

Plotins Erbe

Von Werner Beierwaltes, München

Hans-Rudolf Schwyzer zum 80. Geburtstag

Der Titel «Plotins Erbe» möchte mindestens dreideutig sein: Plotins eigenes Denken formiert sich und lebt aus einer überzeugend engagierten Zuwendung zur philosophischen Überlieferung der Griechen. Darin geht es bewusst auf Grundgedanken zu, die dem eigenen Vorbegriff entsprechen. Indem Plotin sich selbst in dieser Tradition findet, ist er *ihr* Erbe, der von dem Reichtum und dem Verwandlungspotential des Gedachten zeugt (I).

Grundgedanken Plotins werden bestimmend für die bis zu Hegel und Schelling hin sich entfaltende metaphysische Gestalt philosophischen Denkens; von ihm gehen nachhaltig formende Impulse aus auf den späteren Neuplatonismus, auf die frühe christliche Theologie und deren mittelalterliche Modifikation oder Steigerung, auf die Philosophie und Kunst der Renaissance und auf die Philosophie des Deutschen Idealismus. Diese charakteristischen Ausprägungen der Metaphysik sind in wesentlichen Gedankenzügen das *wirkungsgeschichtliche* Erbe Plotins. Es scheint mir für einen ausgewogenen und sachlich einigermaßen adäquaten Begriff der Denkgeschichte unerlässlich zu sein, dass Plotins offenes, historisch verifizierbares, aber auch sein verdecktes Wirken intensiver, als dies bisher geschehen ist, bewusst gemacht und gehalten werde (II).

Zum Dritten wende ich – dem Anlass meiner Überlegungen entsprechend – «Erbe», wie anfangs schon bei Plotin, in seine Bedeutung als Masculinum. Im Sinne einer (heute vielleicht auch von dem Betroffenen geduldeten) Klimax lenke ich zum Schluss den Blick auf das durch Plotin eindrucksvoll geprägte Lebenswerk unseres Octogenarius laudandus: *Hans-Rudolf Schwyzer* ist ein in dieser Zeit herausragender Erbe Plotins, der das im Wort der Enneaden auf uns gekommene Denken Plotins auf seine Authentizität hin durchdacht, es zusammen mit Paul Henry in einer verlässlichen Textgestalt gesichert und es uns für ein neues Verstehen aufgegeben hat (III).

I

Über Plotins Verhältnis zur Überlieferung des griechischen Denkens haben bedeutende Plotin-Forscher der Gegenwart in der Absicht nachgedacht, die Eigentümlichkeit, das Mass an Eigenständigkeit von Plotins Philosophie

* Vortrag, gehalten am 25. Februar 1988 an der Universität Zürich, zur Feier des 80. Geburtstages von H.-R. Schwyzer.

gegenüber der geschichtlichen Bedingtheit eben dieses Denkens evident zu machen. Ich erinnere hier an Eric Robertson Dodds' Abhandlung «Tradition and personal Achievement in the Philosophy of Plotinus» von 1960, an Heinrich Dörries Vortrag «Plotino – Tradizionalista o Innovatore?» in Rom 1970 und an die Plotin-Tagung in Vandœuvres 1957, die sich den «Quellen Plotins» widmete; an ihr hat auch Hans-Rudolf Schwyzer einen massgeblichen Beitrag zur Erhellung der Eigentümlichkeit plotinischen Denkens geleistet, indem er den Bezug von «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin analysierte. Und nicht zuletzt sei Schwyzers ebenso umfassende wie präzise Erörterung und Kritik der historischen Zeugnisse über Ammonios, den Lehrer Plotins, ins Gedächtnis gerufen¹, der uns gerade durch Schwyzers Analyse jetzt nicht mehr als ein «grosser Schatten» erscheinen muss, der nahezu alles Kommende dunkel in sich birgt, sondern vielmehr als eine Gestalt bewusst wird, die für die Entfaltung und Konturierung von Plotins eigenem Denken zwar sicherlich eine zentrale, wenn auch nicht im einzelnen eindeutig beweisbare Relevanz hat, ihn aber dennoch nicht zu seiner eigenen Dublette macht². Eine ihrer Problematik bewusste Quellenforschung reduziert Plotin gerade nicht bloss auf das 'Erbe', sie degradiert ihn nicht zu einem reinen 'Eklektiker', der das Vergangene als solches geschichtlich verdoppelnd nur *wiederholt*; sie dürfte ihm aber auch nicht primär die Rolle desjenigen zusprechen, der die ihm überkommenen 'disiecta membra' der Tradition *synthetisiert*, sie in ein verkürzendes, aber angeblich klärendes 'System' bringt; sie sollte ihn vielmehr begreifen als einen Umformer des Erbes, der zuvor schon perspektivenreich und in ambivalenter Argumentation durchdachte Gedanken aufgreift und *weiterdenkt*, sich mit bestimmten charakteristischen Lösungsversuchen auch identifiziert, indem er den eigenen Gedanken in ihnen findet.

Ein derartiges Doppelspiel zwischen Identifikation mit der philosophischen Überlieferung und Innovation auf einen eigenen originären Gedanken hin, der zugleich späteres Denken prägt, zeigt sich in *Plotins Verhältnis zu Platon*. Aus diesem sehr aspekt- und folgenreichen Verhältnis greife ich hier nur die Frage nach dem Bezug der Grundstruktur plotinischen Denkens zu einer zentralen Frage des platonischen Dialogs 'Parmenides' heraus. Gerade dieser Bezug nämlich bestimmt sich unmittelbar im späteren Neuplatonismus und darüber hinaus produktiv fort und wird so zu «Plotins Erbe» in dem skizzierten zweiten Sinne.

1 E. R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, in: Journ. Rom. Stud. 50 (1960) 1–7. H. Dörrie, *Plotino – Tradizionalista o Innovatore?*, in: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Accad. Naz. dei Lincei Anno CCCLXXI, ed. V. Cilento (Rom 1974) 195–201. Deutsche Fassung dieses Vortrags in: *Platonica Minora* (München 1976) 375–389. Hans-Rudolf Schwyzer, «Bewusst» und «unbewusst» bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique 5* (Vandœuvres-Genève 1960) 343–378. Ders., *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Rheinisch-Westfälische Ak. d. Wiss., Vorträge G 260 (Opladen 1983).

2 Schwyzer, *Ammonios Sakkas* (vgl. Anm. 1) 78.

Die Anknüpfung an die Philosophie Platons im ganzen ist für Plotins Einschätzung der Wahrheit seines eigenen Philosophierens entscheidend, so sehr, dass dieses sich ausschliesslich als Interpretation Platons verstehen könnte. Im Blick auf den als platonisch gedachten zweiten Brief sagt Plotin selbst: «Somit hat Platon gewusst, dass aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Diese Lehren sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst, wenn auch nicht klar und ausdrücklich gesagt, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache, dass diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften.»³

Dass Plotin in Platons Werk die drei Wesenheiten intendiert oder explizit gedacht sieht, die sein eigenes Denken universal bestimmen, zeigt sich in besonderem Masse in seinem spezifischen Verständnis des zweiten Teils des platonischen ‘Parmenides’. Gerade hier wird deutlich, inwiefern der «*Interpret*» der Philosophie Platons *in* und *durch* diese Interpretation, trotz oder mit den platonischen Motiven und Gedankenelementen, trotz einer durchaus nicht ohne Platon möglichen Begiffsform, ein neues Denken heraus- und voranbringt, das weniger dem Buchstaben der platonischen Texte als vielmehr einer möglichen und zu erprobenden philosophischen Intention Platons folgt und so mit einem bestimmten Recht von Späteren emphatisch *Neuplatonismus* genannt werden konnte.

Plotins Auffassung des platonischen ‘Parmenides’ unterscheidet sich in seiner Grundabsicht von den meisten gegenwärtigen Interpretationsversuchen dieses rätselhaftesten aller platonischen Dialoge. In Plotins Sinne könnte er keinesfalls als eine reine formallogische Übung in einer Dialektik verstanden werden, die, sich selbst in Aporien und Abstrusitäten verheddernd, die im ersten Teil des Dialogs kritisch gestellten Fragen an Platons Ideentheorie letztlich auch nicht beantworten kann; auch nicht als einen mehr oder weniger subtil konstruierten ‘jeu d’esprit’ hätte er ihn auffassen mögen; wahrscheinlich noch nicht einmal als das, als was ihn Platon selbst bezeichnete: als ein ernsthaftes *Spiel* (137 b), sondern ausschliesslich als den entschiedensten und tiefsten Ernst (σπουδή) philosophischen Denkens – eine Auffassung, die zumindest *expressis verbis* von *Proklos* noch intensiviert wird; für ihn nämlich ist der ‘Parmenides’ das Höchste und Innerste der platonischen Theologie, eine «Mystagogie» als Hinführung in die Identität mit dem Einen selbst, welche das begreifende Denken noch übersteigt. Plotins Auffassung des ‘Parmenides’ unterscheidet sich von *gegenwärtigen Interpretationen* auch in der Antwort auf die Frage, was denn das ‘hen’ als Gegenstand der den einzelnen Argumentationsgängen zugrun-

