

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 5 (1960)

Artikel: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus
Autor: Dörrie, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660927>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

V

HEINRICH DÖRRIE

Die Frage nach dem Transzendenten
im Mittelplatonismus

DIE FRAGE NACH DEM TRANSZENDENTEN IM MITTELPLATONISMUS

I. Unter den Fragestellungen Plotins ist zweifellos die Frage nach dem Transzendenten die allgemeinste und zugleich die für sein philosophisches Forschen am meisten bezeichnende; wenn je eine Philosophie Transzental-Philosophie war, so war es die Plotins; in ihr ist das Innerweltliche, mit den Sinnen Aufgenommene verblasst zu einer schwachen, ja verzerrten Abspiegelung des Eigentlichen, jede Erfahrung und Erkenntnis Übersteigenden.

So darf man hoffen, zur Erforschung der Quellen Plotins ein wenig beizutragen, wenn es gelingt darzustellen, aus welcher Situation heraus und mit welcher Zielsetzung die Frage nach dem Transzendenten in der Epoche vor Plotin gestellt wurde. Freilich darf man nicht erwarten, dass Plotin philosophische Autoren, die vor ihm lebten, in dem Sinne ausgebeutet hätte, wie man gemeinhin in der Antike Quellenschriften ausbeutete; ein schematisches Verfahren der Quellen-Analyse hat auf Plotin nie angewendet werden können.

Indes, so sehr sich Plotin bewusst war, Neues, ja Unerhörtes zu bringen, so war er doch bestrebt, den Anschluss an die bisherige Überlieferung der platonischen Schule nicht zu verlieren¹; an das bisher Erreichte war anzuknüpfen; unter Wahrung anerkannter Formulierungen war das Neue zu verkünden; erlaubt war, dem alten Lehrgut neue Seiten abzugewinnen; verpönt war revolutionäres Neuern. Plotin liess es sich daher angelegen sein², in seinem Unterricht die Schriften aristotelischer und stoischer, vor allem aber

¹ Plotin, *Enn.* VI 2 Anf. ² Porphyrios, *Vita Plot.* 14, zählt die von Plotin im Unterricht behandelten Platoniker auf: Severos Kronios Numinios (der wie Kronios mehr Pythagoreer war) Gaios und Attikos; daneben stellt er die Peripatetiker Aspasios, Alexander und Adrastos.

platonischer Schriftsteller erklärend durchzugehen, um daran die ihm wichtige Betrachtungsweise ($\tauὸν Ἀμμωνίου νοῦν$) zu erhärten und zu bestätigen.

Was fand nun Plotin in diesen Schriften seiner Vorgänger vor? Bis zu welchem Grade war darin Plotins Haltung in der Frage nach dem Transzendenten vorgeformt? Indem sich diese Untersuchung das Ziel steckt, hierauf zu antworten, soll sie sich in den Rahmen einordnen, der den diesjährigen «entretiens» gezogen ist.

II. Nun ist vor allem über die Haltung zu sprechen, aus der heraus seit der Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus im platonischen Sinne philosophiert wurde. Bequemerweise wird alle platonisierende Philosophie bis zur Zeit Plotins hin unter der Vokabel «Mittelplatonismus» zusammengefasst — das ist allerdings eine beinahe allzu bequeme Vokabel; denn es gibt kaum eine andere Zeit, in der so Verschiedenartiges auf den Namen eines einzigen Philosophen bezogen und aus ihm hergeleitet worden wäre.

Es ist daher ganz unerlässlich, das Detail der überlieferten (oft stark variierenden) Lehrmeinungen in einem synoptisch-kritischen Verfahren zu untersuchen; doch wird eine solche Doxographie leicht steril, wenn man nicht zuvor die gemeinsamen Voraussetzungen dieser Geistesrichtung, speziell das, was ich ihren Denkstil nennen möchte, klarlegt.

