 2, 7). Umstritten war aber offenbar die Übereinstimmung von Plotins Dreistufenlehre mit Plato, die eben hier zum Nachweis der Echtheit seiner Lehre dargelegt werden musste.

Dass sie nicht neu und nicht von ihm selber jetzt erst erfunden worden sei, will Plotin deshalb auf recht kühne Weise in dem eingeschobenen Abschnitt

18 Vgl. Harder z. Stelle (Bd. I b, 504): «Es gehört, bei Plato wie bei Plotin, zur Pointe des Zitats, dass es in der Rede des Glaukos den Abschluss bildet.»

nachweisen. Er zitiert darin Plato (8, 1–9. 23–27), die Alten (8, 14–23; 9, 1–7. 27–32) und dazwischen auch Aristoteles (9, 7–27), letzteren allerdings ebenso wie Parmenides (9, 14–23) nur um zu zeigen, dass sie die höchsten Wesenheiten anders als Plato (9, 11f.) und also unsachgemäss definiert hatten. Der ganze Abschnitt lässt sich – gerade in dieser Kritik – mit doxographischen Abschnitten anderer Schriften vergleichen. Doch hat hier «die Doxographie», wie Harder treffend sagt[19], «ihre Funktion gleichsam umgekehrt: während Aristoteles sie einführte, um nachzuweisen, dass keiner der früheren Denker seine Prinzipien kannte, dient sie hier der Beglaubigung durch die alten Denker» oder, genauer gesagt, durch Plato und diese. Sie wird ja auch im Anschluss an den eigentlichen Beweisgang zur Sprache gebracht, nachdem schon die als selbstverständlich anerkannte Tatsache vorher festgestellt worden war, dass die Alten den wesentlichen Teil davon (das Hervorgehen alles anderen aus dem Einen) schon sattsam behandelt hätten (6, 3ff.). So folgen sich die hier referierten Meinungen auch keineswegs unter irgendeinem historischen Gesichtspunkt. In diesem Abschnitt kommt der letzte (Plato) zuerst, der erste (Pythagoras) zuletzt, in der ganzen Komposition stehen die Alten am Anfang (6, 3ff.), in der Mitte (8, 11) und am Schluss (9, 27ff.). Diese Reihenfolge ist ganz nach dem Bedürfnis der Beglaubigungsfunktion eingerichtet. Dass die angeführten Stellen überhaupt den von Plotin gewünschten Nachweis erbringen können, setzt natürlich – wie schon in der Abstiegsschrift – eine vorgängige Interpretation Platos und der Alten voraus[20]. Wie Plotin dazu gekommen ist, soll nachher untersucht werden (s. unten S. 124ff.).

Worauf bezieht sich genau dieser Echtheitsnachweis? – Offenbar nicht auf die Interpretation des platonischen Parmenides. Diese wird ja als bekannte und anerkannte Tatsache gerade als Beweis dafür zitiert, dass αὐτός mit der vorgetragenen Lehre in Übereinstimmung (σύμφωνος) sei (8, 23–27). Aus dem so interpretierten Parmenides allein lässt sich aber möglicherweise noch nicht entnehmen, dass die in den drei ersten Hypothesen charakterisierten Wesenheiten auch aus einander hervorgehen, und sicher gar nicht, dass die zweite und

19 Bd. I b, 490.

20 Zu den Interpretationen in Kap. 8 und 9 vgl. Saffrey-Westerink *Proclus, Theol. Plat.* I, LXXVII f. und II, XLIII f., und unten S. 124ff. Plotin zitiert zuerst (8, 1–5) Platos *zweiten Brief* (312e1–4), wohl eine neupythagoreische Fälschung (Saffrey-Westerink II, XXff. mit einleuchtenden zusätzlichen Argumenten). 'Plato' sagt dort (312b7f.), er rede δι' αἰνιγμῶν (= 'pythagoreisch', vgl. unten S. 117ff.), und zwar περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως (vgl. Schwyzer, *Plotinos* 552f.). Plotin scheint auch weiterhin diesen Brief im Sinn zu haben, weshalb er sowohl die oberste Wesenheit, die die Pythagoreer als erste gefunden hätten (die θεῖοι ἄνδρες im *zweiten Brief*, s. unten Anm. 47), hier als φύσις bezeichnet (9, 30), wie auch die drei, die sich in Platos *Parmenides* fänden (8, 27). Wahrscheinlich versteht er auch das ἐπέκεινα οὐσίας (8, 8 frei nach *Rep.* 509b9) als 'Rätselrede' wie 6, 8 [39] 19, 13, vgl. dazu unten S. 117f. mit Anm. 36 und 37.

dritte mit νοῦς bzw. ψυχή gleichzusetzen seien[21]. Deshalb verweist Plotin zuvor noch auf andere Schriften Platos (8, 1–9: Epist. 2, 312e; Epist. 6, 323d; Tim. 34b ff. 41d; Rep. 509b). Diese Stellen sollen beweisen, dass Plato nicht nur die drei oberen Wesenheiten als solche (1–4) kannte, sondern diese mit dem Ersten (2) und dem Guten (6–8), mit dem νοῦς (4–5) und dem Seienden als Ideen (8–9), und mit der ψυχή (5–6) gleichsetzte und in dieser Stufung aus einander hervorgehen liess (4–8).

Der Nachweis beruht also auf der Annahme der Richtigkeit dieser Kombination aller aus Plato herausinterpretierten Elemente zur integralen Dreistufenlehre, ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν (8, 9f.), dieser Lehre also, die wie Plato auch die Alten «wussten» (8, 9; 9, 4). Um sie geht es. Sie bildet die Voraussetzung zur Erklärung der Schau der Seele (10, 1–4), aus der ihre Würde hervorgeht (1, 11ff. 26ff.).

Was Plotin mit diesen Nachweisen eigentlich beglaubigen will, erklärt er im folgenden Satz. Dieser Satz wird oft zitiert, ist jedoch nicht ohne weiteres verständlich (8, 10–14):

10 Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς
14 εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

Zunächst ist klar, dass Plotin über τοὺς λόγους τούσδε (die er dann, nach der Gegenüberstellung von πάλαι μὲν εἰρῆσθαι, nochmals aufnimmt mit τοὺς δὲ νῦν λόγους) im ganzen drei Aussagen machen will. Mit diesen λόγοι sind die

21 Zu den Schwierigkeiten der vorausgesetzten Gleichsetzungen vgl. E. Bréhier, *Plotin. Ennéades* V (Paris 1931), *notice* zu 5, 1 [10], 12ff. Ausgehend vom *Parmenides* war es leichter, das Hervorgehen des Geistes (ἓν πολλά) aus dem Einen zu erweisen (hier 4, 21ff.) als das Hervorgehen der Seele (ἓν καὶ πολλά) aus dem Geist. Die Identifikation der Seele mit Formulierungen aus dem *Parmenides* war offenbar an sich schon schwierig, und es ist nicht ganz klar, auf welche Stellen sie sich stützt. Die Definition ἓν καὶ πολλά lehnt sich an eine Stelle aus jenem 'Anhang' zur zweiten Hypothese an (ἕν τε ὂν καὶ πολλά *Parm.* 155e5), von dem umstritten war (und ist), ob er noch zur zweiten Hypothese gehöre oder eine eigene dritte bilde (zur Geschichte der Einteilung der Hypothesen vgl. Saffrey-Westerink I, LXXXff.). Plotin zitiert keine Stellen aus dem *Parmenides* nach 157b6 (vgl. die Stellen bei Schwyzer, *Plotinos* 553f., der überhaupt nur zwei Stellen fand, wo Plotin auf diese Identifikation der Seele rekurriert: 5, 1 [10] 8, 25 und 6, 2 [43] 2, 15, und ders., *Nachtrag* 324; vgl. immerhin zu 4, 9 [8] 2, 24f. oben S. 107). Wenn man *Parm.* 155c–157b als Plotins dritte Hypothese zugrundelegt, so finden sich doch nur ausserordentlich schwache Spuren von deren Interpretation bei ihm (s. dazu J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978, 104–115). Möglicherweise bezog Plotin aber auch die vierte Hypothese ein in seine Interpretation der weiteren Filiationen des Einen (Saffrey-Westerink I, LXXVIII). Jedenfalls ist nicht klar, wie das Hervorgehen der dem Geist nachgeordneten Wesenheiten in der von Plotin vorausgesetzten Interpretation aus dem Parmenides herausgedeutet wurde.

eben vorausgehenden Thesen gemeint, nämlich ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν (8, 9f.). Dabei handelt es sich nur um die Zusammenfassung dessen, was er vorher (Kap. 2–7) bewiesen hatte (vgl. 10, 1–4). τοὺς λόγους τούσδε bedeutet also: meine Darstellung der Dreistufenlehre, meine 'Reden'. Von ihnen sagt er: 1. Plato hat sie schon gekannt (8, 9). 2. Diese 'Reden' sind nicht neu und nicht erst jetzt, sondern schon vor alters gesagt worden, wenn auch nicht voll entfaltet (μὴ ἀναπεπταμένως 8, 10–12) – vor alters nämlich von den πάλαι σοφοί (6, 3ff.), und nicht voll entfaltet sicher von diesen und vielleicht auch von Plato, der sich ja in den angeführten Zitaten (8, 1–9) auch nur in zu enträtselnden Symbolen ausdrückt[22]. 3. Diese meine jetzigen 'Reden' sind ἐξηγηταὶ ἐκείνων, indem sie Gewähr dafür bieten, dass diese Lehren (τὰς δόξας ταύτας) alt sind, durch das Zeugnis der Schriften des Plato selber (8, 12–14)[23]. Platos Schriften sind Zeugnis dafür, dass diese δόξαι alt sind. Dies nicht etwa deshalb, weil Plato selber diese Lehren schon vorgetragen hatte (denn das muss nicht wiederholt werden, da es ja eben schon nachgewiesen worden war 8, 1–10), noch deshalb, weil Plato bezeugen müsste, dass die Lehren der alten Denker überhaupt älter seien (denn das ist selbstverständlich). Zeugnis dafür sind sie vielmehr insofern, als sich Platos eigene Schriften für *diese* (ταύτας) Lehren schon auf die Alten berufen und somit deren vorplatonisches Alter bezeugen. Diese Auffassung wird sogleich erläutert. Dies geschieht zunächst im Blick auf Parmenides, der erst ἥπτετο ... τῆς τοιαύτης δόξης (8, 14–23), aber noch nicht alles richtig zu Ende dachte. Seine Lehre war insoweit richtig, als er νοῦς und ὄν gleichsetzte und den νοῦς nicht in der materiellen, sondern in der geistigen Welt lokalisierte (vgl. 4, 6ff.) sowie die ὄντα, die Ideen (vgl. 8, 8f.), als unbeweglich bezeichnete (vgl. 4, 10ff.) und das Denken nicht ausserhalb sondern im νοῦς stattfinden liess (vgl. 4, 23ff.). Falsch war hingegen, dass er diese Unbeweglichkeit mit der Denktätigkeit begründete, die ja gegenüber diesen unbeweglichen Denkinhalten gerade als Bewegung zu verstehen ist (vgl. 4, 35ff.), und dass er diesen νοῦς mit dem ἕν gleichsetzte. Denn der νοῦς bildet die zweite Stufe, ἓν πολλά (vgl. 8, 3–8), und deshalb erscheint seine 'Einheit' (ἕν) gleichzeitig auch als 'Vielheit' (πολλά). Dafür, dass Parmenides sich dieses Irrtums in seinen συγγράμμασιν (8, 22) schuldig machte, findet Plotin eben in Platos eigenen γράμμασιν (8, 14) ein Zeugnis, nämlich in Platos Parmenides (127d6–130a2, hier die Lehre im γράμμα des Zeno mit der des Parmenides gleichgesetzt 128c5ff.). Der platonische Parmenides, der dann die Annahme der Existenz der Ideen als notwendig erklärt (135b5–c3), die ja zuerst als vorläufiger