3 Plotin V 1, 8, 9–14 (ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, tom. II, Paris/Bruxelles 1959): ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰ γαυτοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοῦσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

deliegenden Annahme (Hypothese) sei. Die meisten modernen Auslegungen betrachten den Gegenstand der Sätze: «Wenn $\epsilon\nu$ ist ...» und: «Wenn $\epsilon\nu$ nicht ist ...», «was folgt daraus für $\epsilon\nu$ selbst und für das Andere (Seiende)»? als ein und denselben. Freilich sind sie sich keineswegs darüber einig, was denn dieser selbe Gegenstand nun sei: Eins als jedes x-beliebige Seiende, sozusagen das variable Subjekt eines Satzes, von dem alle möglichen Prädikate ausgesagt werden sollen; oder aber: Eins im Sinne von Einheit; oder: Eins als Idee, so dass alle Prädikate der einzelnen Argumentationsgänge auf ihre Übereinstimmung mit diesem zentralen Begriff in Platons Denken überprüft werden müssten; oder Eins als Idee von Einheit, dies als das universale, alle anderen Konkretionen von Ideen umfassende Prinzip ..., die Vorschläge sind nicht erschöpft! Plotins Rückgang auf den 'Parmenides' folgt einer anderen, präzise umschreibbaren Intention: Der Gegenstand der ersten drei sogenannten Hypotheseis ist für ihn *nicht* derselbe, sondern ein je verschiedener; es besteht jedoch ein Bezug der drei untereinander, der massgebend von dem Ersten ausgeht und in ihn zurückführt. Die drei «Gegenstände», Wesenheiten oder Prinzipien von Wirklichkeit entsprechen den zentralen metaphysischen Gedankenkomplexen von Plotins Philosophie. Plotin sieht demnach in der Entwicklung der ersten drei Argumentfolgen des «dialektischen» Dialogteils den Grundriss seines eigenen Gesamtentwurfs: Die drei ersten Hypotheseis entwickeln und dokumentieren die drei die Wirklichkeit im ganzen unterschiedlich bestimmenden Hypostasen. «Hypostasis» meint im Sinne Plotins eine in sich seiende, in sich selbst stehende oder bestehende Wirklichkeit, die durch Selbstkonstitution oder durch ihr eigenes Sein sie selbst ist oder einem sie als relatives Selbst-Sein begründenden Akt entspringt. Die voneinander verschiedenen, aber in einem kreishaften inneren Bezug zueinander stehenden Hypostasen repräsentieren Abwandlungen oder Entfaltungsformen des anfänglichen Einen, in denen dieses in seiner Wirkung in je verschiedener Intensität erscheint. Ohne Frage ist für Plotin das 'hen' der ersten Hypotheseis: $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ *das Eine selbst* als der über dem Sein in seinem spezifischen Begriffe seiende Grund und Ursprung von Sein: das «*erste Eine*», «das im eigentlichen Sinne Eine», wie Plotin sagt. Als einem von jeglicher Differenz Freien kommt ihm auch keine immanente Relationalität zu; deshalb denkt es nicht im Sinne eines «gegenständigen», auf ein ihm selbst gegenüber Anderes bezogenen Denkens; trotz seines Grund- und Ursprungseins, durch das es Relationalität und damit Denken als Wesenszug von Anderem stiftet, ist es das von Allem Verschiedene, *vor* jedem «Etwas», daher grenze-los und ohne einschränkende Gestalt, unendlich aber der Mächtigkeit ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$) nach; weil «Sein», «Etwas», «Gestalt» differente Vielheit in es setzte, ist es, all dies aus sich selbst in seinem eigentümlichen Sinne ausschliessend, das «*Nichts* von Allem». Als eine derartige, kategorial nicht begreif- und aussagbare, lediglich negativ ausgrenzbare und gerade deshalb intensivste Wirklichkeit hat das plotinisch-neuplatonische Eine jene in Paradoxen sich ausdrückende Zugangsart herausgefordert, die für Philosophie wie für Theolo-

gie in gleicher Weise geschichtlich bestimmend wurde: die *theologia negativa* – letztlich die Konsequenz aus der metaphysischen Interpretation der ersten Hypothese des ‘Parmenides’⁴.

Die zweite Hypothese nun, die dem Einen Sein *zuspricht* und somit das ‘*Seiende Eine*’ als das zweite Eine repräsentiert, zeigt für Plotin die erste Verbindung von Einem und Vielem, das ἓν πολλά, in dem das Wirken des Einen die Vielheit des aus ihm Entsprungenen in höchstmögliche Einheit aus der Differenz zusammenführt. Die einigend-zusammenführende Kraft in diesem vielheitlich Einen ist das Denken. Dieses zweite Eine oder die zweite Hypostasis konstituiert sich gerade dadurch, dass es das aus dem Einen selbst entsprungene Sein als sein eigenes Sein denkt und so im denkenden Selbstbezug die Einheit von eigenem Sein und Denken herstellt und bewahrt. Seiende Selbstreflexivität, die, geschichtlich gesagt, Wieder-Holung und Umformung der parmenideischen Identität von Denken und Sein, der μέγιστα γένη des platonischen ‘Sophistes’ und des aristotelischen «Denkens des Denkens», als das der Gott reine Wirksamkeit ist und lebt – lebendige, zeit-freie Synthesis also der intensivsten Form von *Einheit* nach dem Einen selbst, dies ist Plotins Begriff des *Nus*, des *Geistes*. – In der dritten Hypothese sieht Plotin «Eins und Vieles», ἓν καὶ πολλά thematisiert, eine Verbindung von Einheit und Vielheit, die im Gegensatz zu der unmittelbaren Einheit des Nus (Eins-Vieles oder Viel-Eines) einer Vermittlung in sich bedarf und durch ein höheres Mass an differenzierender Vielheit bestimmt ist. Wenn man den im Text folgenden Satz realisiert: «So findet sich auch er (Platon) in Übereinstimmung mit (der Lehre von) den drei Wesenheiten», dann kann mit dem dritten Einen nur die *Seele* in einem umfassenden Sinne gemeint sein, die Einheit *aus* der Vielheit erst im Kontakt mit Zeit und Materie, in vielen Aspekten vermittelnd, herstellt⁵.

Indem Plotin den zweiten Teil des platonischen ‘Parmenides’ als die Entfaltung und Begründung der Wirklichkeit im Ganzen unter dem Aspekt von drei Intensitätsgraden von Einheit und Sein liest, versteht er ihn als Spiegel und Zeugnis seines eigenen Grundgedankens. Dafür gilt auch, was Hans-Rudolf Schwyzer von Plotins Verhältnis zu Platon sagt: Er hat «die Aussagen Platons nicht einfach hingenommen, sondern sie anverwandelt, bis etwas völlig Neues daraus entstand», er hat sie «eigenwillig, wir möchten fast sagen, gewalttätig» ausgelegt – am eindringlichsten (so auch Schwyzer) in seiner gerade skizzierten Deutung des ‘Parmenides’, der eben diese «plotinische Hypostasentrinität» gerade «nicht enthält»⁶.

4 Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 25ff. und den Artikel «*Hen*» in: *Reallexikon f. Antike und Christentum* Bd. 14 (1987) 445–472.

5 Plotin V 1, 8, 23–27. Siehe hierzu (mit Literaturhinweisen) die Bemerkungen von Michael Atkinson in: *Plotinus: Ennead V. 1, On the three principal Hypostases. A Commentary with Translation* (Oxford 1983) 196–198.

6 Schwyzer, «*Bewusst*» und «*unbewusst*» bei Plotin (oben Anm. 1) 345.

Anders als andere, auch von Platon herrührende Formationsbedingungen von Plotins eigener philosophischer Theorie gerät das Erbe des platonischen 'Parmenides' in Plotins Anverwandlung in der Tat zu einer neuen produktiven Denkfigur. Sie bestimmt Plotins Denken im ganzen, sowohl seine Ontologie als auch seine Konzeption eines seiner selbst bewussten Lebens: der vom und im Selbst der Seele zu vollziehende Rückgang des Denkens in sich selbst führt das Bewusstsein auf seinen eigenen Grund zurück und stellt dadurch *in* und *trotz* seinem Bild- und Differenz-Sein im Blick auf das Eine selbst die ursprunghafte Einheit im zeitlosen, ekstatischen Augenblick der Einung wenigstens punktuell wieder her⁷.

II

Die Weise, wie Plotin den platonischen 'Parmenides' in seiner Grundintention und von daher in den in sich unterschiedlichen Argumentationsgängen des zweiten Teiles des Dialogs verstand, wurde zum Ursprungspunkt und massgebenden Grundriss eines in sich differenzierten, in seiner Eigen-Bewegung konsistenten Denkens, welches die Wirklichkeit im ganzen als unterscheidbare, aber zusammenwirkende Realisationsformen der ursprunghaften Einheit versteht. In den 'parmenideischen' Grundriss von Plotins philosophischer Theorie sind andere Konzeptionen Platons, zurückgehend vor allem auf die 'Politeia', den 'Timaios', den 'Sophistes' und das 'Symposion', die Plotin wesentlich erschienen, als die konstitutiven Momente eines in sich stimmigen Ganzen eingefügt.

1. Plotins Einsatzpunkt beim platonischen 'Parmenides' ist als ein solcher Grundriss von aufeinander bezogenen Intensitätsgraden von Einheit für die weitere Entfaltung des *neuplatonischen* Denkens von Einheit und Vielheit trotz mancher, auch schwerwiegender, Modifikationen massgebend geblieben⁸. Am intensivsten spürbar ist das Erbe Plotins via 'Parmenides' bei *Proklos*: In seinen, was die Anstrengung des Begriffs anlangt, überzeugendsten Werken, der *Στοιχείωσις θεολογική*, der 'Theologia Platonis' und dem Parmenides-Kommentar folgt er dem plotinischen Grundriss zumindest insofern, als er – ausgesprochen und unausgesprochen – die Hypotheseis des 'Parmenides' als die begrifflichen Entwicklungsstufen versteht, die die in sich seiende Wirklichkeit

7 Zum Phänomen der 'Henosis' als Zielpunkt der philosophischen 'Mystik' Plotins: W. Beierwaltes, *Denken des Einen* (Frankfurt 1985) 123–154.