Nun nimmt der Mittelplatonismus eine eigenartige Stellung ein in der Mitte zwischen Schulphilosophie und religiösem Bekenntnis. In mancher Hinsicht ging man geradezu philologisch vor; man trieb sehr fleissig Platon-Lektüre und entwickelte eine Methode der Platon-Auslegung, die man nicht abschätzigen bewerten soll. Man gelangte zu einer aufs Metaphysische bezogenen Platon-Konkordanz, die es erlaubte, zu bestimmten Formulierungen Platons ähnliche Aussagen in anderen Dialogen aufzufinden: Bestimmte Zitate erscheinen oft mit sachlich gleichartigen gekoppelt;

sie treten also in Nestern auf; es ist das ein nicht zu übersehendes Zeugnis für den geschulten Fleiss, mit dem man Platon las, und für das Bestreben, Platon aus sich selbst zu erklären.

Schon früh wurde das Axiom ausgesprochen: Πλάτων πολυφωνος μὲν ἀλλ’ οὐ πολύδοξος — so hat es, wohl aus einem Referat des Areios Didymos, Stobaios Ecl. II 49/50 W. erhalten. Das heist: Die vielfältig variierende Ausdrucksweise Platons, die *πολυφωνία*, ist doch immer nur Ausfluss einer *δόξα*, einer Lehrmeinung, die man nun durch Nebeneinanderhalten des Einschlägigen ermitteln möchte — eine durchaus gesunde Methode also.

Hier liegt der Grund, warum bei den mittelplatonischen Autoren, und auch noch bei Plotin (ich darf hier an den Eingang von Herren Theilers Referat erinnern) die meisten Platonzitate sich einem recht begrenzten, ja wohl schon herkömmlichen Rahmen einfügen. Selbstverständlich konnte jeder — und das gilt vor allem für Plotin — aus eigener Lektüre Verweise auf Platon hinzutragen. Aber das ändert nichts daran, dass man gemeinhin aus einem wohl abgegrenzten Fundus schöpft, der freilich von Jahrhundert zu Jahrhundert erkennbar wuchs. Er enthielt aus dem Timaios jenes besonders wichtige Stück 27A — 52B — fast genau in dem Umfang, wie es Cicero übersetzte, ferner Kernsätze aus Symposium, Phaidros und Phaidon, endlich das Sonnen-gleichnis und je einen, den wichtigsten, Satz aus Theaitet (176AB) und aus Brief 2, 6 und 7.

Mit diesem Apparat glaubte man offenbar das Wichtigste beisammen zu haben, um, wenn nicht einen *Plato dimidiatus*, so doch einen Plato in nuce zu besitzen. Die immer wieder zitierten Sätze aus Platon zeigen deutlich, wohin das Interesse an ihm tendierte. Denn trotz seines gelehrtenden Grundzuges hatte der Platonismus keineswegs das Ziel, Platons Lehre historisch-kritisch zu rekonstruieren. Es geht dem Platonismus nicht um den Menschen Platon,

sondern es geht darum, dass Platon Verkünder eines Wissens vom Göttlichen war, dessen man teilhaft zu werden wünschte. Der Platonismus ist seinem eigentlichen Wesen nach *Teil* jener zur Gotterkenntnis drängenden Strömung, aus der Mysterienkulte und Gnosis, Pythagoreertum und Hermetismus genährt wurden und die nicht zuletzt das Christentum nachhaltig befruchtet hat.

Zwischen den genannten Gruppen gibt es mancherlei Verwandtschaft, da sie alle aus dem gleichen religiösen Bedürfnis ihre Impulse empfangen; es gibt Randgebiete, in denen die Unterschiede verschwimmen — hier hat das monumentale Werk des P. Festugière eine überwältigende Fülle von Querverbindungen aufgeführt. Aber gerade dem gegenüber ist es wichtig, darauf hinzuweisen, was dieser Platonismus an Eigenem, mit keiner anderen Gruppe zu Verwechselndem hat.

Einzig im Platonismus hat man der Uferlosigkeit, welche in den vergleichbaren Gruppen herrscht, zu allen Zeiten vorgebaut. Wohl ist die $\theta\epsilon\omega\lambda\omega\gamma\alpha$ das hauptsächliche Anliegen und der eigentliche Zielpunkt alles Forschens. Aber die $\theta\epsilon\omega\lambda\omega\gamma\omega\mu\epsilon\nu\alpha$, zu denen man sich bekannte, mussten durch die Tradition der Schule und durch das schriftliche Zeugnis in den Werken Platons als gültig ausgewiesen sein. Darum eben werden immer wieder diejenigen Belege aus Platon zitiert, die als Zeugnisse für eine solche $\theta\epsilon\omega\lambda\omega\gamma\alpha$ dienen können. Und die eben erwähnte Platon-Konkordanz hat hierin ihre Bestimmung: Sie stellt zusammen, was Platon über das Göttliche aussagt oder andeutet. Mit einbezogen in diese Sammlung der im theologischen Sinne relevanten Belege ist übrigens das 9. Kap. des Λ der Metaphysik.