22 So scheint es Proklos zu verstehen, s. unten Anm. 25.

23 Zur Konstruktion und Bedeutung des Satzes τοὺς δὲ νῦν λόγους – Πλάτωνος γράμμασιν (8, 12–14) vgl. Plut., *Quaest. conv.* 1, 10, 628 E Γλαυκίας δ' ὁ ῥήτωρ [sc. ἀπέφαινε] καὶ τὸ δεξιὸν κέρας Αἰαντίδαις τῆς ἐν Μαραθῶνι τάξεως ἀποδοθῆναι ταῖς Αἰσχύλου ... ἐλεγείαις πιστούμενος, und derselbe, *Galba* 5, 1055 A–B Ὅτι δ' ὀρθῶς ὁ Οὐίνδιξ καὶ λελογισμένως ἐξεκαλεῖτο τὸν Γάλβαν ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν ἐπιστώσατο μάρτυρι τῷ Νέρωνι.

Gegenentwurf zu seiner Lehre dargestellt worden waren (128e5–130a2), macht aber vorher doch aufmerksam auf noch ungelöste Probleme, die sich auch in ihrem Zusammenhang stellen (130b1–135b2). Zum Zweck ihrer weiteren Klärung (135c5–137b5) führt er, ausgehend von den Fragen nach dem ἕν (137a7–b5), im zweiten Teil des Dialogs die γυμνασία durch, die Plotin hier (8, 23–27) als gültige systematische Darstellung der höchsten Wesenheiten versteht. Im Gegensatz zu Parmenides haben aber andere alte Denker, nämlich Anaxagoras, Heraklit, Empedokles (9, 1–7) und Pythagoras (9, 27–30) das Richtige gefunden (s. unten S. 126ff.).

Mit solcher platonischer Gewähr für das vorplatonische Alter dieser δόξαι sind die jetzigen λόγοι Plotins ἐξηγηταὶ ἐκείνων (8, 12). Der Ausdruck ἐκείνων bezieht sich weder auf die Alten, auf die eben in einer Form angespielt wurde, die diesen Bezug grammatisch kaum zulässt (πάλαι εἰρῆσθαι 8, 11), noch auf Plato, dessen Schriften im selben Satz zu Zeugen für sie aufgerufen werden. Vielmehr sind seine λόγοι «Deuter jener Dinge», nämlich der obersten Wesenheiten, ἐκεῖνα ..., νοῦς καὶ τὸ πρὸ νοῦ ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ ψυχή (12, 3f., vgl. 8, 9f.; 10, 1–4). Das Wort ἐξηγηταί stammt aus der diesem erhabenen Gegenstand angemessenen religiösen Sprache und wird von Plato oft verwendet[24]. Hier handelt es sich aber geradezu um ein Zitat. Zur vorausgehenden Darstellung der höchsten Wesenheit hatte sich Plotin in der Sache und im Wortlaut stark an den Timaeus angelehnt und ihn eben noch unter den Belegen für Platos Kenntnis dieser Lehre zitiert (8, 5f.). Auch in der Form, mit dem Gebet vor der Rede (6, 8ff.), hatte er ihn nachgeahmt. Dort erscheinen die ebenso wie hier als ἐξηγηταί personifizierten λόγοι in eben dieser Funktion als «Deuter» jener oberen Dinge. Es handelt sich um jene intelligiblen Gehalte, auf die der δημιουργός blickte, als er den Kosmos erschuf (Tim. 29a). Für die Darstellung des παράδειγμα ist es angemessen ὡς ἄρα τοὺς λόγους ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας (Tim. 29b4f.), damit sie dem Gegenstand entsprechend μόνιμοι, ἀμετάπτωτοι, ἀνίκητοι sind (Tim. 29b5ff.). Solche ἐξηγηταὶ ἐκείνων, jener höchsten παραδείγματα (vgl. 3, 6ff.; 6, 33; 7, 1ff.), sind, wie Plotin mit diesem Zitat andeutet, eben jene λόγοι, in denen er seine Lehre über die drei Stufen dargelegt hat. Proklos hat seine weihevolle Redeweise richtig verstanden (Theol. Plat. I 1, p. 6, 16–18)[25].

24 ἐξηγηταί sind 'Deuter' der von den Göttern gegebenen νόμοι (*Legg.* 871c), vom Gott selber erwählte 'Deuter' der καθαρμοί (ibid. 865c, und ähnlich oft in *Legg.*), ja der delphische Gott selber ist der πάτριος ἐξηγητής in allen Fragen des Gottesdienstes (*Rep.* 426c).

25 Proklos zitiert den Satz 8, 10–14 in seiner nach diesem Abschnitt (Kap. 8–9) gestalteten Darstellung der Entwicklung der platonischen Philosophie als 'Zeugnis' des Plotin für die Wiederentdeckung dieser Philosophie durch Plotin und seine Schüler (unten S. 130f.). Er verwendet die religiöse Sprache der Mysterientheologie. Schon Plotin vergleicht die höchste Schau mit Mysterien, z. B. 6, 9 [9] 9, 46ff.; 11, 16ff., wo er die Deuter der höchsten Schau im ἄδυτον als σοφοὶ τῶν προφητῶν und σοφὸς ἱερεύς bezeichnet (11, 27f.). Bei Proklos sind sie

Anders als in der Abstiegsschrift ist hier also der Zweck, zu dem die Lehren der Alten herangezogen werden, genau definiert: Sie beglaubigen Plotins Lehre in dem Sinne, dass sich an ihnen feststellen lässt, dass dieselbe Lehre schon Platos ältesten Vorläufern, den Pythagoreern, bekannt war und somit sicher nicht neu und nicht erst von ihm erfunden ist. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Lehre hat aber dieser Nachweis doch nur subsidiären Charakter. Ausschlaggebend ist für Plotin in dieser Situation der Nachweis, dass seine Lehre mit derjenigen Platos übereinstimmt. Und auf diesen Nachweis kommt es ihm vor allem und zuerst an (8, 1–10). So wie Plato für die λόγοι Plotins selber der Massstab ist, so ist Plato auch der Massstab für die Beurteilung der Frage, welche von den Alten bereits die richtige Lehre vertreten haben und deshalb für diesen Altersnachweis in Frage kommen. Es sind nur diejenigen, für die Platos eigene Schriften Zeugnis ablegen. Diese Bedingung wurde in der Abstiegsschrift noch nicht formuliert. Mit dem aus dem aktuellen Anlass gegebenen Bedürfnis, die neue Dreistufenlehre als echt platonisch zu erweisen, ist unmittelbar auch das Bedürfnis angezeigt, auch die Belege für ihr Alter als von Plato sanktioniert zu erweisen. Quelle für diesen Nachweis müssen, wie das Beispiel des Parmenides zeigt, Platos eigene Schriften oder vielmehr Interpretationen dieser Schriften gewesen sein[26], möglicherweise mündliche, in denen diese Vorläuferschaft erkannt und näher begründet worden war. Dabei muss es sich um solche Interpretationen handeln, in denen Plato und die Alten bereits im Lichte dieser Dreistufenlehre gedeutet waren[27]. Evident ist, dass dabei neupythagoreisches Material und Allegorese verwendet und offenbar in diesem Sinne umgedeutet wird[28]. Dazu gehört vor allem auch die zugrundeliegende Vorstellung von Pythagoras und von den Pythagoreern selber sowie von dem in Symbolen redenden Plato. Es ist immerhin bemerkenswert, dass der Plato und seine frü-

ἱερεῖς ἀληθινοὶ καὶ τὸν προσήκοντα τῇ μυσταγωγίᾳ βίον ἀνελόμενοι (p. 6, 11f.). Diese selber – nicht wie Plotin seine λόγοι – bezeichnet er als τούτους δὴ τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητάς (p. 6, 16). Hier ist ἐποπτεία, die höchste Schau der Mysterien, eingesetzt für das, was Plotin mit ἐκεῖνα bezeichnet. Diese ἐποπτεία ist Πλατωνική so, wie Plotin eben nachweist, dass Plato das alles schon gewusst habe (8, 1–10). Diese ἐξηγηταί lässt Proklos ferner τὰς παναγεστάτας ἡμῖν περὶ τῆν θείων ὑφηγήσεις ἀναπλώσαντας (p. 6, 17f.) diese Philosophie wiederentdecken. Damit ist das μὴ ἀναπεπταμένως von Plotin (8, 9f.) offenbar in dem Sinn gedeutet, dass sie die von Plato ἀπορρήτως (p. 6, 8 = δι' αἰνιγμῶν vgl. oben Anm. 20) ausgesagten höchsten Dinge (= Plot. 8, 1–9) «entfalten».

26 Nicht zufällig ist eine grosse Anzahl der Vorsokratikerfragmente und der Deutungen ihrer Lehre erhalten in Kommentaren (z. B. des Simplicius) zu den Autoren, die jene wirklich oder vermeintlich zitieren.

27 Kommentare wurden in der Schule des Plotin dem Unterricht zugrundegelegt (Porph., *Vita Plot.* 14, 10ff., vgl. Theiler, *Übersicht* 166). Interpretationen, die sich in solchen zu den entsprechenden Stellen (vgl. dazu unten S. 126ff.) fanden, konnten auf die Dreistufenlehre hin weiterentwickelt werden. Sie sahen wohl kaum sehr anders aus als diejenigen in den Doxographien (vgl. oben Anm. 14).

28 Vgl. oben Anm. 20, unten Anm. 46.

hesten Vorläufer, die Plotin zum Nachweis dafür anführt, dass seine eigene Lehre echt platonisch sei, so stark neupythagoreisch gefärbte Züge tragen. Und diese Vorstellung von Plato setzt er als in seiner Schule bekannt und akzeptiert und deshalb für seinen Nachweis geeignet voraus. Dass aber diese Interpretationen keinen vollständigen Bruch mit der Tradition, sondern wie die Dreistufenlehre selber eine Weiterbildung darstellen, zeigt sich daran, dass die Liste der ausgewählten Alten – mit Ausnahme des Anaxagoras, der hier neu dazukommt – hier wie dort dieselbe ist. Dieselbe Liste (in der Reihenfolge Heraklit, Empedokles, Pythagoreer, Anaxagoras, Plato) findet sich etwa auch bei Plutarch in einer Doxographie der Lehren griechischer Philosophen zu den ἀρχαὶ γενέσεως (De Isid. 370 D–371 A; dort zu Pythagoras 245 E ff.).