8 Zur Geschichte der neuplatonischen Parmenides-Interpretation vgl. Proklos, *In Parm.* (Cousin) u. a. 630, 15–645, 8; 1039, 5ff.; 1064, 21ff. H.-D. Saffrey und L. G. Westerink in den Einleitungen zu *Proclus, Théologie Platonicienne* Bd. III (Paris 1978) XLff., Bd. IV (1981) XLVIff., Bd. V (1987) XXXVIIIff. W. Beierwaltes, *Denken des Einen* 193–225 (vor allem über die zweite Hypotheseis und ihre Fortwirkung in der christlichen Theologie und in Hegels Logik [«Das seiende Eine»]). J. M. Dillon in seiner 'Introduction' zu: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G. R. Morrow and J. Dillon (Princeton 1987) XXIVff.

des ursprunghaften Einen *und* dessen sich selbst differenzierende Entfaltung als ein in sich gestuftes *Sein* des Vielen spiegeln, welches durch das Wirken des Ursprungs in ihm – dem Vielen –, trotz der Entfaltung, auf diesen selbst bezogen bleibt. So repräsentiert die erste Hypothese für Proklos – gegen Iamblichs *innere* Multiplikation des ersten Einen durch Intellektualisierung (Identifikation mit Geist) und durch Ansiedlung der Götter in ihm, aber ganz im Sinne Plotins – das Eine als ein Über-Seiendes, ein im Vergleich zu dem kategorial als Etwas fassbaren Einen Nicht-Seiendes, frei von inneren Relationen und deshalb auch nicht-denkend (in einem das eigentliche Denken übersteigenden und begründenden Sinne), damit auch frei von realer Andersheit und gerade so von allem Anderen, was aus ihm und durch es ist, verschieden. Ganz plotinisch verfiicht Proklos auch die Paradoxie, dass eben dieses als absolute Transzendenz und Andersheit in sich zu denkende Eine zugleich der *Grund* aller Andersheit, d. h. der in sich vielfältigen Wirklichkeit insgesamt ist. Diese Selbstentfaltung des ursprunghaften Einen, sein gründendes In-sein im Anderen insgesamt, repräsentiert die zweite Hypothese. Die Negation all dessen, was von dem ersten Einen negiert worden ist, also eine Negation der Negation, bestimmt somit den zweiten Bereich von Einheit, der primär gegenüber dem *nicht-seienden* Einen als *seiendes* Eines begriffen werden kann: als eine in sich henadisch, triadisch und anderswie strukturierte Vielheit, die durch die bewahrende und rückführende Wirkung des Einen dennoch sich zu einer Einheit synthetisiert, deren Stufen sich durch die jeweiligen Intensitätsgrade an Eins-Sein unterscheiden. Die im seienden Einen durchgängige Wirk-Form des Einen selbst ist – durch die innere Relationalität der zweiten Dimension ermöglicht – das *Denken* in seinen auch in ihnen selbst wiederum differenzierten Ausprägungen als *Geist* und *Seele*. Die Identifikation des sachlichen Bezugspunktes der zweiten Hypothese mit dem Sein des Geistes und dessen dem ‘Parmenides’ folgende weitere Auffaltung in das Seelische hat Proklos mit Plotin durchaus gemeinsam; nicht freilich die rabiat systematische Differenzierung des seienden Einen und des Seelischen dazu – auch nicht die der begrifflichen Differenzierung parallele universale ‘Theologisierung’ der Wirklichkeit insgesamt. Dadurch, dass Proklos jeder Stufe der Wirklichkeit und jeder Kategorie, in der eben diese Stufe spezifisch erfassbar ist, eine bestimmte Gottheit zudenkt, bewahrt er zwar die griechische Mythologie im ganzen in seiner Philosophie; er hebt sie aber zugleich auf, indem er – zumindest gemäss seiner logischen Konstruktion – die Götter zu Metaphern, zu «Göttern des Gedankens» macht, sie allegorisiert, und dadurch die Mythen insgesamt in eine ‘Mythologie der Vernunft’, in eine *philosophische* ‘Theologie’ verwandelt. Ich bin nicht der Meinung, dass eine derartige, vom philosophischen Gedanken ausgehende, letztlich von ihm bestimmte und auf ihn reduzierte Theologisierung den philosophischen Gedanken selbst zerstöre oder zumindest dessen ursprüngliche Intention desavouiere, bin aber auch davon überzeugt, dass eine so gedachte *philosophische* Aufhebung der Theologie qua Mythologie auch nicht durch *theurgische Praxis* rückgängig

gemacht werden kann⁹. Sofern man den platonischen und vor allem den aristotelischen Gebrauch des Begriffes 'Theologie' (θεολογική ἐπιστήμη) und seine neuplatonische Erweiterung bedenkt und damit Philosophie (wir würden heute sagen: Metaphysik) als die begriffliche Bemühung um das erste Prinzip und um dessen Wirken, als eine Rechenschaft über den ersten Gott und über das Göttliche (das göttliche Sein) insgesamt begreift, so mag man verstehen, dass Proklos den 'Parmenides', von Plotin und vor allem von Syrian geleitet, in dem genannten Sinne 'theologisch' liest: Platon thematisiert in ihm in Proklos' Sinne das Eine als den «ersten Gott» oder als den «Gott schlechthin», zugleich aber, in den weiteren Argumentationsgängen, die Entfaltung eben dieses ersten Gottes. Damit führt dieser Dialog zugleich in μυστικὰ νοήματα um das Eine, er ist Platons ἐποπτικωτάτη καὶ μυστικωτάτη θεωρία¹⁰, die höchste Form philosophischer Theologie.

2. Die metaphysische Interpretation vor allem der zwei ersten Hypotheseis des platonischen Parmenides ist auch für die Entwicklung der *christlichen Theologie* von zentraler Bedeutung. Sie ist ein wesentliches Element in dem geschichtlich folgenreichen Umformungsprozess griechischer Metaphysik in eine *philosophische Theologie*. Er zeigt sich vor allem in der philosophisch bestimmten Reflexion auf den theologischen Gedanken der Trinität, des Schöpfers und der Einheit von Gott und Mensch in Christus. 'Eines' und 'Sein' und deren Verbindung sind die begrifflichen Elemente einer trinitarischen Spekulation: Der Gott ist in sich unwandelbares, absolutes *Sein*, welches sich in einem zeitfreien Selbstbezug selbst-denkend erfasst; als dieses Sein im Sichselbst-Erfassen ist es zugleich *Einheit* in der höchst-denkbaren Intensität: seiende, in der Selbstreflexion in sich und auf sich selbst bezogene Einheit, die gerade von diesen beiden Begriffen her – Einheit und reflexive Relationalität – als *Trinität* gedacht werden kann. Nicht in allen, aber doch in wesentlichen Fällen ist der dieses Denken bestimmende geschichtliche Ansatzpunkt die neuplatonische Auslegung des 'Parmenides'. Die beiden durch die erste und zweite Hypothese repräsentierten Dimensionen bleiben jedoch in ihrer theologischen Umformung nicht *in Differenz* aufeinander bezogen, sondern ihr Sach-Gehalt wird in *einen* Gedanken überführt. Das Motiv einer solchen Zusammenführung der Sachgehalte der beiden Hypotheseis ist sicher ein christliches: Gott muss trinitarisch gedacht werden. Die neuplatonische 'Parmenides'-Auslegung, so wie sie auf Plotins Grundriss durch Proklos differenziert worden ist, bildet indes die ausgesprochene oder unausgesprochene philosophisch-begriffliche Voraussetzung einer derartigen Theologie, sie wird zu ihrer Reflexionsform. Die Entfaltung dieses Prozesses, die produktive, von Platon sich freilich entfernende, dem neuplatonischen Denken hingegen nahebleibende Umformung

9 Vgl. Procl. *In Parm.* 618, 8ff.: Der *Philosoph* Syrian als Inbild der Philosophie ist der wahre «Hierophant» und Heilbringer (σωτηρίας ἀρχηγός), anstelle «der Statuen, der Tempel und der rituellen Götterverehrung insgesamt».

10 *In Parm.* 617, 25f. W. Beierwaltes, *Denken des Einen* 202.

der Einheits-Konzeptionen ins Christliche wäre vor allem an den philosophischen Implikationen der Trinitätsspekulation des Marius Victorinus und an der Entfaltung der Gottesprädikate durch Dionysius Areopagita aufzeigbar, weiterhin an Eriugenas Trinitätsspekulation und Schöpfungsbegriff, die beide ohne Dionysisches schwerlich denkbar sind, und – um nur noch diesen zu nennen – an dem Versuch des Nicolaus Cusanus, im direkten Rückgriff auf Dionysius *und* Proklos in Gott das Eine und das sich selbst begreifende Sein ('conceptus absolutus') als trinitarisches zu denken: ein aus allem Anderen als das Nicht-Andere herausgehobenes Eines Über-Sein. Durch diese Identifikation des göttlichen trinitarischen *Einen* mit dem *Sein* und *Denken* im absoluten Begriff und mit dem Über-Sein zugleich ist durch Cusanus gerade die Voraussetzung geschaffen worden, dass Gott – analog zum *In-* und *Über-*Sein des plotinischen und proklischen Einen – als der *Nicht-Andere* von dem durch ihn kreativ gesetzten Anderen (weil *in ihm* als *dessen* Wesen wirkend) gerade *nicht* als verschieden gedacht werden muss, ohne dass er dadurch sein Allem transzendentes *Anders-*Sein realiter aufgeben müsste und sich im Anderen gleichsam verdoppelte: Gott als 'non-aliud' also und 'non-aliud' zugleich¹¹.

3. In der Philosophie und Theologie des Mittelalters war Plotin nur auf indirekte Weise präsent: wenn man von arabischen Übersetzungen und Paraphrasen einiger Teile aus der IV. und V. Enneade absieht, so konnte Plotins Denken nur in modifizierter und nicht in seiner subtileren originären Form wirksam werden: vor allem durch die Übersetzungen der Hauptwerke des Proklos durch Wilhelm von Moerbeke im 13. Jahrhundert, in mehr oder weniger entfremdeter Vergegenwärtigung durch den 'Liber de Causis', grundsätzlicher und adäquater hingegen durch Grundzüge des augustinischen Denkens¹², aber auch durch Boethius' 'Consolatio Philosophiae'.

Der *ganze* Plotin ist erst seit 1492 zugänglich¹³. Marsilio Ficino, Haupt und Zentrum der von Cosimo de' Medici gegründeten platonischen Akademie in Florenz, hat ihn übersetzt¹⁴, in knapp zwei Jahren (1484–86) in einem ersten

11 Nicolai de Cusa Opera omnia XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*, ed. L. Baur et P. Wilpert (Leipzig 1944).