Kurz, — man suchte wohl nach $\theta\epsilon\omega\lambda\omega\gamma\omega\mu\epsilon\nu\alpha$ — aber nur nach solchen in gültiger Überlieferung. In dieser Hinsicht konnte die Stoa nichts, das Pythagoreertum nichts Gesichertes bieten — denn dort ging ja alle Überlieferung nur von nachträglicher Fixierung aus.

Vor allem in Bezug auf die Stoa muss vom Mittelplatonismus gesagt werden, was hernach auch von Plotin gilt: Wohl hat man auf dem Gebiet von Ethik und Physik viele Termini, Bilder, Vorstellungen, ja Gedankenreihen aus der Stoa in den Platonismus herübergenommen. Aber in den Bereich der Transzental-Philosophie ist das übernommenen Gut gemeinhin nicht eingedrungen; nur wenige Formulierungen konnten hier im übertragenen Sinne, $\sigmaυμβολικῶς$, verwendet werden. In dem Bereich, der heute untersucht werden soll, herrscht (literarisch gesehen) der Einfluss Platons und Aristoteles' vor. Wie weit daneben, durch literarische Vergleichung meist nicht zu fassen, eine (sagen wir) gnostisch beeinflusste Betrachtungsweise vermutet werden darf, soll nachher geprüft werden.

So sehr der Platonismus zur esoterischen Wissenschaft wird: Nie war es seine Absicht, eine Geheimwissenschaft zu entwickeln oder Platons Lehre zur Offenbarung zu stempeln. Der schärfste Protest gegen die Prophetieen des Alten wie des Neuen Testamente kam aus den Reihen der Platoniker — er kam von Kelsos und von Porphyrios. Dem gegenüber muss betont werden: Der Platonismus sucht nach Erkenntniswegen, die logisch-dialektisch nachprüfbar sind; Überrationales lehnt er entschieden ab. Aber er sucht die Erkenntnis in ihrer ältesten erreichbaren Formulierung. Insofern ist der Platonismus ein Stück Klassizismus, ja, genauer ein Stück Archaismus. Hinter dem Postulat *veteres sequi* verbirgt sich die Überzeugung, dass in der Gegenwart niemand mehr eine solche Fülle der Erkenntnis besitzen könne. Die Menschen waren einst (dies eine wohl bekannte poseidonische Konzeption) dem Welt-Logos um vieles näher, und ihnen hat sich der Welt-Logos in einer in der Gegenwart nicht mehr möglichen Unmittelbarkeit mitgeteilt. Die zeitlich früheste Formulierung der Erkenntnis hat mithin einen besonders hohen Wahrheitsgehalt, und es gilt die Spuren des Richtigen, die sich bei den Jüngeren

(in diesem Falle den Stoikern) finden, damit in Einklang zu bringen.

In dieser Vortellung lag auch der innere Grund, warum man sich aufmachte, die $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\varsigma \sigma\omega\pi\alpha$ aufzuspüren: Alte Priesterweisheit in Ägypten, Babylonien und Indien musste ja in noch viel frühere Zeiten zurückführen, und wenn Plotin zu den Magiern und Brachmanen reisen wollte, so sicher nicht, um die neueste Wendung orientalischer Religiosität kennen zu lernen, sondern um recht altes Gut zu sammeln.