Interpretationen derselben Art sind wohl auch in jenen späteren Schriften vorauszusetzen, in denen Plato vereinzelt Namen dieser Alten nennt: Heraklit, dem Plato gefolgt sein soll (2, 1 [40] 2, 6ff.), und die Pythagoreer, die eine Bezeichnung für das Eine hatten, die ihre Kenntnis der negativen Theologie erkennen liess (5, 5 [32] 6, 27f.)[29].

2. *Die* παλαιοί *als Gruppe in den Schriften 2, 9 [33] und 3, 7 [45]*

Anders als in der Abstiegsschrift werden hier auch erstmals diese ausgewählten Alten als Gruppe zusammengefasst mit den Kollektivbezeichnungen οἱ πάλαι σοφοί (6, 4, vgl. 8, 11) und οἱ ἀρχαῖοι (9, 28). Dazu kommt in späteren Schriften häufiger die Bezeichnung οἱ παλαιοί. Erwähnungen der Alten mit diesen und ähnlichen Bezeichnungen finden sich konzentriert in den Schriften 2, 9 [33] und 3, 7 [45] und verstreut in mehreren anderen Schriften. Diese Bezeichnungen weisen auf alte Schultradition und gehen letztlich zurück auf Plato (ἀρχαῖοι z. B. Theaet. 180c8; παλαιοί an Stellen, die uns noch beschäftigen werden: Sophist. 243a3 und Phileb. 16c7, dort auch οἱ πρόσθεν 17d2) und Aristoteles (παλαιοί z. B. Metaph. A 5, 986b8; οἱ πάλαι ibid. Λ 1, 1069a29f.; ἀρχαῖοι De an. 3, 4, 427a21 [Empedokles]). Plotin braucht sie in entsprechendem Sinn.

Das Verständnis dieser Stellen wird aber dadurch erschwert, dass Plotin wie Plato diese wie manche andern Bezeichnungen recht frei verwendet und nicht konsequent idem per idem durch einen einzigen terminus technicus bezeichnet. Während in den beiden Schriften 2, 9 [33] und 3, 7 [45] aus verschiedenen Gründen klar wird, wer mit den so Bezeichneten gemeint ist, trifft das nicht in allen Fällen zu bei jenen verstreuten Einzelerwähnungen.

Von diesen sind im hier behandelten Zusammenhang vor allem die drei folgenden Stellen von Interesse, an denen dieselben Alten gemeint sind wie in den beiden soeben behandelten Schriften. So ist es in 6, 4 [22] 16, 4–7, wo in

29 Vgl. unten S. 117 mit Anm. 34 und S. 127f.

derselben Weise wie in 4, 8 [6] (dort 1, 11ff.; 4, 10ff.; 5, 5ff.) die Rede ist vom Abstieg der Seele in den Leib und von ihrem Wiederaufstieg: ταῦτα γὰρ παρὰ τῶν πάλαι (vgl. 5, 1 [10] 6, 4; 8, 11) ἄριστα περὶ ψυχῆς πεφιλοσοφηκότων παρειλήφαμεν. Unter den dort genannten Alten konnten besonders Heraklit und Empedokles in diesem Sinne gedeutet werden[30]. Der Zusatz hier: οἷς πειρᾶσθαι προσήκει σύμφωνον ἢ μὴ διάφωνόν γε ἐπιδεῖξαι τὸν νῦν προκείμενον λόγον, drückt genau dasselbe Bestreben aus, das Plotin im Beglaubigungsabschnitt in 5, 1 [10] formuliert hatte (vgl. dort τοὺς νῦν λόγους 8, 12; σύμφωνος 8, 26f.). In 5, 8 [31] 5, 24f. geht es um das wahrhaftige Sein, das seine Würde daher habe, dass es zugleich auch wahrhafte Weisheit sei, διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας. Das ist das, womit von den Alten sogar Parmenides recht hatte (5, 1 [10] 8, 14ff.). In 6, 1 [42] 30, 27–31 verweist Plotin auf die Möglichkeit einer antiperipatetischen Behandlung der ἀρχαὶ τῶν ὄντων mit Hilfe von δόξαι, die schon von den ἀρχαῖοι vorgebracht worden seien. Wer nämlich eine Untersuchung anstellen wolle περὶ τῶν ὅσοι ἄλλως τὰ ὄντα ἢ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ἔθεντο, εἴτε ἄπειρα εἴτε πεπερασμένα, εἴτε σήματα εἴτε ἀσώματα, der könne das tun, indem er καὶ τὰ παρὰ τῶν ἀρχαίων πρὸς τὰς δόξας αὐτῶν εἰρημένα heranziehe. Diese ἀρχαῖοι sind dieselben Nachfolger des Pythagoras, deren Lehren schon in 5, 1 [10] gegen diejenigen des Aristoteles ins Feld geführt worden waren (dort 9, 27f. τῶν ἀρχαίων; 9, 4ff. σώματα und ἀσώματον; 9, 6–27 gegen Aristoteles).

Vielleicht lässt sich auch die folgende Stelle an die eben behandelte anschliessen. Auch hier redet Plotin von einer Möglichkeit, die er nicht ausführt. Es handelt sich um Einteilungen des Zuetwas (πρός τι). Zunächst (6, 3 [44] 82, 5–8) lehnt er die Auffassung ab, dass die οὐσία ein πρός τι sein könne. Dieses werde vielmehr durch ein Verhältnis der οὐσία hervorgebracht, nur insofern sie Teil, Ursache (αἴτιον), Prinzip (ἀρχή) oder Element sei. Aber man könne auch τὰ πρός τι so einteilen, wie es οἱ παλαιοί getan hätten (28, 8–11): ὥσπερ διῄρηται τοῖς παλαιοῖς, τὰ μὲν ὡς ποιητικά, τὰ δὲ ὡς μέτρα, τὰ δ' ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει, τὰ δ' ὅλως χωρίζοντα ὁμοιότησι καὶ διαφοραῖς. Natürlich hat Aristoteles mehrmals das πρός τι definiert. Aber in seiner Behandlung der Kategorien geht Plotin nicht von Aristoteles aus, sondern von Späteren, die gegen ihn polemisiert haben, und von Platos Sophistes (254d ff.)[31]. Dazu ist es unwahrscheinlich, dass Plotin Aristoteles als οἱ παλαιοί bezeichnet hätte. Für ihn gehört Aristoteles zu den ὕστερον von Plato aus gesehen (5, 1 [10] 8, 7). Hingegen wird jenen Nachfolgern des Pythagoras die Kenntnis der ἀρχαὶ τῶν ὄντων und

30 Zur κάθοδος ἐν περιόδοις (nach *Phdr.* 248c ff.; 249a) vgl. die Referate zur Lehre bei Heraklit Fr. A 5. 8 (εἱμαρμένη und ἀνάγκη). 13, zur Seele A 15. 16; zur Metempsychose bei Empedokles nach Pythagoras z. B. Fr. A 31 und zu B 136. 137; zur platonisierenden Interpretation s. unten Anm. 33.

31 Vgl. dazu Theiler, Einleitung zu 6, 1–3 [42–44], Bd. IV b, 416–418: Nikostratos, der Platoniker; vgl. dazu K. v. Fritz, *Nikostratos 26*, RE 17, 1 (1936) 547–551.

der ἀρχαὶ γενέσεως zugeschrieben. Aufgrund der allegorischen Interpretation ihrer Zahlentheorie werden auch bei den Pythagoreern entsprechende Begriffspaare wie die hier genannten gefunden[32]. Plato nennt im Sophisten (243a3) παλαιοί in einer Liste (242c–243a), die (neben andern) Parmenides, Heraklit und Empedokles enthält und die als 'Zeugnis' seiner Billigung der Lehre der beiden Letztgenannten eine Rolle gespielt zu haben scheint (vgl. unten S. 127f.). Wahrscheinlich sind also auch hier mit den παλαιοί dieselben Nachfolger des Pythagoras gemeint wie in 5, 1 [10].

Mit οἱ παλαιοί sind jedenfalls die Pythagoreer gemeint an jener Stelle, wo Plotin ihre Meinung ablehnt, die Tugend sei mit ἁρμονία, das Laster mit ἀναρμοστία gleichzusetzen (3, 6 [26] 2, 5–8), wie er auch (mit Namensnennung) ihre Lehre ablehnt, die Seele selber sei eine ἁρμονία (4, 7 [2] 8[4], 1ff.).

Entsprechend der schon 4, 8 [6] 8, 2ff. und 5, 1 [10] 12, 3ff. vorgetragenen Lehre sollen die παλαιοί in der κεφαλή jenen Seelenteil lokalisiert haben, der 'dort' weilt, während die Seele in der sinnlichen Welt ist (4, 3 [27] 23, 21–27). Hier denkt Plotin offenbar wieder speziell an den Spezialisten für Seelenbeschreibung unter jenen Alten, Empedokles, der in diesem Sinne interpretiert wurde (vgl. Simplic. Phys. 371, 33ff. zu Fr. B 61)[33].

Drei weitere Stellen weisen wohl in den Bereich jener schon mittelplatonischen und neupythagoreischen Pythagoras- und Platointerpretation, wie sie etwa von Plutarch und Numenius vertreten wird. Für Plotin sind die Pythagoreer diejenigen, die als erste das Eine richtig definiert haben (5, 1 [10] 9, 27ff.) und ihm den rätselhaften[34] Namen Ἀπόλλων gegeben haben (5, 5 [32] 6, 27f.). Sie reden überhaupt über vieles in Rätseln (4, 8 [6] 1, 22ff.). Numenius sagt (Fr. 24, 57ff.), von ihnen habe Plato seine kryptische Darstellungsweise (δι' αἰνιγμῶν Epist. 2, 312d f.) übernommen, die auch Plotin voraussetzt (5, 1 [10] 8, 1ff.)[35]. Dass Plato über das Eine, das unsagbar ist, so rätselhaft rede sogar an einer berühmten Stelle im Staat, die deshalb entsprechender Deutung bedürfe, setzt er voraus in 6, 8 [39]. Dort deutet er eine Reihe von Ausdrücken, mit denen Plato auf das unsagbare (19, 1ff.) Eine hindeuten soll, nämlich zuerst (18, 44ff.) zwei aus dem Politicus, δέον und καιρός (Polit. 284e6f.), und dann jenes ἐπέκεινα οὐσίας (Rep. 509b9), das er auch schon mit jenen Stellen aus dem zweiten

32 Vgl. z. B. Plut., *De Isid.* 381 F–382 A, alles vom ἕν = Ἀπόλλων aus: κατ' ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν, ἰσότητι; ibid. 370 D ἀρχαὶ γενέσεως = Reihe von Gegensatzpaaren mit ἴσον – ἄνισον usw., vgl. zu diesen Reihen Burkert, a.O. (oben Anm. 14) 51ff.