12 Vgl. hierzu P. Henry, *La vision d'Ostie* (Paris 1938). A. H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism* (Villanova 1967). R. J. O'Connell, *St. Augustine's early Theory of Man A.D. 386–391* (Cambridge, Mass. 1968). W. Beierwaltes, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Sitzungsber. Heidelberg. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1981, Bericht 6 (Heidelberg 1981) bes. 32ff. – Zu Proklos: H. Boese, *Wilhelm von Moerbecke als Übersetzer der Stoicheiosis theologike des Proclus*. Abh. d. Heidelberg. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1985, 5. Abh. (Heidelberg 1985).

13 Die erste Ausgabe der Übersetzung Plotins, zusammen mit den Kommentaren, wurde bei Antonio Miscomini in Florenz gedruckt, von Lorenzo de' Medici finanziert. Siehe hierzu: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Manoscritti, Stampe e Documenti*, Catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti (Firenze 1984) 150f.

14 Zu Ficanos Plotin-Übersetzung und Kommentar vgl. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* I (Florenz 1937) CLVII–CLIX. Ders., *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e Documenti* a cura di G. C. Garfagnini

Entwurf: eine bewundernswerte Leistung vor allem angesichts des hohen Schwierigkeitsgrades dieses Textes – und er hat «den Text fast immer richtig verstanden»¹⁵. Die Genauigkeit von Ficinos Übersetzung und seine Sensibilität in der Verbesserung des griechischen Textes sicherten ihr im Kontext ihrer sachlichen Wirkung auf Philosophen und Dichter der folgenden Jahrhunderte nicht minder einen Ehrenplatz in der philologischen Auseinandersetzung mit dem Plotin-Text. Ficinos Übersetzung ist der *Editio princeps* von 1580 und der dreibändigen Plotin-Ausgabe von Friedrich Creuzer und Georg Heinrich Moser von 1835 beigegeben (allerdings bisweilen an den eigenen Text adaptiert). Henry und Schwyzer stützen sich oft auf Ficinos Einsicht (mit Richard Harder und Vincenzo Cilento im Bunde): «De textu interpretando saepe nos desperaturos fuisse confitemur, nisi Ficinus, Harder, Cilento sagacissimi interpretes Plotini nos iterum atque iterum ex inscitiae caligine eripuissent.»¹⁶

Ficino hat Plotin nicht nur übersetzt, sondern auch ausführlich und für den Gedanken Plotins aufschlussreich kommentiert, eine Arbeit, die mit einigen Unterbrechungen etwa vier Jahre bis zum August 1490 einnahm. Begonnen hat Ficino seine Arbeit am Plotin-Text 1484, unmittelbar nach der Vollendung seines gewaltigen Platon-Werkes, das ihn über 20 Jahre hin beschäftigte¹⁷. Im Prooemium seiner Plotin-Übersetzung, das an Lorenzo de' Medici gerichtet ist, nennt er als den Anreger dieser seiner Tätigkeit Pico della Mirandola, der zum Boten des verstorbenen Akademiegründers Cosimo stilisiert wird, gleichsam «caelitus inspiratus»: «Cosmus, quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit ex alto.» Pico hat – so wenigstens stellt es Ficino dar – genau an dem Tage, an dem 'Plato noster' sein Haus für den Druck verlassen hat, ihn nicht nur zur Übersetzung des Plotin ermunternd hingeführt, sondern ihn vielmehr dazu «gedrängt» («ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem, sed potius concitavit»). Ficino deutet diesen Vorgang als ein Werk der 'divina providentia'. Plotins Denken nämlich sollte gerade in einer durch die rein rationale Philosophie der Peripatetiker wesentlich mitbestimm-

(Firenze 1986) I 19f. Im selben Band: A. M. Wolters, *The first draft of Ficino's Translation of Plotinus*. R. Marcel, *Marsile Ficino* (Paris 1958) z. B. 473. 507. Über Ficinos Übersetzung im Kontext der späteren Plotin-Ausgaben Anderer: H.-R. Schwyzer, *Plotinos*, RE (vgl. unten Anm. 54) 493. – Ficinos Plotin wurde Lorenzo de' Medici am 12. November 1490 in zwei prachtvollen Codices übergeben (Marcel, 504. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* [Catalogo] 148).

15 So H.-R. Schwyzer in seiner Rezension des ersten Bandes von Richard Harders neubearbeiteter deutscher Plotin-Übersetzung im *Gnomon* 32 (1960) 35.

16 *Plotini Opera*, tom. I (Paris/Bruxelles 1951) XXXIV.

17 Den zeitlichen Anfang von Ficinos Plotin-Übersetzung beurteilen Marcel (475) und Wolters (305) unterschiedlich; ich neige der Annahme von Wolters zu, da 1484 mit dem Abschluss von Ficinos Platon-Übersetzung übereinstimmt. Zu dieser: P. O. Kristeller, *The first printed edition of Plato's works and the date of its publication*, in: *Science and History, Studies in Honor of Edward Rosen* (Wrocław 1978) 25–35. Ficino kannte freilich Plotin bereits vor dem Anfang seiner intensiven Übersetzungs- und Kommentiertätigkeit. Für *De Amore* (1469) z. B. ist Plotins Denken konstitutiv.

ten Zeitsituation die Tradition einer 'prisca theologia', die als eine 'pia philosophia', als eine 'fromme', durch 'religio' geprägte Philosophie verstanden werden muss, erneuern und durch Autorität und philosophische Vernunft bestärken («auctoritate rationeque philosophica confirmare»)¹⁸. Die Ursprünge einer solchen 'prisca theologia' sieht Ficino gemeinsam mit anderen Denkern der Renaissance bei den Persern und Ägyptern. So steht auch am Anfang der Florentiner Platonischen Akademie Ficanos Übersetzung des Mercurius sive Hermes Trismegistus [1463], der, wenn man dessen bildhafter Darstellung im Fussboden des Doms von Siena folgt, der Anfang einer Weisheit ist, die über Griechen und Juden zu Christus hinführt¹⁹. Diese 'pia philosophia' entfaltet sich im Sinne Ficanos bei den Thrakern unter Orpheus und Aglaophemus, schreitet fort unter Pythagoras und vollendet sich in Platon. Plotin nun ist es – in *seinem* Denken ganz mit Platon eins –, der diese Form der philosophischen Theologie von den Verdeckungen, mit denen ihr ursprünglicher Sinn durch Mathematisierung und 'poetica figmenta' verändert oder verdrängt wurde, erleuchtend befreit. Durch die Tiefe seiner eigenen Einsicht ('sensus profunditas') vermag er diese äusserst komplexe Überlieferung zu durchdringen: «Plotinus tandem his theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit».²⁰ Ganz im Sinne von Plotins Selbsteinschätzung versteht Ficino Plotin als den Vollerfüller, Bewahrer und, wie Mercurius selbst, als den 'interpres secretorum sive mysteriorum Platoniorum'. Die enge Verbindung der beiden charakterisiert Ficino durch eine biblische Analogie; eine «Exhortatio ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes» nämlich beschliesst er so: «Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo: ipsum audite.»²¹ Diesen, die potentiellen Plotin-Leser ermunternden Text hat Ficino aus den Aussagen derjenigen «Stimme» paraphrasierend montiert, die bei der Taufe Jesu «von oben» und bei dessen Verklärung «aus einer Wolke» erschallt. Durch die Verbindung von Taufe und Transfiguratio Jesu gewinnt er für *seine* «Stimme» – Platon – eine Aussage über dessen Hochschätzung Plotins und zugleich die Empfehlung, ihn zu hören bzw. zu lesen²².

18 *Marsili Ficini Florentini in Plotinum Prooemium ad Magnanimum Laurentium Medicem Patriae Servatorem* in Ficanos Plotin-Übersetzung: *Plotini divini illius e Platonica Familia Philosophi de Rebus Philosophicis Libri LIV in Enneades sex distributi ...*, per Thomam Guarinum (Basel 1562) fol. III^r.

19 Erhellend hierfür ist Friedrich Ohlys perspektivenreiche Abhandlung: *Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena*, in: Frühmittelalterliche Studien, hg. von K. Hauck, Bd. 6 (Berlin 1972) 94–158, zu Hermes Trismegistus bes. 115ff.

20 Prooemium a.O.

21 Fol. X^v der in Anm. 18 zitierten Ausgabe.

22 Taufe: *Evang. sec. Math.* 3, 17: *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui.* *Marc.* 1, 11. – Verklärung: *Marc.* 9, 7: *hic est Filius meus dilectus: audite illum.* *Luc.* 9, 35: *hic est Filius meus electus: ipsum audite.*

Die Renaissance des Platonismus in der Philosophie des Ficino ist geprägt durch die intensive und produktive Verbindung Platons mit Plotin. Das zuvor zitierte Diktum über das Verhältnis Plotins zu Platon könnte, wenn man dessen theologische Metaphorik beibehalten möchte, für Ficino fortbestimmt werden: *Er wäre selbst* die 'connexio' oder 'conversio' innerhalb einer allerdings ungleichen («subordinatianistischen») Trinität. Wie für Plotin, so wäre es auch gegenüber dem Werk Ficanos unangemessen, wollte man es lediglich als eine das Alte einfach wiederholende Exegese der Tradition ansehen. Die Grundform der philosophischen Theorie Ficanos ist allerdings von wesentlichen Konzepten neuplatonischen Denkens geprägt; in dieser Grundform jedoch hat er durchaus eigene Gedanken entfaltet, die sich – im Kontext christlicher Theologumena – vor allem in einem metaphysisch gegründeten Begriff von Welt und in dem Entwurf einer aus differenziertem Selbstbewusstsein entspringenden Lebensform zeigen. Mit Nicolaus Cusanus und mit Giordano Bruno verbindet ihn eine engagierte Reflexion auf eine Idee des Unendlichen in seiner welthafte und menschlichen Dimension. Aus den vielen Grundzügen von Ficanos Denken, die ihn als einen innovativen Erben Plotins erweisen, hebe ich jetzt nur Einen heraus, im Sinne eines erinnernden Hinweises: das Verhältnis von *Eros*, *Schönheit* und *Kunst*²³. Mit seinen Reflexionen auf eben diesen Zusammenhang arbeitet Ficino an einer Thematik, die die Bewusstseinslage seiner Zeit bestimmt und Bedürfnisse in einem für sie zentralen Bereiche erfüllt.