Wenn man solche Forderungen stellte, dann musste man freilich Platon als Archegeten wählen. Denn er war der zeitlich frühste Philosoph und der einzige Theologe, dessen Schriften man im Wortlaut besass. Diese archaistische Tendenz, die in Platon den $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\varsigma \epsilon\nu\rho\acute{e}\tau\eta\varsigma$ ehrte, ist nicht zu übersehen; sie führte im 2. Jahrh. zu Versuchen, Platon durch die noch viel früheren Orphika in den Schatten zu stellen, oder Homer als Quelle philosophischer Weisheit hinzustellen. Kelsos, der sich keine der frühen und darum besonders beweiskräftigen Zeugnisse für die vorchristliche $\sigma\omega\pi\alpha$ entgehen lassen möchte, nennt daher ganz folgerichtig Platon als einen in der langen Reihe der Weisen (VII 58 Ende u.ö.). Es ist das Ergebnis eines längeren Prozesses, dass man alles, was man von den «Alten» wusste oder zu wissen glaubte, mit Platon harmonisierte und von ihm aus verstand: Am Anfang steht die Tatsache, dass er als der *einzig* Künster einer durch Überlieferung verbürgten $\theta\omega\lambda\omega\gamma\iota\alpha$ erschien.

Damit bot der Platonismus etwas, das die Stoa trotz aller Perfektion der physikalischen und ethischen Lehren nicht zu bieten vermochte. Hier muss der Grund dafür liegen, warum der Timaios Platons zu einer so gefeierten Renaissance kam; der Timaios ist die einzige Prosaschrift aus klassischer Zeit, deren Lektüre man bis ins 3. Jahrh. n. Ch. bei jedem Gebildeten voraussetzen darf; und bei

seinem Wieder-Aufstauchen um 65 v.Chr. war der Widerhall so erheblich, dass sogar Poseidonios auf dies Buch erklärend einging.

III. Nun muss aber zur Einschränkung des Bisherigen gesagt werden, dass dieser religiöse Aspekt des Platonismus keineswegs offen zu Tage liegt. Dass von hier alle wichtigen Impulse ausgehen, scheint auf den ersten Blick eine gewagte Behauptung. Denn von diesem zentralen Anliegen wird in den erhaltenen Zeugnissen besonders wenig gesprochen. Vielmehr herrschte unter den Platonikern eine ganz ausgeprägte Scheu, das Wesen des Göttlichen diskursiv zu erörtern. Denn vor aller Erörterung stand das Wissen, dass das Göttliche $\delta\varphi\varrho\eta\tau\sigma$ ist.

Das widerspricht dem zuvor Gesagten im Grunde nicht; vielmehr liegt eine Bestätigung darin. Gerade weil diese Dinge Herzenssache waren, mied man die Diskussion und die dogmatische Fixierung.

Hier liegt der Grund, warum wir für die Theologie der Mittelplatoniker fast nur die Zeugnisse von Aussenseitern haben: Da ist die ganz ungenügende Definition des Göttlichen bei Aetios I 7,31 = Doxogr. 304 a 1 b 23. Da ist ein vieldeutiges Versteckspiel in der *Apologia* des Apuleius, und endlich die 17. Rede des platonisierenden Rhetors Maximos von Tyros. Das — freilich einschlägige — 10. Kapitel im Didaskalikos des Albinos gibt sich so, als solle darin das dritte der drei die Welt begründenden Prinzipien behandelt werden; allerdings führt dies Kapitel dann viel weiter.

Hier gilt es dem Missverständnis vorzubauen, als habe man im Platonismus aus dem zentralen Gegenstand eine Geheimlehre gemacht — das war bezeichnend für das Wesen der Pythagoreer; und das Wissen vom Göttlichen ist wohl nur unter pythagoreischem Einfluss als ein *arcانum* behandelt worden. Andererseits liest man bei Platonikern nicht selten die Versicherung, es sei nutzlos, das Wissen

vom Höchsten in breiter Öffentlichkeit vorzutragen (so Kelsos VI 3, VII 36 u.42, an ersterer Stelle mit Zitat von Platon, 7. Brief 341 CD), denn nur intensive Schulung und Vorbereitung führen zur Erkenntnis des Höchsten, wozu Albinos in seinem *πρόλογος* eingehende Vorschriften erlässt. In diesem Sinne wird das Philosophie-Studium oft mit Initiation und seine Erfüllung mit dem Mysterium verglichen; in dieser Richtung war der Unterricht wohl esoterisch, aber nicht geheim.