33 Aus den Anspielungen im Text hört man heraus den κυβερνήτης νοῦς, die κεφαλή, das ζῷον (*Phdr.* 247d; 248a; 250a) und den ἐγκέφαλος (*Phaed.* 96b) von Plato. Aber warum sollte Plotin mit οἱ παλαιοί auf Platon hinweisen wollen, für den er doch so viele charakteristische Bezeichnungen hat? – Es handelt sich wohl eben um eine platonisierende Interpretation (vgl. oben Anm. 30), die bei den παλαιοί platonische Lehre zu finden meint wie schon das ἕν bei Pythagoras; vgl. zu κεφαλή bei Empedokles noch Fr. B 134.

34 Ausdrücklich als rätselhaft deklariert von Plutarch, *De Isid.* 354 F; *De E* 388 F; 393 A usw.

35 Vgl. oben Anm. 20.

Brief zusammen zitiert hatte (5, 1 [10] 8, 8). Dieses deutet er mit Hilfe einer Rätselrede der παλαιοί (τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως 19, 12–13), aus der ihre Erklärung für das Verhältnis des Einen zur οὐσία als richtige Deutung dieses Ausdrucks ersichtlich werde[36]. Hier sind mit den παλαιοί offenbar auch wieder die Pythagoreer als in Rätseln redende Kenner des Einen gemeint[37].

Pythagoras seinerseits soll seine Bildung in diesen Dingen von ägyptischen Priestern erhalten haben, καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες, ἀναμείξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα (Plut. De Isid. 345 E–F, vgl. Numenius Fr. 1a). Auch von den Chaldäern und andern habe er solche symbolische Lehren gelernt (z. B. Aristoxenos Fr. 13 W.; Numenius Fr. 1a).

In diesem legendären Bereich der Lehrmeister des Pythagoras sind wohl jene πάλαι σοφοί zu suchen, die in den beiden Schriften 3, 6 [26] und 4, 3 [27] als Gewährsleute von Darstellungen und Deutungen von Göttern und Göttlichem erscheinen, die Plotin zu Vergleichszwecken heranzieht. In 3, 6 [26] 19, 25–27 wird dem Namen 'Mutter' für die zeugungsunfähige Materie eine Deutung des Hermes als νοητὸς λόγος gegenübergestellt, der die Dinge in der Sinnenwelt hervorbringe: ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον ἀεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον[38]. Der ἀρχαῖος Ἑρμῆς ist wohl, trotz seiner griechischen Ausstattung, kein anderer als der 'ägyptische' Weisheitsgott Hermes-Thoth (vgl. Aristoxenos Fr. 23 W.). In 4, 3 [27] 1, 1–6 erscheinen als Bild für die Körper im Weltall, die

36 Der lange, etwas schwierige Satz ist wohl folgendermassen zu verstehen (19, 12–19): «Vielleicht muss auch das 'ἐπέκεινα οὐσίας' auch in diesem Sinne (καὶ ταύτῃ, nämlich wie das 18, 44ff. Erklärte) verstanden werden, von dem von den παλαιοί in Rätselrede gesagt wird, dass ...» (χρὴ δὲ ἴσως καὶ τὸ 'ἐπέκεινα οὐσίας' καὶ ταύτῃ νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως ... ὅτι). Das, was von den παλαιοί in ihrer Rätselrede gesagt wird, ist deshalb etwas schwierig zu verstehen, weil das Subjekt αὐτός (= ihr Ausdruck für das Eine) fast bis zum Schluss des Satzes aufgespart wird. Von den παλαιοί also werde gesagt: «nicht nur, dass (αὐτός) die οὐσία erzeugt (γεννᾷ), sondern dass (αὐτός) nicht dient, weder der οὐσία noch sich selber, und dass für 'Ihn' (αὐτῷ) nicht Ursprung ist seine οὐσία, sondern dass αὐτός selber, weil er der Ursprung der οὐσία ist, nicht für sich die οὐσία machte, sondern sie, indem er diese machte, ausserhalb seiner selbst liess, da er nämlich in keiner Weise der οὐσία bedürftig ist, er, der es (αὐτό) hervorgebracht hat. Nicht also, und nicht insofern er ist, schafft er 'das Ist' (τὸ ἔστι = τὴν οὐσίαν)».

37 Syrian, *Met.* 165, 34ff. verweist für die hier behandelte Frage des Verhältnisses des ἕν zu den αἰτίαι (Plotin sagt 18, 38 αἴτιον δὲ 'ἐκεῖνο' αἰτίου) auf eine 'Erklärung' des ἐπέκεινα durch Philolaos: τῶν δύω συστοιχιῶν [sc. πέρας καὶ ἄπειρον] τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι. (Zur Bedeutung des Philolaos für die Identifikation pythagoreischer Lehren s. unten S. 127 mit Anm. 53.) Vgl. auch die Διὸς φυλακή, Aristot. *De caelo* 2, 13, 293b1ff. (Pythagoreer).

38 Auch bei Macrob., *Sat.* 1, 19, 9. 14ff. dieselbe Deutung des *Mercurius*, der hier mit *Sol* gleichgesetzt wird, als *mundi mens* und *mundi caput et rerum sator*; vgl. den ἐκεῖ ἥλιος 4, 3 [27] 11, 14f.

als Abbilder der Götter geformt und von der Weltseele belebt werden, ἱερά und ἀγάλματα, die οἱ πάλαι σοφοί gemacht haben, um durch solche Abbilder der Götter einen Teil der Weltseele zu sich herunterziehen zu können. Vielleicht sind auch damit ägyptische Priester gemeint, vergleichbar mit jenen ägyptischen σοφοί, die mit Hieroglyphen in ihren Tempeln Abbilder der Ideen schufen (5, 8 [31] 6, 1ff.).

Die zustimmenden Erwähnungen dieser kollektiv bezeichneten Alten betreffen auch wieder die Bereiche der höchsten Wesenheiten und ihrer ἀρχαί, ihres Verhältnisses zur materiellen Welt, sowie der Seele und ihres Ab- und Aufstiegs. Gelegentlich kritisiert Plotin sie aber auch, so die als παλαιοί bezeichneten Pythagoreer (3, 6 [26] 2, 5–8), nicht anders als gelegentlich auch die mit Namen genannten Pythagoreer, Empedokles und Anaxagoras. Kritisch erwähnt er auch οἱ πάνυ παλαιοί (6, 1 [42] 1, 1f.). Er bezeichnet damit φυσικοί, deren Lehren über das ἕν er ablehnt[39].

In den beiden Schriften Gegen die Gnostiker (2, 9 [33]) und über Ewigkeit und Zeit (3, 7 [45]) weist Plotin jeweils mehrmals mit diesen und ähnlichen Bezeichnungen auf alte Denker hin. Aus dem Zusammenhang und aus den hier verwendeten Epitheta geht deutlich hervor, dass er in diesen beiden Schriften mit den so Bezeichneten dieselben Alten meint, die er in 4, 8 [6] und 5, 1 [10] mit Namen nennt und mit deren Lehren er seine eigene Lehre als σύμφωνος zu erweisen bestrebt ist (6, 4 [22] 16, 4–7 und 5, 1 [10] 8, 10–14).

Nur an wenigen Stellen nennt er sie nämlich in diesen beiden Schriften wie meist in den eben behandelten Einzelerwähnungen schlicht οἱ ἀρχαῖοι (wie schon 5, 1 [10] 9, 28) oder οἱ παλαιοί (2, 9 [33] 6, 53; 15, 31; 3, 7 [45] 1, 8f.). Meistens gibt er ihnen qualifizierende Epitheta, die ebenfalls eine alte Tradition haben[40] und den Ausdruck hoher Schätzung bilden. Sie rücken die Alten im Sinne jenes Beglaubigungsabschnittes unmittelbar an die Seite Platos. In der Gnostikerschrift nennt Plotin sie in einem Atemzug mit Plato als diejenigen, die das geistige Reich ergründet haben (6, 27f., vgl. 6, 53f.; 5, 1 [10] 8, 11ff.).

Wie Plato, ὁ φιλόσοφος οὗτος (4, 8 [6] 1, 26f.), zählen auch sie zu den Philosophen (3, 7 [45] 1, 13f.). Die σοφία ist die höchste τέχνη, die sich zuallerobersten mit dem Seienden beschäftigt (5, 9 [5] 11, 25). So sind sie οἱ πάλαι σοφοί (5, 1 [10] 6, 4; vgl. 3, 6 [26] 19, 26; 4, 3 [27] 11, 1 und 6, 9 [9] 11, 27f.). Im Vergleich zu den unvernünftigen «Leuten» (ἄνθρωποι ἀνόητοι 9, 25), die den Gnostikern Glauben schenken, sind sie «Männer» (ἄνδρες), wie Plato schlechthin ὁ ἀνήρ (4, 8 [6] 1, 28; 2, 9 [33] 6, 26), dazu οἱ μακάριοι ἄνδρες (2, 9 [33] 6, 28, vgl. 3, 7 [45] 1, 13f.; 7, 12), ja sogar οἱ θεῖοι ἄνδρες (2, 9 [33] 6, 36; 10, 13), wie ὁ θεῖος Πλά-

39 Plotin meint hier Alte wie Thales und Anaximander, Empedokles (den er ja auch gelegentlich kritisiert) und die Atomisten; vgl. Theiler zur Stelle.

40 S. dazu B. L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ (Wien 1935/36, Neudruck Darmstadt 1967) 9ff., besonders zu Plato (14ff.) und Aristoteles (16ff.).

των (6, 8 [6] 1, 23; 3, 5 [50] 1, 6)[41]. Damit ist angespielt auf jene μακαρίαν ὄψιν καὶ θέαν, auf die μακάριαι θέαι ἐντὸς οὐρανοῦ im Phaedrus (247a4f.; 250b6ff.). Plotin zitiert diese Stellen oft. Das μακάριον charakterisiert die Schau auf der Höhe des νοῦς (5, 1 [10] 4, 1ff.). Τὸ θεῖον hingegen reicht hinauf bis zum ἀγαθόν (Phdr. 246e1), das für Plotin mit dem Einen zusammenfällt (θεός z. B. 5, 1 [10] 11, 7). Das ist die Schau ἔξω τοῦ οὐρανοῦ im unsagbaren und unbeschreibbaren ὑπερουράνιος τόπος (Phdr. 247b7ff.). So hoch hinauf reicht die Schau dieser Männer, die als erste diese obersten Dinge ergründet haben. Diese Epitheta verwendet Plotin in allen möglichen Kombinationen, meint aber bei aller Variation in den Bezeichnungen doch immer dieselben Männer.