Plotin folgend begreift Ficino das *Schöne* nicht als eine formal gedachte «Symmetrie» von nur äusserlich zusammengefügte, sinnlich zugänglichen Teilen eines Ganzen, sondern vielmehr als einen durch Geist begründeten, also innerlichen, intelligiblen Zusammenhang: als eine massvoll zusammenstimmende Einheit von Teilen (*commensuratio*, *concinnitas*, *consonantia*), eine Struktur, die letztlich in der reflexiven Einheit Gottes gründet. Dieser nämlich wird – anders als das plotinische in sich relationslose Eine, welches als Prinzip von Schönheit selbst nicht im eigentlichen Sinne schön ist – als «absolute», d. i. reine, «unendliche» Schönheit²⁴ gedacht. Begründet ist dies darin, dass Gott als intensivste reflexive Selbstdurchdringung ein in sich trinitarisches *Eines* ist und als solches reinste Selbstübereinstimmung, sich selbst durchlichtendes Sehen seiner selbst. Reflexive, sich sehend durchlichtende Selbstübereinstimmung, identisch mit absoluter Schönheit, wird – kreativ – auch zum Ursprung von Welt. Wenn die göttliche, absolute Schönheit, «sich selbst in sich selbst sammelnd» ein absolutes Licht-Zentrum ist, so ist Welt «fulgor dei»²⁵: kreativ sich entfaltende, lichthafte Erscheinung oder *Bild* des absoluten Schönen. Welt ist

23 Ausführlicher hierzu, mit den entsprechenden Belegen, vor allem zu Platon, Plotin und Ficino: W. Beierwaltes, *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Sitzungsber. d. Heidelberg. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1980, 11. Abh. (Heidelberg 1980).

24 *De amore*, ed. R. Marcel (Paris 1956) VI 18, 238. Die «un-endliche Schönheit» fordert auch eine unendliche Sehnsucht heraus (*inmensus amor*, ebd.).

25 W. Beierwaltes, *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen* 31.

dadurch in abgeleiteter Form eine in sich geordnete Bezüglichkeit; auch für Ficino garantiert die Welt-Seele durch reflexive Durchdringung der Wirklichkeit insgesamt eine mathematisch begründete Harmonie; aufgrund der ihr immanenten und erscheinenden Schönheit ist sie als ganze «*lucida proportio*», «*divini vultus expressio*»²⁶. Diese intelligibel begründete, strukturelle Schönheit der Welt provoziert im Menschen Eros oder ‘amor’ als diejenige Kraft, die in der sinnlichen Erfahrung des erscheinenden Schönen anfangend dessen intelligiblen Seins- und Verstehensgrund zu entdecken und zu begreifen imstande ist. Eine derartige Bewegung, die durch das Schöne als Bild oder symbolhaften Ausdruck des Absolut-Schönen «provoziert» ist, führt durch die Vermittlung eines Rückgangs der empfindenden und denkenden Seele in sich selbst – durch ihre «eigene Einheit»²⁷ – letztlich in eben dieses absolut Schöne: «*verus enim amor nihil est aliud quam nixus quidam ad divinam pulchritudinem evolandum*»²⁸. Diese Bewegung, die sich vom Schönen «hinreißen» lässt, und damit eine das bewusste Leben des Menschen prägende und verwandelnde Antwort auf den «Anspruch» des Schönen selbst gibt, ist also *Rückgang* des Denkens in sich selbst und *Aufstieg* zugleich – ein «*furor divinus ... per quem Deus animam ... ab inferis ad superna retrahit*»²⁹. Ziel des bewegenden amor ist die ‘*visio divinae pulchritudinis*’ und so die endlich-vergegenwärtigende Einholung des absoluten Sehens selbst.

Auch *Kunst* entspringt und gründet in eben dieser Bewegung. Aufgrund ihrer anagogischen Funktion ist sie selbst ein wesentliches Moment in dem durch Eros bewegten Rückgang und Aufstieg des Menschen zum Intelligiblen und letztlich zum Einen oder Schönen selbst. In einem herausragenden Kunstwerk erscheint die ‘*divina pulchritudo*’ in bestimmter Gestalt selbst, die den Betrachter auf den Grund dieser ihrer Erscheinung zurückführt. Das Kunstwerk wird so zur sinnlich erfahrbaren, symbolischen Repräsentation des Intelligiblen, der intelligiblen Schönheit selbst. Im Verstehen des appellativen Charakters des Kunstwerks, als eines Denk-Bildes im umfassenden Sinne, vollzieht der Mensch eine die Wirklichkeit im ganzen bestimmende Kreisbewegung nach, die Ficino gemäss der neuplatonischen Grundgesetzlichkeit von *μωνὴ – πρῶδος – ἐπιστροφή* so beschreibt: «Gott entfaltet sich, indem er die Dinge hervorbringt, er zieht an (als Schönheit), indem er sie zu sich hinwendet, er vervollkommnet das Hervorgehende, indem er es formt, das Rückkehrende (vervollkommnet er) durch Wieder-Formen»³⁰. Das Kunstwerk soll eine bildhafte, im Bild das Denken ansprechende Form oder «Nachahmung» eben dieser

26 Ficino, *De amore* V 4, 185, und Ficinós Kommentar zu Plotin I 6, 6 (fol. 27^r der Basler Ausgabe). Zu *lucida proportio* s. die in Anm. 23 zitierte Ficino-Darstellung S. 35 Anm. 86.

27 *Theologia Platonica*, ed. R. Marcel (Paris 1964/70) XII 3; vol. II 165 (*unitas nostra*).

28 *De amore* VII 15, 260.

29 *De amore* VII 13, 257.

30 *Theologia Platonica* XII 3, 162: *Deus se diffundit res producendo, allicit convertendo, perficit formando procedentia, reformando conversa*.

Kreisbewegung sein: geschaffen durch den in seiner bildenden Fähigkeit dem Gotte ähnlichen artifex-creator, verstehbar für den Menschen dadurch, dass er das Kunstwerk als eine sinnliche Erscheinung des Schönen selbst zum Ansatz und Medium einer Betrachtung macht, die über es hinaus-, hinter es zurückgeht, und durch eben diesen Akt die Symbolhaftigkeit des Kunstwerkes in einer ständigen Wiederholung, in unabschliessbarer Interpretation meditierend realisiert. Durch den Versuch, herausragende Werke der Malerei oder Skulptur der Renaissance – etwa von Botticelli oder Michelangelo – auf bestimmte Grundzüge neuplatonischen und spezifisch ficinianischen Denkens zu beziehen, werden diese nicht zu blossen Illustrationen, Metaphern oder Allegorien eines Konzepts herabgesetzt; die Entdeckung der «Begründung» eines Kunstwerks in einer Idee oder in einem Geflecht von Ideen sollte geradezu als Herausforderung aufgefasst werden, dieses als eine *Einheit* von Gedanke und Erscheinung zu verstehen. Durch den Gedanken ist der Bild-Erscheinung nicht etwas «von aussen» aufgesetzt oder als überflüssiges und störendes Ornament hinzugefügt, der Kunst ist nichts ihrem Wesen Widersprechendes, 'Ausserkünstlerisches' zugemutet; es ist in ihm vielmehr etwas im Kunstwerk bestimmend Wirksames entdeckt, was das Verstehen eher voranbringt, es reicher und präziser, beziehungsvoller macht. Ein derartiges, auf die Entschlüsselung des erscheinenden Gedankens ausgehendes Verstehen muss sich freilich gezielt mit einer Formal- und Strukturanalyse der Kunstwerke verbinden. Unter dem Aspekt eines plotinisch-ficinianischen Verstehens etwa von Botticellis «Geburt der Venus» oder der «Primavera»³¹ wäre im Kontext unseres Gedankens zu sagen: Diese Bilder *sind* eine 'visio divinae pulchritudinis'. Sie verweisen nicht nur auf eine Bedeutung, eine Idee, einen Grundsinn, sondern diese stellen sich künstlerisch realisiert *in* oder *als* Erscheinung selbst dar. Sie müssen deshalb auch jeweils aus dem Kunstwerk *herausgedacht* werden, um so die Erfahrung dessen, was das Kunstwerk von sich selbst her ist und will, im sinnlichen Sehen und Hören noch zu *intensivieren*, ein Sehen und Hören, das nicht in sich selbst befangen bleibt, sondern auf die 'Bilder von innen' sieht oder – mit Plotin und Ficino gesagt – auf die 'Stimmen von oben' hört.

Eine solche, aus einem in sich differenzierten metaphysischen Begründungszusammenhang heraus gedachte Funktion von Kunst stellt die äusserste Entfernung von Platons Verdikt gegen die Dichtung als das Paradigma von Kunst schlechthin dar.