Aber die Dinge, von denen man nicht sprach, lagen doch im Bewusstsein irgendwie bereit. Auf Schritt und Tritt ist zu beobachten, dass scheinbar nicht-theologische Ausführungen — namentlich solche zur Physik, speziell zur Kosmologie — durchaus nicht nur in sich selbst ruhen. Sondern solche Ausführungen sind mit steter Blickrichtung auf das im Hintergrund ruhende theologische Problem verfasst; die vordergründigen Beweisführungen empfangen Sinn und Berechtigung sehr oft nur von der Gottes-Vorstellung aus, obgleich diese nicht formuliert wird.

So erscheint ein recht grosser Teil der aus dem Mittelplatonismus erhaltenen Zeugnisse dem heutigen Leser als zweischichtig: Denn es wird sowohl das vordergründige Problem gefördert als auch die Funktion des Hintergründigen irgendwie präzisiert. — Vielleicht liegt es nur an der modernen Perspektive, dass dieser Stil des Schreibens und des Denkens als zweischichtig erscheint — damals muss gerade dies als selbstverständlich gegolten haben, und die Adepten des Mittelplatonismus wurden geradezu schulmässig daran gewöhnt, ihren Platon mit jener doppelten Blickrichtung zu lesen. Bis zu einem gewissen Grade entspricht das sogar Platons eigenen Anweisungen¹; freilich

¹ Vor allem wurde Tim. 29 BC als eine solche Anweisung zu doppeltem Verständnis angesehen; nach Proklos, In Tim. III 234, 17 zogen Gaios und Albinos weitreichende systematische Folgerungen daraus.

war dann rasch der Punkt erreicht, wo man zu recht gewalt-samen Auslegungen abglitt. Immerhin hat sich der Mittel-platonismus auch auf diesem Gebiet nicht in die Uferlosig-keit verloren, in die man später die Platon-Erklärung hinein-manövrierte.

Sind wir nun berechtigt, die erhaltenen Äusserungen der Mittelplatoniker mit jener doppelten Blickrichtung zu lesen, mit der sie selbst Platon lasen? Ich glaube, ja! Vielleicht erscheint es bedenklich, von der hundertfach bewährten philologischen Gewohnheit abzuweichen, die nur vom über-lieferten Text ausgeht und sich hütet, etwas hineinzulegen, was nicht da steht. Nun wird man aber, wenn man das Erhaltene nur vordergründig betrachtet, gerade an der Frage nach dem Transzendenten fast völlig vorbeigeführt. Versucht man dagegen, die erhaltenen Texte mit jener dop-pelten Blickrichtung zu lesen, so wird das nicht selten für das Verständnis fruchtbar. Man muss ein wenig die Kunst zu erlernen versuchen, nicht nur zu lesen, was dasteht, sondern darüber hinaus ein wenig mit jenen Philosophen mit-zu-philosophieren — und das geht eben doch nur, wenn man ihre Haltung einzunehmen versucht.

Für den Mittelplatoniker steht am Wesen des höchsten Göttlichen das Merkmal vornean, dass es diese Welt, und damit auch die Möglichkeit der Aussage transzendiert¹. Denn es steht zunächst einmal zu allem Innerweltlichen im Gegensatz, also auch zur Benennung. So ist das Transzen-dente das Ungenannte.

Wohl manifestiert es sich in der Welt durch seine Wirkungen, aber es muss zugleich aufgefasst werden als das der Welt völlig Entgegengesetzte, wie es ja zugleich Verneinung alles Aussagbaren ist. Es gilt also, eine Brücke zu schlagen: Alle Erkenntnis bedingt ein *ὅμοιοῦσθαι*, ein Gleichartig-Werden des Erkennenden mit dem Erkannten.

¹ Kelsos VI 35.

Wer Gott erkennt, hört auf, im absoluten Gegensatz zu ihm zu stehen, — *deum colit qui novit.*

Hiermit ist angedeutet, welchen Tribut der Mittelplatonismus den religiösen Strömungen seiner Zeit zollte. Es war nicht mehr möglich, jenem Weg zu folgen, der einst Platon in die Problematik des Transzendenten geführt hatte: Es war das der Weg über Dialektik und Ideenlehre gewesen. So seltsam es ist: gerade in diesem für Platon zentralen Punkte ging der Mittelplatonismus mit Entschiedenheit eigene Wege. Nie ist ihm die Ideenwelt als *das* Objekt des Erkennens erschienen, dem nun aller philosophische Eifer dienen müsse; nie ist ihm die Ideenwelt in solcher Weise zum schlechthin gültigen, die Welt transzendierenden Gegenpol geworden, wie sie es für Platon war; sondern dies Element des Transzendenten ist einer viel wichtigeren Frage untergeordnet: Der Frage nach der Erkennbarkeit und der ontologischen Einordnung des Göttlichen.