Die Auseinandersetzung mit den Gnostikern betrifft dieselben Gegenstände, die er zunächst in der Schrift vom Abstieg zur Sprache gebracht und dann in den 'Drei Wesenheiten' in verbesserter Form behandelt hatte. Auch in der Schrift gegen die Gnostiker behandelt er zuerst die Reihe der drei obersten Wesenheiten (Kap. 1–5) und führt dann Plato und die Alten als Zeugen für die richtige Lehre an (Kap. 6 und später). Hätten die Gnostiker einfach ganz andere Anschauungen, die sich mit den seinen nicht berührten, so könnte er sie stillschweigend beiseite lassen (vgl. 6, 9 [9] 5, 1ff.). Aber das Schlimme ist, dass sie Lehren Platos übernommen haben (6, 10ff. 41ff.; 17, 1ff.), diese aber damit verfälschen, dass sie unsachgemässe Neuerungen einführen (6, 11f.; 17, 55ff.). Weder kennen sie die Ordnung der ersten, zweiten und dritten Wesenheit (1, 15ff.) und die Stufen, die von dorther bis hinunter in die Materie führen (13, 2ff.), noch kennen sie den Schöpfer der Welt (6, 22ff.; 8, 1ff.; 10, 30ff.; 12, 10ff.) geschweige denn ihre eigene Natur (12, 3ff.). Vielmehr führen sie wild wuchernd unnötige und unmögliche Wesenheiten und Bezeichnungen ein (1, 24ff.; 5, 16ff.; 6, 1ff.; 10, 26ff.). So können sie den scheinbaren Widerspruch in Platos Aussagen über die materielle Welt (7, 2ff.; 17, 1ff.) nicht auflösen und finden auch nicht den Weg zum Aufstieg und zur Schau des Höchsten (6, 8ff.; 13, 6; 15, 30ff.; 17, 1ff.). Sie hätten bei dem bleiben sollen, was Plato und die Alten schon besser gesagt hatten (6, 41ff. 52ff.). Sie täten besser daran, die Lehren dieser θεῖοι ἄνδρες und älteren Vorgänger (παλαιοτέρων) guten Willens (εὐμενῶς, vgl. Phileb. 16a8) aufzunehmen (6, 37f.).

Die Alten werden von Plotin hier ebenso wie Plato als Autoritäten anerkannt. Nur hier – in dieser Gegenposition gegen die Gnostiker, deren Irrlehren er als orientalisch und ungriechisch ablehnt[42] – charakterisiert Plotin Plato und die Alten übrigens als «alte griechische Schule» (ἀρχαία Ἑλληνικὴ αἵρεσις 6, 5ff.)[43]. Indem sie sich gegen diese wenden, beleidigen die Gnostiker die

41 Aristoteles wird dagegen δαιμόνιος genannt, vgl. die Stellen (seit Syrian und Proklos) bei P. Moraux, Zeitschr. f. Pap. u. Ep. 40 (1980) 63.

42 Vgl. die Gegenüberstellung von φιλόσοφοι und μάγοι 14, 11ff.; zum Problem, wer mit diesen 'Gnostikern' gemeint sei, s. die Übersicht bei Schwyzer, *Nachtrag* 326f.

43 Vgl. Plato und die Ἕλληνες im *zweiten Brief*, unten Anm. 47.

Ἕλληνας (6, 44f.). Hier spricht er auch aus, was die Alten mit Plato zusammen durch ihr Zeugnis gewährleisten: Ihre Lehren sind richtig und wahr (καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα 10, 13f., vgl. 6, 38; 4, 8 [6] 5, 14; 3, 7 [45] 1, 14). Auch die Gnostiker sollten es, wenn sie jene widerlegen wollen, auf die Wahrheit absehen (6, 49). Doch sind ihre Neuerungen Erfindungen, die an der Wahrheit vorbeigehen (ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται 6, 12). Es geht also um die Bestätigung der Wahrheit der Lehre, um die Plotin selber in den 'Drei Wesenheiten' gerungen hatte.

Die Alten sind dafür besonders gut ausgewiesen. Denn es handelt sich um Männer, die von nicht geringen Männern (οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν)[44] als gut beurteilt worden sind (κεκριμένους ἀγαθοὺς εἶναι 6, 50f.). In Form der Anspielung umschreibt Plotin damit für seine Platoniker offensichtlich genau das, was er in den 'Drei Wesenheiten' ausführlicher begründet hatte, nämlich dass es sich bei diesen Alten um diejenigen handelt, für die Plato Zeugnis abgelegt hatte und sie damit als ἄνδρας ἀγαθούς beurteilte (vgl. ἄριστα πεφιλοσοφηκότων 6, 4 [22] 16, 5 und zu den παλαιοί im Philebus: sie sind κρείττονες ἡμῶν 16c7). Es sind offensichtlich auch hier οἱ πάλαι σοφοί gemeint, unter den ἀρχαῖοι die Nachfolger des Pythagoras (5, 1 [10] 6, 3ff.; 9, 1ff.; 9, 27ff.).

Irritierend sind die irreführenden Abweichungen der Gnostiker von der richtigen Lehre Platos für Plotin besonders deshalb, weil sie sich in seiner eigenen Schule verbreiten. Sie werden von einigen 'Freunden' vertreten, die selber diese Irrlehre für wahr halten (10, 3ff.). Aber Plotin richtet sich deshalb gerade nicht an diese 'Freunde', «sondern an unsere vertrauten Genossen» (τοὺς γνωρίμους); sie sollen sich nicht von jenen beirren lassen (10, 7ff.). Damit ist die Situation charakterisiert, die auch sonst die Voraussetzung für Plotins Berufung auf die Alten bildet. Auch in den andern Fällen handelt es sich um Auseinandersetzungen über die richtige Lehre innerhalb der platonischen Schule, und nicht etwa in erster Linie um Auseinandersetzungen mit Aussenstehenden: Plotin argumentiert gegen diejenigen, die ebenfalls Plato interpretieren, aber falsch. Seine Argumente richten sich an die Platoniker seiner Schule. Dieser Appell an die Autorität von Gewährsleuten, deren Autorität ihrerseits auf der Autorität Platos beruht, hat in der Tat nur dann einen Sinn, wenn die Adressaten überzeugte Platoniker sind. Es geht um viel. Denn Plotin kämpft hier um die Wahrheit und gegen die Gefährdung der richtigen platonischen Lehre in seiner Schule. Er kämpft um das Heil der Seelen (15, 1ff.) seiner engsten Vertrauten und Schüler, die er vor den Gefahren der Verführung durch Irrlehren zu bewahren hat. Von daher lässt sich sein Eifer verstehen.

Was im Fall der Gnostiker von Porphyrios ausdrücklich bezeugt ist[45], muss wohl auch in den anderen Fällen angenommen werden: Der erhaltenen Schrift

44 Vgl. dazu *Epist.* 2, 311e2: οὐ φαῦλοι = Plato, der d2 die Pythagoreer als θεῖοι ἄνδρες bezeichnet hat, vgl. Anm. 47.

45 Porph. *Vita Plot.* 16, 9ff.

selbst waren mündliche Auseinandersetzungen vorausgegangen, wie sie «in der etwas turbulenten Schule» üblich waren[46]. Während er sonst auf die Gegenargumente Anderer nur in sehr allgemeiner und auf ihre systematische Überwindung angelegter Weise Bezug nimmt, geht Plotin in dieser Schrift auch auf die Details ein. Er belegt durch ausführliche Referate die Absurdität der gegnerischen Meinungen. Denn die Gnostiker waren bei ihrem Missionierungsversuch εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως (6, 5f. 25f. 45. 52) nicht willens, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως zu diskutieren (6, 47f.), so dass die Auseinandersetzung in einen gehässig geführten Streit ausartete.

Diese Gegenüberstellung der θεῖοι ἄνδρες und der Gnostiker hat Plotin offensichtlich nach dem von ihm so hoch geschätzten (vgl. 5, 1 [10] 8, 1ff.) zweiten Brief des Plato stilisiert[47].

Ob eine ähnliche, wenn auch sicher weniger heftige Schulkontroverse auch in der Schrift über Ewigkeit und Zeit (3, 7 [45]) zum Bedürfnis nach der Erwähnung der hier mit besonders reichen Epitheta bedachten Alten geführt hat, lässt sich nicht ohne weiteres erkennen. Jedenfalls geht es auch hier, besonders im Abschnitt über die Ewigkeit (Kap. 2–6), um jene höchsten Wesenheiten als Gegenstand der Schau (3, 15ff.) und um deren Wahrheit (4, 11ff.), und im

46 Theiler, *Übersicht* 166.

47 Im *zweiten Brief* (s. dazu oben Anm. 20) geht Plato von einer vergleichbaren Situation aus. Er bezieht sich auf frühere συνουσίαι (311d). Auch Plotin hatte gegen die Gnostiker schon in früheren συνουσίαι diskutiert (Porph., *Vita Plot.* 16, 9ff.). Plato redet über die obersten Wesenheiten (312d ff.) wie Plotin, der sich dafür auf Plato beruft (6, 10ff.). Und er tut das so wie Plato sagt: ἐγὼ γὰρ τἀληθῆ λέγειν οὔτε ὀκνήσω οὔτε αἰσχυνοῦμαι (310d5f.) und wendet sich damit an seine γνώριμοι (10, 8), wie Plato sich an Dionys wendet. Denn Plato hat die Kontrolle über seine ἐπιτήδειοι verloren (310c) wie Plotin über seine φίλοι (10, 3ff.). Aber, wenn in jenen συνουσίαι etwas nicht gut gemacht worden sei, so könne es jetzt noch verbessert werden ἔργῳ καὶ λόγῳ· περὶ γὰρ φιλοσοφίαν φημὶ ἐγὼ τὴν ἀληθινὴν δόξαν ἔσεσθαι καὶ λόγον ἡμῶν μὲν ἐπιεικῶν βελτίω, φαύλων δὲ, τοὐναντίον (311d3–e2). Zu den einander gegenübergestellten Begriffen ist hier zu vergleichen: τὰ εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως (6, 52f.), die οὐ φαῦλοι ἄνδρες (6, 51), ἀληθινὴ δόξα positiv und negativ (6, 12. 38. 49; 10, 13f.). Auch Plato fordert zu einer rücksichtsvollen Diskussion auf: ἔτι δὲ σὺ μὲν ἐμὲ τιμῶν ... φιλοσοφίαν δοξεῖς τιμᾶν ... εὐδοξίαν σοι οἴσει ὡς φιλοσόφῳ ὄντι (312c1–4). So sollten die Gnostiker εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως diskutieren (6, 47f.). Plato erklärt auch (311d2f.) κυριώτερα δὲ τὰ τῶν θείων ἀνδρῶν μαντεύματα ἢ τὰ τῶν μή. Dieselben nennt er dann οἱ ἔμπροσθεν (d3), und sie sind offenbar für dieselben gehalten worden wie οἱ πρόσθεν im *Philebus* (17d2), das heisst für die Pythagoreer (vgl. unten S. 126f.). (In dem Epigramm eines Hippodamas bei Iamblich, *Vita Pyth.* 82 [= *VS* 58 C 4] werden die Pythagoreer auch als θεῖοι gepriesen.) Vorher sagte er, wenn er seine Freunde und andere noch unter Kontrolle hätte, πλείω ἂν ἦν ἡμῖν τε πᾶσιν ἀγαθὰ τοῖς τε ἄλλοις Ἕλλησιν, jetzt aber sei er nur gross, indem er τῷ ἐμῷ λόγῳ folge (310c2–6, vgl. hier 10, 3ff.). Er werde jetzt die Wahrheit sagen, weil er und Dionys und ihre συνουσία weder jetzt noch in Zukunft οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων ὡς ἔπος εἰπεῖν unbekannt bleiben werden (310d5–e4). Plato spricht also in seinen συνουσίαι (Dialogen) und schreibt für die Ἕλληνες. Nur in der Gnostikerschrift werden Plato und die Alten von Plotin als die ἀρχαία Ἑλληνικὴ αἵρεσις angesprochen (6, 6ff.), und nur hier werden die Alten als θεῖοι ἄνδρες bezeichnet – beides nach 'Plato' im *zweiten Brief*.