Der Kunst, sofern sie – spezifisch am Beispiel der Dichtung – als 'mimesis' einer Wirklichkeit vollzogen wird, die selbst nur ein fernes Abbild der Wahrheit der eigentlichen Wirklichkeit ist, konnte Platon von der Voraussetzung seiner Ideentheorie her nicht nur keinen erkenntniserweiternden Sinn zugestehen, sondern musste sie – im Falle Homers sicher mit blutendem Herzen – geradezu

31 Wesentliche Einsichten in die neuplatonischen 'Hintergründe' der Kunst der italienischen Renaissance verdanken wir vor allem den Forschungen von E. Panofsky, E. Wind und H. Gombrich. Vgl. hierzu meine Ficino-Abhandlung 50ff.

als grundsätzlich irreführend und seelenverwirrend verdrängen. Aristoteles hat dieser Rigorosität entschieden widersprochen, indem er – wiederum am Beispiel der Dichtung – das wahrheitserschliessende Vermögen der Kunst aus ihrer Nähe zur Philosophie überzeugend rehabilitierte³². Plotin hat gerade diesen Gedanken in seiner Theorie von Natur und über den Zusammenhang von Natur und Betrachtung (θεωρία) mit dem Einen selbst beherrschend eingeführt: Nachahmung der Natur durch Kunst ist deshalb nicht als irreführend oder oberflächlich zu tadeln, da die Natur selbst in ihrem eigenen Seinsvollzug die Ideen oder die ‘Logoi’ als Spuren des in ihr wirksamen Einen nachahmt. Deshalb wird Natur, sofern sie in der Kunst dargestellt wird, nicht einfach verdoppelt oder gar in ihrer Wahrheitsrelevanz verdeckend herabgesetzt, sondern vielmehr aus der *inneren Struktur* einer in sich differenzierten Einheit (der φύσις) heraus zur sinnlich erfahrbaren Gestalt geformt. Die Künste, so sagt Plotin über deren mimetisches Verfahren, «ahmen das Gesehene nicht einfachhin nach, sondern gehen hinauf zu den rationalen Formen (λόγοι), aus denen die Natur selbst besteht»³³ – in Ficinos Übersetzung: «ad ipsas recurrere rationes, quibus constat agitque natura». Gegen eine etwa bloss realistische oder veristische Abbildung von Natur in der Kunst steht deshalb – plotinisch gedacht – die Darstellung von deren innerer Reflexivität; die Tätigkeit der Natur ist für Plotin nämlich selbst eine Form von ‘θεωρία’ – ein Begriff von Natur, der erst wieder in der idealistisch-romantischen Naturphilosophie neu begreifbar wurde. Aus der Kontinuität dieses Gedankens einer metaphysisch fundierten ‘μίμησις’ der Natur heraus ist auch Ficinos Auffassung von Wesen und Funktion der Kunst und des künstlerischen Schaffens zu begreifen: ‘imitatio’ als Symbolisierung und zugleich Präzisierung des Natürlichen, als Spiritualisierung der Sinnlichkeit oder als sinnlich eindrucksvolles Erscheinen-Lassen des Intelligiblen in jeder Gestalt von Kunst. In der Fluchtlinie dieses Gedankens könnte Schelling kommentierend dafür einstehen mit dem extremen Satz: «... so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müsste.»³⁴

Ficinos *Liebestheorie* zielt auf eine Verwandlung des Menschen durch affektive und denkende ἀναγωγή seiner selbst in den Grund des Schönen, zugleich auf eine intensive Verbindung von Mensch und Kosmos durch die in beiden wirksame Harmonie des selben Grundes. Diese durch «platonische Liebe» nur irreführend und höchst beschränkt etikettierte Theorie ist nicht nur in der bildenden *Kunst* bestimmend geblieben, so etwa, um ein herausragendes Beispiel zu nennen, in Annibale Carraccis Fresken in der Galleria Farnese in

32 *Poetik* 9, 1051 a 36ff.

33 Plotin V 8, 1, 33f. In Zeile 39f. bezieht sich Plotin in der Formulierung des «Idealen», «Allgemeinen» auf die genannte Stelle aus Aristoteles’ *Poetik*.

34 F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, hg. von R.-E. Schulz (Hamburg 1957) 286f.

Rom³⁵, sondern auch in dem *poetischen Entwurf einer Lebensform* in der italienischen und französischen Dichtung des 16. und 17. Jahrhunderts³⁶, zugleich mit einer fernen, aber nichtsdestoweniger nachhaltigen Wirkung in Hölderlins 'Hyperion' – in ihm nämlich ist es die Schönheit als das (heraklitisch-platonische) «Eine in sich selber Unterschiedene» und die Liebe als Antwort auf sie, durch die allererst, gegen den blossen Verstand, Philosophie zu sich selbst kam, durch die – im utopischen Blick auf eine veränderte Welt – Menschheit und Natur «sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit», und durch die endlich sein sollte «Versöhnung mitten im Streit» –; weiterhin prägten neuplatonische Philosopheme, durch Ficinos Liebestheorie vermittelt, die Kosmologie der Renaissance und des Barock, insofern etwa bei Francesco Patrizi und Athanasius Kircher³⁷ 'amor' als die verbindende, Einheit stiftende, bewahrend-ordnende Kraft in den vielfältig differenzierten Zügen der Wirklichkeit der Welt gedacht wird: 'amor' als die aktiv verbindende Mitte und Vermittlung des Vielen ins Eine.

4. Der durch Ficino besonders reich entfaltete «ästhetische» Aspekt des plotinischen Denkens ist erneut wirksam geworden – und nur darauf möchte ich in diesem Zusammenhang verweisen – in der lyrischen Dichtung und der Philosophie der *englischen Romantik*. Coleridge³⁸, Wordsworth, John Flaxman, William Blake, Shelley³⁹, Keats und Yeats wären in diesem Kontext vor allem zu bedenken. Thomas Taylor the Platonist stellte mit einem geradezu missionarischen Eifer seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Übersetzungen und Paraphrasen Platons, Plotins, der grossen Platon-Kommentare des Proklos und anderer neuplatonischer Texte bereit, die zur intensiv genutzten Quelle für neu erscheinende philosophische und quasi-religiöse Ideen geworden sind.

*Beauty is truth, truth beauty, that is all
Ye know on earth, and all ye need to know.*
(Schönheit ist Wahrheit, Wahrheit Schönheit,
Dies ist alles, was ihr auf Erden wisst,
und mehr braucht Ihr nicht zu wissen) –

35 Vgl. Alfons Reckermann, «*Amor mutuus*». *Annibale Carraccis Galleria-Farnese-Fresken und das Bild-Denken der Renaissance* (erscheint voraussichtlich: Köln 1989).

36 A.-J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle* (Paris 1941). J. Ch. Nelson, *Renaissance theory of love* (New York 1958).

37 Th. Leinkauf, *Amor in supremi opificis mente residens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift 'De Amore' des Marsilius Ficinus*, *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 1988.

38 F. A. Uehlein, *Die Manifestation des Selbstbewusstseins im konkreten «Ich bin»*. *Endliches und unendliches Ich im Denken S. T. Coleridges* (Hamburg 1982).

39 J. A. Notopoulos, *The Platonism of Shelley. A study of Platonism and the poetic mind* (Durham, North Carolina 1949). – In einer einigermaßen vollständigen Erörterung der Plotin-Rezeption in England müssten natürlich die sog. «Cambridge Platonists» des 17. Jahrhunderts (Benjamin Whichcote, Henry More, Ralph Cudworth, John Smith) und nicht zuletzt die Dichtung Edmund Spencers thematisiert werden.

dies sind die letzten Verse von John Keats' 'Ode on a Grecian Urn'⁴⁰, im Mai 1819 gedichtet, 1820 veröffentlicht. Diese Verse sind als ein Zuspruch der griechischen Vase selbst zu hören, den sie als eine «Freundin des Menschen» spricht. Obgleich diese Verse als inhaltliche und, was den Sprachduktus anlangt, geradezu beschwörende Klimax des Gedichts verstanden werden können, hat sie T. S. Eliot «a serious blemish on a beautiful poem» genannt. Er meinte: «The statement of Keats seems to me meaningless: or perhaps, the fact that it is grammatically meaningless conceals another meaning from me.»⁴¹ Eine derartige verborgene Bedeutung kann allerdings kaum darin gesehen werden, wie ein durchaus beachtenswerter unter den zahlreichen Interpreten empfiehlt, dass Keats die Schönheit der Vase «on an imaginative perception of essentials» gegründet sein lässt. «Such a vision is beautiful but it is also true»: die auf der Vase des Gedichts selbst beschriebenen «schönen» (fiktiven) «Geschichten» sind «wahre Geschichten»⁴². Der angemessene Sinn dieser Verse sollte hingegen aus der Bewegung des Ganzen gefunden werden: Das Gedicht macht gerade in der Beschreibung einer vergänglichen Geschichte von hinreissender Liebe und Schönheit diese *im* Kunstwerk für immer, zeitlos gegenwärtig.

O Attic shape! Fair attitude! ...

Thou, silent form, dost tease us out of thought

As doth eternity: Cold Pastoral!

(O attische Form! Edle Gebärde ...

Du, schweigende Form, Du ziehst uns heraus aus dem Denken,
Wie es Ewigkeit tut: Unnahbar-kaltes Hirtenlied!)

When old age shall this generation waste,

Thou shalt remain, in midst of other woe.

(Wenn Alter dieses Geschlecht verzehrt,

Du wirst bleiben, inmitten anderen Leids,
Als es das unsere ist.)

40 *The Poetical Works of John Keats*, ed. H. W. Garrod (Oxford ²1958) 260–262. In den Umkreis des Gedankens der Schlussverse der 'Ode on a Grecian Urn' gehören Keats' Bemerkungen in einem Brief vom 22. November 1817 an Benjamin Baily: «I am certain of nothing but of the holiness of the Heart's affections and the truth of Imagination – What the imagination seizes as Beauty must be truth – whether it existed before or not – for I have the same Idea of all our Passions as of Love they are all in their sublime, creative of essential Beauty ...» (*The Letters of John Keats*, 1814–1821, ed. H. E. Rollins, Cambridge 1958, I 184).

41 In einer 'note' zu seinem Dante-Essay, in: *Selected Essays* (London 1953) 270. Der Grund für Eliots Urteil («A serious blemish») «... must be either that I fail to understand it, or that it is a statement which is untrue. And I suppose that Keats meant something by it, however remote his truth and his beauty may have been from these words in ordinary use.» Dies ist sicherlich der Fall.

42 Cleanth Brooks, *Keats's Sylvan Historian* (1947), wiederabgedruckt in M. H. Abrams (ed.), *English Romantic Poets* (New York 1960) 354–364, Zitat S. 363.

Darauf folgt die schon zitierte Hinführung zu dem Zuspruch der beiden Schlussverse, in denen die Vase, die «noch unberührte Braut der *Stille*», «die *schweigende Form*», paradoxerweise zum Menschen *spricht*:

*Beauty is truth, truth beauty, – that is all
Ye know on earth, and all ye need to know.*

Die hier intensiv vorgestellte oder geforderte Verbindung von Schönheit und Wahrheit ist in Keats' Zeit durchaus geläufig – bisweilen allzu geläufig und glatt dahingesagt –; die umkehrbare Relation der beiden, die einer dynamischen Identität gleichkommt, ist, sofern man sie als eine metaphysisch begründete «Botschaft» des Dichters selbst akzeptieren möchte, am ehesten von Plotin her aufschliessbar.