Es konnte nur knapp — gewiss viel zu knapp — gestreift werden, welches der religionspsychologische Grund für diese so stark von Platon abweichende Haltung war. Nur als einen Mitgrund möchte ich die Entwicklung gelten lassen, welche die Ideenlehre seit Xenokrates nahm — wäre nicht jener Hauptgrund wirksam gewesen, so hätte es an Möglichkeiten nicht gefehlt, der Ideenlehre ihre alte Bedeutung zurückzugeben. Der springende Punkt aber war dieser: Für den Mittelplatonismus handelt es sich durchaus nicht um die Transzendenz der Erkenntnis und ihrer Gegenstände, sondern es handelt sich ausschliesslich und vordringlich um die Transzendenz des Göttlichen.

IV. In ihrer Weise hatten die Mittelplatoniker recht, wenn sie alle das transzendenten Göttliche betreffenden Aussagen über das Göttliche zusammenordneten, — und wir brauchen ihnen ja nur zu folgen, um einen Überblick zu gewinnen, bis zu welchem Grade Platon die Transzendenz

des Göttlichen vertrat. Diese folgte unabweisbar, wenn das Gute als die höchste Idee gepriesen wurde — so im Sonnengleichnis, oder wenn der überhimmlische Ort gepriesen wurde — so im Phaidros 247B, oder wenn der 6. Brief vom Vater des Grundes spricht. Aber es wäre sehr falsch, ausser Acht zu lassen, dass Platons religiöses Empfinden ganz offenbar diesen Postulaten der Dialektik noch nicht nachgegeben hat. Denn überall da, wo dies Empfinden spricht, ist das Göttliche, wie nur je bei einem Griechen, dem Menschen verwandt, es wohnt der Welt inne, es ist um einen jeden und in einem jeden, und man kann ihm ähnlich werden. Damit ist die transzendenten Spitze des Göttlichen gewiss nicht in Frage gestellt — aber während die Ideen ihrem ganzen Entwurf nach zur diesseitigen Welt in Antithese, ja in Opposition stehen, ist eine solche Opposition des Göttlichen zum Diesseits und zum Menschen für Platon nicht vollziehbar. Ja, ich möchte zur Diskussion stellen, ob überhaupt von einer Theologie bei Platon die Rede sein darf; mir scheint, wir dürften nur von theologischen Aussagen bei Platon sprechen, die auf induktivem Wege von den verschiedenen Ausgangspunkten her erreicht wurden.

Der Mittelplatonismus aber ist im Besitze einer Theologie, die ihm vorgegeben ist. Und von diesem, für ihn schon durch Überlieferung geheiligten Standpunkt aus pflegt man bereits zu deduzieren. Hierin scheint mir der hauptsächliche Unterschied zu Platon zu liegen.

Dieser Unterschied kann, so meine ich, von zwei verschiedenen Punkten aus erklärt werden.

i) Der eine Grund liegt darin, dass der religionspsychologische Habitus sich im späten Hellenismus grundlegend ändert. Die letzten Reste einer im Moralischen anthropomorphen Gottesvorstellung verschwinden — Gott gilt als das Inkommensurable, Fremde, Ausserweltliche, das völlig Andere. Dies gnostisch zu nennen, wäre zu eng, — es muss nach einer Bezeichnung gesucht werden, die unterstreicht,

was die Erlösungs-Sehnsucht der Mysterien-Religionen mit der der Gnostik und der Hermetik gemeinsam hat. Dieser Faktor hat als innerer Grund gewiss stark im Platonismus gewirkt.

2) Einzig sichtbar machen aber lässt sich ein äusserer Grund: Aristoteles' Aussagen über den νοῦς als das Göttliche fügten sich der Gesamt-Konzeption weit besser ein, und obgleich man immer in platonischer Ausdrucksweise redet, ist tatsächlich Aristoteles für die Ausbildung der mittelplatonischen Transzendentenz viel wichtiger geworden als Platon.