Abschnitt über die Zeit um den schmerzlichen Abstieg von der Ewigkeit in die Zeit (11, 12ff., vgl. 5, 1 [10] 1, 3ff.)[48]. Dabei nimmt Plotin, allerdings ohne Namensnennung, auf Formulierungen des Parmenides (3, 33, vgl. Fr. B 8, 2ff.) und des Empedokles (5, 11, vgl. Fr. B 112, 4) Bezug, und nachher bei der Diskussion der Zeit auch auf eine Definition, die dem Pythagoras zugeschrieben wurde (8, 20, vgl. Aëtius, Doxogr. 318a2). Übrigens geht er auch hier, wie in der Abstiegsschrift, von einer Erfahrung in seiner eigenen Seele aus und wendet sich unmittelbar von den daran angeknüpften Fragen aus den Alten zu (1, 3–6; 7, 1–15, vgl. 4, 8 [6] 1, 5–11).

Zunächst weist Plotin jedoch auf eine Kontroverse anderer Art hin, die unmittelbar die Beurteilung der Alten betrifft: Man muss annehmen, dass einige von ihnen die Wahrheit gefunden haben (τὸ ἀληθές, vgl. Phdr. 247c5; diese sind μακάριοι 1, 13f.; 7, 11f.; ἀρχαῖοι 1, 13 wie 5, 1 [10] 9, 28). Welche von ihnen freilich diejenigen sind, die ihr am nächsten gekommen sind, und wie wir Einsicht in sie gewinnen sollen, das verlangt genauere Untersuchung (1, 13–16). Vorher hatte er schon gesagt, dass nicht alle Denker, die nach einer Lösung suchten, dieselben Lehren der Alten (τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις) heranzögen, sondern der eine diese, der andere jene; und er weist sogar darauf hin, dass dieselben Lehren der Alten von verschiedenen Interpreten unterschiedlich aufgefasst würden. Es genüge aber nicht, wenn man auf Befragen ihre Lehren aufzählen könne, sondern man müsse sie prüfen (1, 8–13).

Hier geht es also zunächst um eine Kontroverse über die richtige Interpretation und die Auswahl der Alten und über den Gebrauch, der dementsprechend von ihren Lehren zu machen sei. Für seine Platoniker, die wissen müssen, worauf er damit anspielt, deutet er mit diesen allgemeinen Bemerkungen offenbar wieder auf dieselben Voraussetzungen hin, die er schon vorher mehrmals zur Sprache gebracht hatte. Nicht alle Alten haben die Wahrheit gefunden, Parmenides noch nicht vollständig (5, 1 [10] 8, 14–23), von den φυσικοί zwar Heraklit (2, 1 [40] 2, 6ff.), nicht aber die πάνυ παλαιοί (6, 1 [42] 1, 1f.). Unter den ἀρχαῖοι sind es nur diejenigen, die im Anschluss an Pythagoras das Eine richtig definiert haben (5, 1 [10] 9, 27–30). Und das Kriterium zur Überprüfung der Auswahl der Richtigen ist Platos Zeugnis (ibid. 8, 12–14, vgl. 2, 9 [33] 6, 50f.). Plotin will sich offenbar hier von andern absetzen, die zum Thema Ewigkeit und Zeit von den Lehren der Alten falschen Gebrauch machten, indem sie sie ungeprüft aus Doxographien übernommen hatten, anstatt sie im Blick auf Platos Zeugnis auszuwählen und zu interpretieren. Ob der unmittelbare Anlass zu diesen Erwägungen wieder in einer Schuldiskussion zu suchen ist, in der diese andern durch einen falschen Autoritätsbeweis eine von Plotin abweichende Darstellung desselben Themas (oder sogar ihre abweichende, dieser zugrunde-

48 Auf den Zusammenhang der Lehre an diesen beiden Stellen weist hin A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*[2] (Cambridge 1970) 251.

liegende Platointerpretation, vgl. 6, 4ff.) hatten stützen wollen, lässt sich von hier aus nicht entscheiden.

Gleichwohl sind Plotins kritische Erwägungen sehr wichtig. Sie sagen etwas aus über seine Bewertung der Doxographie. Schon in der ersten und der dritten Abhandlung der unmittelbar vorangehenden Kategorienschrift (6, 1–3 [42–44]) hatte er jeweils auf die Alten verwiesen an Stellen, an denen er sich dann von weiteren doxographischen Referaten dispensierte, so in der ersten (6, 1 [42]) am Anfang (1, 1ff.) und am Schluss (30, 27ff.), und in der dritten (6, 3 [44]) am Ende der ganzen Schrift (28, 8ff.). Hier redet er davon am Beginn der beiden Teile. Es gilt, weiter zu suchen. Deshalb will Plotin keine Geschichtsschreibung (ἱστορίαν) liefern (10, 11). Auf der andern Seite will er aber doch gerade dann nicht auf die Meinungen anderer verzichten, wenn von τοῖς παλαιοῖς καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν zum Thema schon etwas gesagt worden ist (7, 10f.). Es ist deshalb notwendig τὰ μάλιστα ἀξίως λόγου zu prüfen, nämlich daraufhin, εἴ τινι αὐτῶν συμφώνως ὁ παρ' ἡμῶν ἕξει λόγος (7, 15–17). Das wäre vermutlich der Fall bei denen, die selber σύμφωνοι sind mit Platos Lehre (vgl. 5, 1 [10] 8, 9ff.), denn mit deren Lehre will auch er σύμφωνος sein (6, 4 [22] 16, 4–7). Sie bleiben also doch – richtig verstanden – die Autoritäten, an die er neben Plato zuerst denkt und auf die er wenigstens hinweist auch in solchen Fällen, wo er auf doxographische Referate verzichten will.

3. Die Interpretation der alten Denker

So wie die Interpretation Platos strittig ist, so gibt es also auch Kontroversen über die richtige Interpretation der Alten. Gelegentlich ist es schon schwierig festzustellen, was überhaupt ihre wahre Meinung ist. Einerseits sind ihre Lehren oft rätselhaft und unvollständig ausgedrückt (4, 8 [6] 1, 20ff.; vgl. 3, 7 [45] 13, 13–18 mit 5, 1 [10] 9, 30–32). Anderseits kann es bei ihnen ebenso wie bei Plato vorkommen, dass sie sich scheinbar widersprechen, und wie bei Plato ist es dann möglich, durch die richtigen Erwägungen den Widerspruch aufzulösen (4, 8 [6] 5, 1ff.). Auf jeden Fall aber bedarf es der Interpretation, um herauszufinden, welche von ihnen die Wahrheit gelehrt haben und welche nicht.

Lehren von alten Denkern, die Plotin anführt, sind also immer das Resultat einer Interpretation. Und da er weiss, dass es verschiedene Interpretationen gibt, sind sie also das Resultat einer Interpretation, die von ihm bewusst als richtig anerkannt wird. Dass das selbstverständlich auch für sein Verständnis Platos (wie übrigens auch für das aller übrigen Denker) gilt, zeigen beispielhaft etwa jene Belege, mit denen Plotin Platos Kenntnis der Dreistufenlehre nachzuweisen sucht (5, 1 [10] 8, 1–9).

Die Art, wie Plotin diese interpretierten Lehren Platos und der Alten präsentiert, lässt meist nicht leicht erkennen, welche Interpretation dahintersteht oder was überhaupt gemeint ist. Oft teilt er Lehren als Resultate der Inter-

pretation mit, aus denen nicht ersichtlich wird, aus welchem Text und mit welcher Begründung diese Annahmen aus dem betreffenden Autor herausinterpretiert wurden. Manchmal zitiert er dagegen nur Ausschnitte oder einzelne Wörter aus den interpretierten Texten selber, ohne zu sagen, welche Lehren er dem zitierten Text zugrundegelegt bzw. unterstellt hat (z. B. 4, 8 [6] 1, 11–20). Zudem zitiert er alle Texte aus dem Kopf – die der Alten gleich ungenau wie die des Plato oder Aristoteles – und bildet namentlich dann, wenn er solche Belege reihenweise mitteilt, auch keine ganzen Sätze, so dass oft seine Angaben schon als solche schwer zu verstehen sind.

Das alles lässt sich aus der spezifischen Funktion verstehen, die diese rudimentären Angaben zu erfüllen haben. Sie sollen dem angesprochenen Leser oder Hörer weder unbekanntes Textmaterial zu eigener Reflexion vorlegen noch die referierten Resultate der Interpretation eigens erklären, geschweige denn begründen. Sie sollen ihn vielmehr nur an Tatsachen erinnern, die ihm geläufig sind und deren Richtigkeit unbestritten ist. So kann Plotin diese dann für seine weitere Argumentation verwenden. Plotin verfährt also dabei so, wie er es auch für andere voraussetzt (3, 7 [45] 13, 15–18): Da er für solche schreibt, denen die Dinge bekannt sind, kann er auf weitere Verdeutlichung verzichten. Stichworte genügen, um das Bekannte in Erinnerung zu rufen.

Auch da, wo er wie im Falle der beiden behandelten späteren Schriften ausschliesslich die ganze Gruppe der παλαιοί als solche, ohne Angaben einzelner Namen nennt, werden seine Hörer auf als bekannt vorausgesetzte Grössen verwiesen. Bekannt sind ihnen auch die Kriterien der Auswahl und die Autorität, die dahintersteht. Sonst hätten die Anspielungen darauf gar keinen Sinn.