'Wahr' im Sinne Plotins kann – gemäss der platonisch-aristotelischen Tradition – die Qualität von Prädikaten heissen, die einer Sache oder einem Sachverhalt unter den Bedingungen von Raum und Zeit zu- oder ab-gesprochen werden. Diese Definition von 'Wahr' oder 'Wahrheit' überträgt Plotin modifizierend auf das zeitfreie Sein des absoluten Geistes (Νοῦς). In dieser Dimension hat die Unterscheidung von sog. Seins- und Aussagewahrheit keine Geltung: «Die wahrhafte Wahrheit (oder: die Wahrheit im eigentlichen Sinne) stimmt nicht mit Anderem überein, sondern (nur) mit ihr selbst, und nichts (sagt sie aus) ausser ihr; was sie aussagt, das *ist* sie, und was sie ist, das *sagt* sie auch *aus*.»⁴³ Wahrheit ist demnach die innere Bezüglichkeit des Seins von Geist selbst, *Sein* – durch oder in Reflexion auf sich selbst *denkend* bezogen. Dies aber heisst ebensosehr: *Denken* konstituiert in eben diesem Selbstbezug sein eigenes *Sein*. *Wahrheit* ist als der Wesenszug dieses Seins die absolute reflexive Selbstübereinstimmung des Denkens im Sein, Harmonie von Denken und Sein im Sinne einer in sich dynamischen Identität. Diese Selbstübereinstimmung des Denkens hat zum zeitlosen, trotz der inneren Bewegtheit beständigen «Resultat» dessen Selbstdurchlichtung: Der sich selbst denkende Geist ist sich selbst «klar», in ihm ist Alles (d. h. die Ideen als seine Seinsmomente) «durchscheinend» oder durchsichtig – aufgrund gegenseitigen reflexiven Inneseins. Jedes ist Jedem «licht» (διαφανῆ γὰρ πάντα ... φῶς γὰρ φωτί), einander «unverborgen». Eine Alternative zu dieser Wahrheit im Sinne von Unwahr oder Falsch ist nicht denkbar⁴⁴. – Es ist nun eine wesentliche Intention der Enneade V 8 «Über die intelligible *Schönheit*», diese nicht nur als eine dem intelligiblen Sein etwa hinzukommende «Eigenschaft», sondern vielmehr als einen Wesenszug des Seins im wahren und eigentlichen Sinne zu erweisen, welches mit dem sich selbst denkenden Geist identisch und zugleich der Grund des in anderen Bereichen (der Seele und der sinnenfälligen Welt) erscheinenden Schönen ist. Damit ist auch der Begriff der Symmetrie – gegen eine bloss formale, äussere, durch Materie-Teile bedingte Stimmigkeit – in eine durchaus zulässige Bestimmung

43 V 5, 2, 18–20; 1, 32ff.; 2, 11ff.

44 V 8, 4. Ein Interpretationsversuch dieser Stelle: W. Beierwaltes, *Denken des Einen* 57ff.

des Schönen umgedacht. Intelligible Schönheit ist daher nichts anderes als die *reflexive*, das intelligible Sein durchleuchtende und «harmonisierend» fügende *Selbstübereinstimmung des Geistes selbst*. So ergäbe sich für Plotin – sofern man sein primäres Interesse am Sein und Wahr-Sein des Noûç im Blick hat – der Identitäts-Satz: ‘Wahrheit ist Schönheit’. Umkehrbar in ‘Schönheit ist Wahrheit’ ist dieser Satz deshalb, weil beide Bestimmungen im Kontext der in sich differenzierten Einheit aller Grundzüge des Noûç zwar im menschlichen Denken einen Vorrang voreinander haben können, nicht aber in der bedachten und ausgesprochenen Wirklichkeit des Geistes selbst.

Die Botschaft der griechischen Vase in Keats’ ‘Ode on a Grecian Urn’, die zugleich des Dichters eigene ist: «Beauty is truth, truth beauty ...» möchte ich zwar nicht mit Plotins Satz der Identität von Wahrheit und Schönheit unmittelbar gleichsetzen; sie scheint mir jedoch ganz aus dem Geiste Plotins gedichtet zu sein. Keats möchte, so denke ich, die im *Kunstwerk* präsente Schönheit als (die einzige) Wahrheit im eigentlichen Sinne paradigmatisch und überzeugend suggerieren und daher Wahrheit in ihrer intensivsten Ausprägung dem Kunstwerk, und zwar nicht nur der hier besungenen «attischen Form», sondern dem *Gedicht selbst* und allen anderen Formen des künstlerischen Hervorbringens zusprechen. Wenn wir *dies* «wissen», d. h. von dem in der Botschaft ausgesprochenen Gedanken überzeugt sind, dann ergibt sich daraus – aus diesem Grundwissen – alles andere für eine «ästhetisch» geleitete Lebensform wie von selbst. Die im Kunstwerk erfahrbare Schönheit wird zur Verheissung von Wahrheit und zum adäquaten und «hinreissenden» Medium ihrer Erkenntnis.

Für die sachlichen und historischen Voraussetzungen des skizzierten Bezugs von Keats zu Plotin verweise ich noch einmal auf Thomas Taylor the Platonist. Schon in seiner paraphrasierenden Übersetzung von Plotins Enneade I 6 «Über das Schöne»: «Concerning the Beautiful» (London 1787) und in der Einführung zu diesem Text hat Thomas Taylor die Bezüge des Begriffs des Schönen zu anderen Bestimmungen, vor allem zum Prinzip von Schönheit bewusst gemacht. 1805 veröffentlicht er unter dem Titel «The Platonic Philosopher’s Creed» einen bekennenden Text, der, wenn auch nicht direkt, so doch der Sache nach, Platonismus als neue und – gegenüber dem Christentum – als eigentliche Religion propagiert. Beginnend mit dem Satz: «I believe in one first cause of all things ...» stellt er in dem vierten «Glaubensartikel» die enge Relation von Schönheit (Symmetrie) und Wahrheit vor: Es ist *Ein* Ursprung, der Erste zu denken, in dem Schönheit und Wahrheit miteinander unaufhebbar verbunden sind; dies ist «the principle of principles», «one monad as a summit»⁴⁵.

45 *Thomas Taylor the Platonist, Selected Writings*, ed. Kathleen Raine and G. M. Harper (Princeton 1969) 137ff. 439. – Der Hinweis auf die auch historisch mögliche Verbindung Keats’ zu Plotin und (durch) Thomas Taylor soll nicht andere «Quellen» ausschliessen. Z. 49 könnte geradezu als Zitat aus Shaftesbury’s «Sensus Communis» IV III (*Characteristics*, ed. J. M. Robertson, London 1900, I 94) gelesen werden: «all beauty is truth» [für moralische und

Was Thomas Taylor the Platonist aus dem ‘thesaurus utique pretiosus valde et maxime fecundus’ neuplatonischen Denkens in seinen Übersetzungen, Paraphrasen und werbenden Essays ans Licht brachte, schuf in Englands anfangendem 19. Jahrhundert eine Atmosphäre, in der vor allem Dichtung und Malerei aus einer entschieden metaphysischen Dimension heraus schaffen und wirken konnten.

III

Um den geschichtlichen Gang des plotinischen Erbes nun endlich an den Anlass meiner perspektivisch ausgrenzenden Überlegungen zu führen, lasse ich Philosophisches beiseite, was im *gegenwärtigen Denken* auf Plotin hin und von diesem her im Sinne einer aktiven Erinnerung an Metaphysik durchdacht werden müsste⁴⁶. In knappen Strichen möchte ich vielmehr die Bedeutung von *Hans-Rudolf Schwyzers* philologischem Lebenswerk für die Philosophie herausheben; dies freilich nicht so, dass die philologische Bemühung um den Plotin-Text in eine ancilla-Rolle gegenüber der Philosophie gedrängt würde, sondern in dem Sinne, dass beide – Philologie und Philosophie – sich einander fördernd zusammenwirken für ein angemessenes, genuines Verstehen der sprachlich höchst komplexen Ausprägungen des plotinischen Gedankens.

Am Anfang sagte ich über die Bedeutung von «Erbe» dies: Hans-Rudolf Schwyzer ist ein in dieser Zeit herausragender Erbe Plotins, der das im Wort der Enneaden auf uns gekommene Denken Plotins auf seine Authentizität hin durchdacht, es in einer verlässlichen Textgestalt gesichert und es uns für ein neues Verstehen aufgegeben hat. Trotz oder wegen der Ausgaben von Perna, Creuzer, Kirchhoff und Bréhier konnten die von 1951 bis 1973 erscheinenden ‘Plotini Opera’ als eine veritable ‘Editio princeps’ begrüßt werden. Schwyzer hat diese Ausgabe zusammen mit Paul Henry auf der Basis eines umfassenden Studiums der handschriftlichen Überlieferung erarbeitet; beide bezeichneten sie als ein «revera commune nostrum opus»⁴⁷. Von 1964 bis 1982 trat dieser

künstlerische Wahrheit gesagt]); aber auch bei Shaftesbury hat dieser Satz einen platonischen oder neuplatonischen Ursprung (über Shaftesburys Bezug zu dieser Tradition vgl. F. A. Uehlein, *Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesbury's Philosophical Regimen*, Freiburg 1976). – Aus der deutschen Tradition nenne ich nur aus dem «Ältesten Systemprogramm» von 1796/97, welches den gemeinsamen Gedanken Schellings, Hegels und Hölderlins dokumentiert: «... die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist, und dass *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwi- stert sind ...» (dieser Text ist kritisch ediert von Gisela von Einem und Klaus Düsing, *Hegel-Studien*, Beiheft 9, Bonn 1973, 263–265, Zitat: 264. Vgl. hierzu auch meine Einleitung zu *F. W. J. Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1982).

46 Vgl. meine «Reflexionen zu neuplatonischem Denken im Blick auf dessen Gegenwart», in: *Denken des Einen* 436–455.

47 *Plotini Opera* I, XLII.