In den beiden früheren Schriften, in denen er die Namen der Alten nennt und auf ihre Lehren auf diese offenbar schulübliche Weise hindeutet, haben diese Erwähnungen jeweils eine etwas verschiedene Funktion. Konventioneller sind sie noch in der Abstiegsschrift verwendet, wo Plotin sich offenbar auf die in der Schule gebräuchlichen Doxographien stützt. In den 'Drei Wesenheiten' dagegen erklärt er sowohl den Zweck wie die Rechtfertigung ihrer Beglaubigungsfunktion im Hinblick auf die neue Dreistufenlehre. Sie stützt sich nun unmittelbar auf das Zeugnis der Schriften Platos oder, genauer gesagt, auf eine entsprechende Interpretation derselben[49]. Wie das zu verstehen ist, verdeutlicht er im Blick auf das Zeugnis des platonischen Parmenides am Beispiel des alten Parmenides, den er aber noch nicht zu denen rechnet, die schon die richtige Lehre kannten. Viel wichtiger ist aber die Auswahl jener wenigen πάλαι σοφοί, die dank diesem Zeugnis als echte Vorläufer Platos anzuerkennen sind (5, 1 [10] 9, 1–7. 27–30). Auf sie, und auf dasselbe Kriterium zu ihrer Auswahl, rekurriert er von da an in den späteren Schriften. Es lohnt sich also, noch einen Blick auf ihre Interpretation zu werfen.

49 Vgl. dazu oben S. 114f. mit Anm. 26. 27. 28.

Da die ganze Interpretation daran hängt, gilt es also zunächst die entsprechenden Platostellen zu finden, die Platos Anerkennung und Deutung des jeweiligen alten Denkers so 'bezeugen', wie es der platonische für den alten Parmenides tut. Für die übrigen ausgewählten Alten liegt der Fall nicht so einfach, da Plato sie nicht zu Sprechern in seinen Dialogen gemacht hat. Insofern bedürfen deshalb die Stellen in Platos Schriften, die für jene anderen das entsprechende Zeugnis hergeben sollen, einiger interpretatorischer Nachhilfe, um dieses Resultat zu erreichen, in gleichem Masse wie jene Stellen, die als Belege für Platos Kenntnis der Dreistufenlehre selber angeführt werden (8, 1–9)[50]. Wenn auch die Begründungen für diese Interpretation der fraglichen Stellen nicht mehr im einzelnen rekonstruiert werden können, so lässt sich doch die Tatsache, dass es sich um diese Stellen handelt, und das Resultat der Interpretation in einigen Fällen anderswoher belegen. War eine solche Ausgangsstelle einmal gefunden, so konnten daran weitere Interpretationen desselben Autors, wie etwa die des Aristoteles und Späterer, angehängt werden. Alles zusammen wurde dann auf die Dreistufenlehre hin gedeutet. Dieses Vorgehen soll an einigen Beispielen illustriert werden.

Pythagoras und Pythagoreer nennt Plato überhaupt nur an zwei Stellen, beidemal im Staat (Rep. 530d ff.; 600b). Doch haben beide Stellen mit dem Einen nichts zu tun, für das sie hier (9, 27–30) als älteste von Plato sanktionierte Vertreter erscheinen. Dass Plato ein Nachfolger des Pythagoras sei, ist aber eine Vorstellung, die schon der Alten Akademie und Aristoteles geläufig war[51]. Pythagoras wurde dann später zum Archegeten des Platonismus stilisiert, und die späteren Vorstellungen über die Pythagoreer beruhen deshalb auch in starkem Masse auf platonisierender Spekulation. Unter den Stellen in Platos Schriften, aus denen eine Berufung Platos auf Pythagoras herausgelesen wurde, kommt hier vor allem eine in Frage, für die diese Beziehung allerdings erst bei Syrian, Proklos und Damaskios ausdrücklich bezeugt, aber offensichtlich schon von Plotin als bekannt vorausgesetzt ist[52]. Sie wurde aus jener Stelle im Philebus herausgelesen, an der von den παλαιοί die Rede ist. Sie waren κρείττονες ἡμῶν und verfügten über eine Methode, die θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις war. Sie überlieferten die Kunde, dass alles, was seiend genannt werde, ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν sei, πέρας und ἀπειρία in sich habe, und dass man jetzt für alles eine Idee annehmen müsse, sowie unter anderem – was ebenfalls auf den Parmeni-

50 Zu den Materialien, die diesen Interpretationen zugrundeliegen, und zur Tendenz, Platonisches in die Alten hineinzulesen, vgl. die Anm. 14. 20. 27. 30. 32. 33 und zum Neupythagorismus Anm. 14. 20. 47.

51 Vgl. dazu Burkert, a.O. (oben Anm. 14) 80ff.

52 Vielleicht schon vom Verfasser des *zweiten Platobriefes* als bekannt vorausgesetzt, s. oben Anm. 47. Angesichts der Tendenz der Alten Akademie, Pythagoreisches im Platotext zu finden, dürfte aber diese Identifikation schon viel älter sein. Die entsprechenden Fragmente des Philolaos gehören wohl zum echten alten Bestand (Burkert, a.O. 232ff.).

des hindeutet –, dass nach dem Einen zwei, dann drei in Betracht gezogen werden müsse (Phileb. 16c5ff.). In diesen παλαιοί erkannte man die Pythagoreer. Man fand entsprechende Lehren bei Philolaos[53]. Und zu dieser Gleichsetzung könnte schon Aristoteles mit seinen Referaten über die Pythagoreer beigetragen haben[54]. Auf diese Stelle spielt Plotin offenbar da an, wo er sagt, die πάλαι σοφοί hätten alle diese 'Ausflüsse' des Einen schon sattsam behandelt (6, 3ff.). Erst am Schluss (9, 27ff.) gibt er dann den Namen dieser παλαιοί preis, wo sie dann als Archegeten aller andern erscheinen. Als Fachleuten für das ἕν konnte ihnen auch ihre Bezeichnung Ἀ-πόλλων für das Eine als Kenntnis der negativen Theologie des Einen (α privativum + πολλῶν) angerechnet werden (5, 5 [32] 6, 27).

In den Listen der Nachfolger des Pythagoras erscheinen von den hier Genannten neben Plato auch Parmenides, Empedokles und Anaxagoras[55]. Weniger selbstverständlich ist, dass auch Heraklit dazu gehören soll, der doch den Pythagoras als «Archegeten der Schwätzer» bezeichnet (Fr. B 81) und leerer Vielwisserei bezichtigt hatte (Fr. B 40. 129). Hier erscheint Heraklit deshalb in der Liste, weil auch er ebenfalls von Plato als Vorläufer und Vertreter entsprechender Lehren anerkannt worden sei. Dreimal werden Heraklit und Empedokles von Plotin hintereinander genannt (hier 9, 3–7; dazu 4, 8 [6] 1, 11–20 und 5, 5–8), offenbar nach dem Vorgang Platos im Sophisten (242d f., dort 243a3 οἱ παλαιοί)[56], wo die ionischen und die sizilischen Musen (Heraklit und Empedokles) beide ausgedacht haben sollen, dass das ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν, was bei Plotin τὰ ἐν τοῖς σώμασιν εἴδη bedeuten kann (4, 2 [4] 2, 52) – eine Vorstellung, mit der Plato Nachfolger Heraklits gewesen sein soll (2, 4 [40] 1, 7ff.; 2, 5ff.). Auch Aristoteles lässt Plato dem (Kratylos und) Heraklit folgen, aber mit der Lehre, dass es von den sinnlichen Dingen keine Kenntnis gebe, weil diese immer im Fluss seien (Metaph. A 6, 987a29ff.). Die sonderbare Formulierung: «Heraklit wusste, dass das Eine ewig und geistig ist, denn (γάρ) die Körper sind in ewigem Werden und Fliessen» (9, 3–5), scheint eine frei zitierte Umkehrung in Anlehnung an jene entsprechend interpretierte Formulierung des Aristote-

53 Philolaos Fr. B 1. 2, vgl. Syrian, *Met.* 10, 6f. und dann oft bei Proklos und bei Damasc., *Princ.* I 101, 3f. R. Ausgangspunkt der Identifikation ist das Begriffspaar πέρας – ἄπειρον (vgl. Burkert, a.O. 76ff. und oben Anm. 37), das aber auch im aristotelischen Referat *Metaph.* A 5, 986a15ff. obenansteht in der Liste der pythagoreischen ἐναντιώσεις.

54 Zu diesen Referaten s. Burkert, a.O. (oben Anm. 14) 26ff. 76ff. Aristoteles weist oft, meist mit polemischer Absicht, darauf hin, dass Plato den Pythagoreern folge. Übrigens redet auch Plotin, wie Aristoteles, nie von Pythagoras allein (ausser, wo er ihn nur als Beispiel für eine Person nennt, oben Anm. 1), sondern immer von P. und seinen Nachfolgern oder nur von den Pythagoreern. Das scheint sich also in der doxographischen Tradition gehalten zu haben, der er folgt.

55 Vgl. z. B. den Katalog der Pythagoreer bei Iamblich, *Vita Pyth.* 267 (= *VS* 58 A).

56 Die beiden sind natürlich auch sonst in der Doxographie oft zusammen genannt, bei Aristoteles z. B. *De caelo* 1, 1, 279b14ff., dann etwa bei Plutarch, *De Isid.* 370 D ff., vgl. oben S. 115.

les, wonach Heraklit meinte, alles andere sei im Werden und Fliessen, nur eines bleibe, aus dem alles andere durch Umgestaltung geworden sei (De caelo 3, 1, 298b29–33).

Bei Empedokles (9, 5ff.) wird φιλία mit dem ἕν gleichgesetzt. Das geschieht in Anlehnung an jene Stelle im Sophisten (τοτὲ μὲν ἓν ... τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης 242e5f., vgl. Fr. B 22), während das νεῖκος scheidet (τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκος τι 243a1), und entsprechend ist hier dieses ἕν = φιλία auch ἀσώματον, das νεῖκος = πολλά dagegen στοιχεῖα ὡς ὕλη. Plotin zitiert wie schon Aristoteles und dann die meisten späteren Doxographen nicht φιλότης (vgl. z. B. Fr. B 17, 5f. = 26, 5f.), sondern φιλία als Gegensatz zu νεῖκος. Die Erklärung der στοιχεῖα als ὕλη wird von Aristoteles dem Empedokles gutgeschrieben (Metaph. A 4, 985a31f.).