Editio maior innerhalb der «Bibliotheca Oxoniensis» eine Editio minor zur Seite, ebenfalls in drei Bänden, die sich durch einen an zahlreichen Stellen veränderten Text von der Editio maior unterscheidet. Die 'Addenda ad textum' in beiden Ausgaben, nicht minder die 1987 im Museum Helveticum veröffentlichten, sind ein eindrucksvolles Zeugnis des fortwährenden, intensiven Weiterarbeitens am Plotin-Text, welches auf die Forschungen anderer höchst sensibel, zustimmend und kritisch reagiert. Diese beiden Ausgaben der Enneaden Plotins sind für einen produktiven Umgang mit Plotins Sprache und Denken von epochaler Bedeutung. Was sie selbst an Leistung sorgfältiger philologischer Kritik und als überzeugendes Dokument philosophischer Einsicht darstellen, ist auch für die ihr folgende intellektuelle Anstrengung im Umgang mit dem Plotin-Text schlechterdings massgebend geworden. Die Ausgabe bedarf keines weiteren Preisens mehr; ihre Wirkung auch auf die deutsche Plotin-Übersetzung von Harder, Theiler und Beutler, auf die von Arthur Hilary Armstrong begonnene englische Übersetzung Plotins in der Loeb Library und auf die bisher unvollendet gebliebene spanische Übersetzung von Pater Igal verbürgt in sich deren eigenes Lob. Richard Harder, ein gründlicher und ideenreicher Kenner Plotins, hat sie schon beim Erscheinen des ersten Bandes zu Recht als ein herausragendes Ereignis innerhalb der philologischen Arbeit dieses Jahrhunderts gerühmt – und sein Urteil trifft fraglos auch auf die folgenden Bände zu: «... seit Marsilius Ficinus, vielleicht muss man sogar sagen: seit Porphyrios, ist Plotin kein wichtigerer Dienst getan worden. Was vor Erscheinen dieser Ausgabe über Plotin gesagt und geschrieben worden ist, von der philosophischen Ausdeutung bis zur Textkonjektur, ist hinfällig, sofern es nicht in dem neuen Fundament seine Stütze findet. Und jedes künftige Wort über Plotin kann nur auf dieser neuen Grundlage fussen.» «... erst jetzt kann man wirklich am Plotin arbeiten.»⁴⁸

Abgesehen davon, dass die Ausgabe in ihrem kritischen Apparat an zahlreichen Stellen auch der inhaltlichen Interpretation des Textes zu Hilfe kommt, hat Schwyzer darüber hinaus seine editorische Arbeit durch innovative Auslegungen plotinischer Grundgedanken, durch scharfsinnige Analysen zu den Quellen und durch hellsichtige, von kaum jemandem sonst geleistete Untersuchungen zur Sprache Plotins begleitet. Das historische Umfeld Plotins und auch seine Wirkungsgeschichte hat er paradigmatisch und mit bisweilen einschneidenden Folgerungen für die bisherige Sicht der Dinge erörtert. So etwa, wenn Schwyzer nach jahrelanger Vorarbeit den von Anderen in der unterschiedlichsten Weise immer wieder hin und her gewendeten historischen Aussagen über die Persönlichkeit des Ammonios, des Lehrers Plotins, minutiös nachgeht, nicht minder den möglichen, vielfach vermuteten Spuren von Am-

48 Richard Harder in seiner Rezension von *Plotini Opera I* in *Gnomon* 24 (1952) 177–188; wiederabgedruckt in: *Kleine Schriften* (München 1960) 314–329; das Zitierte dort S. 315 und 316.

monios' Lehre, die nirgendwo direkt überliefert ist, und wenn er in dieser Spurensicherung ein fragwürdiges Syndrom gewagter Hypothesen diagnostiziert und diese als unhaltbar aufdeckt, so dass wir nun durch ihn einer Situation gegenüberstehen, die uns von einer einigermaßen sicheren Basis aus die nicht nur persönliche, sondern auch sachliche Bedeutung des Ammonios für seinen grössten Schüler neu überdenken lässt⁴⁹; oder aber – um nur noch an ein wirkungsgeschichtliches Beispiel zu erinnern –, wenn er in jener protreptisch-aphoristischen Schrift des Porphyrios, die uns unter dem Titel Ἀφορμαί oder 'Antriebe zur geistigen Welt' überliefert ist, das Echt-Plotinische heraushebt und es als vereinfachtes und «systematisiertes» von dem ihm Fremden, dem wenig Eigenen des Porphyrios selbst unterscheidet⁵⁰. Zahlreiche Abhandlungen Schwyzers haben auch für das philosophische Verstehen Plotins verbindliche Massstäbe gesetzt. So hat er im Gefolge Paul Oskar Kristellers schon 1942 ein methodisches Modell vorgeschlagen, das, sofern man es nicht einfach mechanisch handhabt, die gedankliche Komplexität Plotins für weiteres Nachdenken fruchtbar aufzuschliessen vermag: «Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins»⁵¹ realisiert die Verbindung von «zwei gänzlich voneinander verschiedenen Strebungen» in der Philosophie Plotins, indem sie einmal die von Plotin begrifflich begründete Wirklichkeit im ganzen als «gegenständlich», so wie sie als in sich seiende sich zeigt, darstellt, und zum anderen das in dieser Wirklichkeit durch die Seele erfahrbare und denkbare Potential für sie selbst entbindet, «im Bewusstsein einer inneren Steigerung» eben dieser Wirklichkeit die sogenannte «aktuale» Sicht vollzieht⁵². Diese Doppelsichtigkeit führt ontologisch Differentes und im Denken sich Unterscheidendes in die durch das Eine selbst ermöglichte Einheit zusammen und schliesst es so als *Ganzes* allererst auf. – In einer behutsamen Reflexion auf die sprachliche und gedankliche Ausfaltung der Kategorien «Bewusst» und «Unbewusst» entwickelt Schwyzer die Grundzüge einer plotinischen Theorie des «Selbstbewusstseins» des Geistes und der Seele im Kontext *und* in wesentlichem Unterschied zur philosophischen und nichtphilosophischen Überlieferung der Griechen; diese Theorie umfasst aber auch das «Un-Bewusste» in der Natur und das «Vor-Bewusste» in der Seele, welches im Akt der Selbstreflexion in bewusstes Sein und bewusste Tätigkeit überführt wird, welche ihrerseits die Voraussetzung für den inneren Aufstieg des Denkens und seines «Selbstüberstiegs» ausmacht. Plotins «Bewusstes» und «Unbewusstes» sehr wohl von C. G. Jungs Archetypen unterscheidend, hat Schwyzer gleichwohl in Plotins Denken als dem metaphysischen Paradigma

49 Vgl. die oben Anm. 1 zitierte Akademie-Abhandlung. – Jetzt auch F. M. Schroeder, *Ammonius Saccas*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hg. von H. Temporini und W. Haase, Teil II Principat, Bd. 36, 1 (Berlin 1987) 493–526.

50 *Plotinisches und Unplotinisches in den Ἀφορμαί des Porphyrios*, in: *Plotino e il Neoplatonismo ...* (vgl. oben Anm. 1).

51 Als Vortrag 1942 gehalten, publiziert in dieser Zeitschr. 1 (1944) 87–99.

52 Ebd. 90.

von Selbstbewusstsein und Selbstreflexion einen überzeugenden Bezugspunkt für Bewusstseinstheorien der Moderne gezeigt⁵³. – In seinem Artikel «Plotinos» für Pauly-Wissowas Realencyclopädie für die Klassische Altertumswissenschaft von 1951 und seiner Fortführung von 1978⁵⁴ ist Hans-Rudolf Schwyzer im Kontext einer gründlichen Auseinandersetzung mit Plotins Text, mit dessen Quellen und der philosophischen Tradition der Griechen insgesamt und gleicherweise im kritischen Bezug zur Editions- und Forschungsgeschichte eine meisterhafte Darstellung des ganzen Plotin, d. h. von dessen Leben, Lehre, Vor- und Nachgeschichte gelungen. Schwyzers Plotin-Darstellung ist in ähnlichem Masse von Erfahrung und Einsicht gesättigt wie Karl Reinhardts Poseidonios-Artikel in derselben Encyclopädie. Seine Art, zu schreiben, die sich hier zeigt, ist sicher nicht nur durch die Notwendigkeiten einer Encyclopädie bedingt, sondern vielleicht auch eine μίμησις Πλωτίνου, von dem wenigstens Porphyrios in seiner *Vita Plotini*⁵⁵ sagt: ἐν τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, «im Schreiben ist er dicht und voller Einsicht, knapp und reicher an Gedanken als an Worten ...».

Sofern man die kritisch-bewahrende Arbeit an der philosophischen Überlieferung für sinnvoll oder – zum Bewusstmachen des eigenen Standes in der Geschichte – gar für notwendig erachtet, dann ist es in der Tat nichts Geringes, seine intellektuelle Lebenskraft nahezu ganz für plotinisches Denken einzusetzen und dessen sprachliche Gestalt ihrem Ursprung möglichst nah wieder herzustellen. Dies hat Hans-Rudolf Schwyzer unablässig, mit grosser Intensität getan: einsichtsvoll in Herkunft und Bedeutung dieses Philosophierens und sensibel für das Wort des Gedankens. Dafür sei ihm von Herzen gedankt.

53 S. den in Anm. 1 zitierten Aufsatz Schwyzers über «Bewusst» und «unbewusst» bei Plotin, und: *The Intellect in Plotinus and the Archetypes of C. G. Jung*, in: Kephalaion, Studies in Greek Philosophy and its Continuation, offered to Prof. C. J. de Vogel, ed. J. Mansfeld and L. M. de Rijk (Assen 1975) 214–222.

54 Der RE-Artikel *Plotinos* von 1951 (Bd. XV 1, Sp. 471–592) und dessen Fortsetzung im Supplementband XV (1978) Sp. 311–328 ist in demselben Jahr auch als Sonderausgabe bei Alfred Druckenmüller in München erschienen.

55 14, 1f.