Dafür, dass der νοῦς des Anaxagoras die Qualifikationen des Einen habe, kann sich Plotin auf die Paraphrase berufen, die Plato im Cratylus gibt, den er soeben im Zusammenhang mit den drei höchsten Wesenheiten zitiert hatte (4, 8–10; 7, 33–36, vgl. Cratyl. 396b). Anaxagoras αὐτοκράτορα (αὐτοκρατές Fr. B 12) γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον (μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑαυτῷ ἐστιν Fr. B 12) πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα (Cratyl. 413c5–7, vgl. hier 6, 16ff.; 7, 9ff.). Sein αὐτοκράτωρ ist also wie Platos πάντων βασιλεύς (8, 2) auf das Eine hin zu deuten. Das ist hier das Ausschlaggebende. In der Darstellung im Phaidon weckt Anaxagoras damit, dass er den νοῦς als ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος einsetzt, die hohe Erwartung, er sei ein Lehrer τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν, also der richtigen Lehre (vgl. 5, 3ff.), eine Erwartung, die er aber nicht erfüllt, weil er den νοῦς doch nicht dazu benützt, um von ihm die αἰτίας εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα abzuleiten (Phaed. 97b8–98c2). Diese Kritik nimmt auch Aristoteles auf (Metaph. A 4, 985a18ff.). Sie erscheint hier indirekt wieder, wird aber insofern abgeschwächt, als Anaxagoras wegen seiner «Altertümlichkeit» nichts Genaues gesagt habe (τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρῆκε 9, 2f.). Dass Anaxagoras «altertümlich» sei, konnte wiederum aus Aristoteles herausgedeutet werden, der ihn kurz vorher mit Empedokles verglichen hatte (der es ja auch hier deutlicher weiss 9, 5–7) und dabei feststellte, Anaxagoras sei τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν ἐκείνου [Empedokles] τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος (Metaph. A 3, 984a11f.).

Den Ausschlag für die Auswahl derer, die als echte Vorläufer des Plato und Nachfolger des Pythagoras angesehen werden dürfen, gibt also jeweils eine als 'Zeugnis' gedeutete Erwähnungsstelle in Platos eigenem Text. Dass die meisten dieser Erwähnungen dort ironisch gemeint sind, scheint die Interpreten nicht gestört zu haben. Zur weiteren Interpretation ihrer Lehre auf die Dreistufenlehre hin können dann auch Zeugnisse späterer herangezogen werden, die eine entsprechende Deutung erleichtern. Namentlich Interpretationen von Stellen aus den doxographischen Partien der aristotelischen Metaphysik erwiesen sich

dafür als besonders ergiebig. Was bei Plotin vorliegt, sind also Interpretationen solcher Interpretationen.

4. Die Bedeutung der alten Denker für Plotin

Wo Plotin diese alten Denker, mit Nennung ihrer Namen oder als Gruppe der παλαιοί, mit Zustimmung erwähnt – und diese Stellen sollten hier hauptsächlich untersucht werden –, zieht er sie neben Plato als Gewährsleute für die Richtigkeit seiner eigenen Lehre heran. Immer geht es dabei um zentrale Elemente seines Systems. Es handelt sich um die Lehren von den höchsten Wesenheiten, seit der Schrift über das Erste und das nach ihm (5, 4 [7]) namentlich um das Eine als Gegenstand der Schau der Seele, und um die Verbindung dieser Wesenheiten untereinander und mit der materiellen Welt als Voraussetzung zum Abstieg der Seele und zu ihrem Wiederaufstieg zu dieser Schau. Das sind Themen, die mit seiner persönlichen Erfahrung der Schau in unmittelbarer Verbindung stehen.

Wie auch sonst (schon 5, 4 [7] 1, 8ff.), weist Plotin in diesen Schriften immer wieder darauf hin, dass das Eine, entsprechend der negativen Theologie, unsagbar sei. Für das Eine, οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη (5, 4 [7] 1, 9f., frei nach Parm. 142a3–4), und seine Darstellung kann es also per definitionem keine Argumente und keine Beweise geben. Nicht einmal die Wahrheit reicht so weit hinauf. Die Wahrheit gehört zur Stufe der zweiten Wesenheit, des νοῦς (3, 7 [45] 4, 7ff.). Anstelle von Argumenten für die Richtigkeit der Lehre vom Einen tritt die Berufung auf eine Autorität. Als solche nimmt Plotin Plato und die Alten namentlich in den Situationen in Anspruch, wo er die Richtigkeit seiner Lehre gegen Einwände verteidigt. Vorausgesetzt ist dabei, dass diese Autorität als unfehlbar anerkannt ist. Dieser Autoritätsbeweis gilt nur für die überzeugten Platoniker, an die er sich in diesen Auseinandersetzungen richtet.

Die Autorität der Alten beruht ihrerseits darauf, dass sie vom selben Plato als Vertreter dieser Lehre anerkannt worden seien. Keinen andern von den alten Denkern zieht Plotin für diesen Autoritätsbeweis sonst in Betracht, auch keinen von den Späteren, weder einen Platoniker von Speusipp bis Ammonios Sakkas noch auch Aristoteles oder die Stoiker und die Neupythagoreer, deren Lehren doch so viel zur Umbildung des Platonismus zum Neuplatonismus beigetragen haben und deren Argumente Plotin gelegentlich zur Darstellung seiner eigenen Lehre benützt oder gegen die er, wo er von ihnen abweicht, auch polemisiert.

Von den andern Denkern nennt Plotin keine Namen, ausser den des Aristoteles[57]. Dabei erwähnt er seinen Namen und den des Parmenides immer nur (diejenigen der Pythagoreer, des Anaxagoras und des Empedokles gelegentlich

57 Zu Epikur s. oben Anm. 1 und 6.

auch) in den Fällen, wo er ihre Lehre kritisiert. Schon das ist also ebenfalls eine ausserordentliche Hervorhebung gegenüber allen übrigen Denkern vor und nach Plato.

Nur Plato und die durch seine Autorität sanktionierten vorplatonischen πάλαι σοφοί sind θεῖοι ἄνδρες. Die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Lehre Platos beglaubigt zugleich die Richtigkeit der Lehre Plotins (5, 1 [10] 8, 10–14).

Damit hat Plotin – gewollt oder ungewollt – Anlass zu jener Vorstellung gegeben, die mit drei streng geschiedenen Perioden der Entwicklung der platonischen Philosophie vor Plotin rechnet[58]. Dieses Schema nimmt dann Proklos zu Beginn seiner Theologia Platonica aus jenem beglaubigenden Abschnitt in der Schrift über die Drei Wesenheiten (5, 1 [10] Kap. 8 und 9) auf und bildet es weiter (Theol. Plat. I 1, p. 5–7). Proklos lässt die mystische Offenbarung der «gesamten platonischen Philosophie» (ἅπασαν μὲν τὴν Πλάτωνος φιλοσοφίαν p. 5, 6) als «Erscheinen» der Wahrheit über die höchsten Dinge unter den Menschen in sieben Stufen vor sich gehen, davon drei vor Plotin, dann drei weitere von Plotin an mit seinen Schülern Amelios und Porphyrios und mit Iamblich und Theodor und ihren Nachfolgern (p. 6, 19–24), bis zum Höhepunkt der siebten und letzten Stufe bei seinem Lehrer Syrian (p. 7, 1–8). Plotin, nach dessen 'Zeugnis' die ersten vier dieser Stufen gestaltet sind, stellt er in eminent wichtiger Mission genau in die Mitte dieser Konstruktion: Vor Plato stehen «am Ursprung» die Begründer dieser Philosophie, jene alten Denker, denen die Götter als ersten in beschränktem Mass die Wahrheit offenbart haben und

58 Schon Numenius hatte die Degeneration der Schule nach Plato mit vehementer Polemik behandelt in seiner Schrift περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (Fr. 24–28). Interessant ist, dass er als Grund für die Streitigkeiten unter den Nachfolgern Platos anführt, dass Plato im Gefolge von Pythagoras seine Lehren teilweise kryptisch, teilweise offen dargestellt habe (Fr. 24, 60ff.). Das Kryptische, Rätselhafte ist das Pythagoreische. Das ist die Ausdrucksweise, die nach Plotin den höchsten Dingen angemessen ist. Bei Proklos ist der Grund dafür, dass sich die platonische Philosophie nach Plato wieder zurückzieht, dass Plato als Hierophant sie σεμνῶς καὶ ἀπορρήτως vorgebracht habe (*Theol. Plat.* I 1, p. 6, 7f.; so scheint er das plotinische μὴ ἀναπεπταμένως 5, 1 [10] 8, 9f. zu verstehen, vgl. oben Anm. 25). Numenius bescheinigt aber den drei ersten Nachfolgern, Speusipp, Xenokrates und Polemon, dass unter ihnen die Lehre noch kaum verändert worden sei (Fr. 24, 1ff.). Erst mit Arkesilaos lässt er den Zerfall der Lehre beginnen (Fr. 25). Die Vorstellung des Numenius über die Bedeutung des Sokrates für Plato ist ganz anders als die des Plotin und der Späteren (Fr. 24, 57ff.). – Zu Aristoteles vgl. oben Anm. 41. Zu den θεῖοι ἄνδρες s. oben Anm. 47. – Schon Antiochos von Askalon hatte aber beansprucht, die 'Alte Akademie' wieder zu erwecken (zu der er die Akademiker bis Polemon und Krantor zählte, dazu Stoiker und Aristoteles, vgl. Cic. *De fin.* 5, 7; *Ac.* 1, 13f. 46; *De or.* 3, 67 usw.), mit der 'Zwischenperiode' der skeptischen Akademie, wohl in Polemik gegen Philo, vgl. dazu J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* Hypomnemata 56 (1978) 27ff. 64ff. 82ff. – Der *Dreischritt:* Gute alte Periode – Periode der Degeneration – Wiedererweckung des guten Alten, ist das Schema des Klassizismus; s. dazu Th. Gelzer, *Klassizismus, Attizismus und Asianismus,* Entretiens s. l'antiquité classique 25 (Vandœuvres/Genève 1979) 32, und H. Flashar, ibid. 85 Anm. 4.

deren Lehren und Lehrmethoden Plato aufnimmt (τὴν ἀρχήν p. 5, 7–12 = πρότερον Plot. 8, 15; πάλαι 8, 11). Dann kommt Plato selber, der Hierophant der göttlichen Mysterien (p. 5, 16–6, 7 = αὐτός Plot. 8, 27). Nach ihm (καὶ πάλιν ὕστερον p. 5, 12–16; p. 6, 7–10 = ὕστερον Plot. 9, 7) zieht sich aber die platonische Philosophie so zurück, dass die Menge derer, die in das Weihehaus dieser Mysterien eintraten, nichts mehr von ihr wussten. Diese πολλοί sind, als dritte, die Denker nach Plato. Dann erst wurde die Wahrheit wieder entdeckt durch Plotin. Er und seine Nachfolger entfalteten die Lehre neu (p. 5, 16; p. 6, 10–21). Für diese Wiederentdeckungsthese zitiert Proklos jenen berühmten Beglaubigungssatz, der dem ganzen Abschnitt, nach dem er hier gestaltet, seine Erklärung gibt (Plot. 8, 10–14)[59]. Er war also vermutlich schon lange vor Proklos als eine zentrale Stelle für Plotins Selbstverständnis gedeutet worden, wenn auch in anderer Weise als die meisten modernen Plotin-Exegeten ihn verstanden haben.

59 Vgl. oben Anm. 25.