Nun war ja der χωρισμός, den Aristoteles forderte, weit radikaler. Während Platon zwischen νοῦς und Welt als Vermittelndes die Seele in ihren vielfachen Verzweigungen einfügte, zieht Aristoteles einen scharfen Trennungsstrich. Ihm ist der theoretische νοῦς zugleich χωριστὸς καὶ ἀπαδής — so de an. Γ 5, 430 a 17, und über eine Verbindung oder Vermittlung dieses transzendenten νοῦς mit den Kräften der Seele ist keine Aussage möglich, — so de an. B 2, 413 b 26. Wenn nachmals dem Mittelplatonismus die Transzendentenz des νοῦς als selbstverständliche Praemisse vorgegeben ist, so ist das nicht platonisches, sondern aristotelisches Erbe; vor allem hat Metaph. Λ 9 die Vorstellungen vom Transzendenten stets stark geprägt.

Nun kann nicht genug betont werden, wie sehr der Mittelplatonismus an seine Überlieferung gebunden war; und im Verlaufe seiner Geschichte zeigte sich, dass die Bindung an seine Überlieferung stärker war als die Forderungen, die von den religiösen Strömungen der Zeit aus gestellt wurden. Die Starre der Überlieferung war es, die ein Überhandnehmen etwa einer gnosti­sierenden Strömung unmöglich machte; es ist eins der wichtigsten Ergebnisse des gestrigen Tages, dass gezeigt werden konnte, wie selbst Plotin von der gnostischen Strömung erfasst wurde, ihr aber widerstand.

Diese so machtvolle Überlieferung ist, was die Fragen nach dem Transzendenten anlangt, aus zwei Komponenten

zusammengesetzt: 1) aus jenem aristotelischen Erbe, dass nämlich ein abstrakter νοῦς transzendent ist, und 2) aus dem platonischen, im Timaios niedergelegten Erbe, dass eine Funktion des νοῦς — die Weltseele — Sinn und Ordnung vermittelnd die Welt durchwaltet, dass keine ihrer Glieder zum Höchsten in Gegensatz geraten kann; daher ist im Platonismus kein echter Dualismus möglich geworden, vielmehr kommen alle Ansätze zu dualistischer Aufspaltung von aussen. Dafür aber lag der Gedanke, das Göttliche sei gestuft, zum Greifen nahe. Denn dieser Welt und den in ihr schaffenden Gewalten konnte die Göttlichkeit ebenso wenig abgesprochen werden wie dem transzendenten, in ihr sich verwirklichenden Prinzip. Ferner ist festzuhalten, dass damit eine (nicht gegensätzliche) Zwei-Stufigkeit vor-gezeichnet war, — und richtig hat dieser Gedanke, besser das Empfinden von einer Doppel-Schichtigkeit des Göttlichen den Platonismus nachhaltig beherrscht; soviel man sieht, ist erst Numenios — und das ganz vorsichtig — zur triadischen Stufung übergegangen.

V. Nun muss freilich zugegeben werden, dass diese zwei Komponenten in der frühesten Phase des Mittelplatonismus kaum sichtbar werden. Zunächst sah es so aus, als solle an die Stelle der Stoa, die ja transzendenter Betrachtungsweise abgeneigt war, eine Philosophie treten, die zwar in physikalischer Hinsicht auf einer neuen Basis beruhte — nämlich dem Timaios — aber die Frage nach dem Transzendenten keineswegs in den Vordergrund rückte. Mit andern Worten: Es gab ein starkes retardierendes Element, das die Entwicklung zur transzendenten Betrachtungsweise für lange Zeit verzögerte: Das war das älteste und wichtigste Lehrstück dieses physikalisch interessierten Platonismus, die Drei-Prinzipien-Lehre.

Schon sehr früh wurde nämlich aus dem Timaios ein Schema herauspräpariert, mit dessen Hilfe man die Ent-

stehung der Welt verständlich machen wollte. Im Gegensatz zur Stoa setzte man dazu drei Prinzipien an: Den Schöpfer (hier ist an den δημιουργός des Timaios gedacht), das ideale Vorbild — παράδειγμα — und den Stoff. Dabei ist stillschweigend vorausgesetzt, dass keine dieser ἀρχαί von den anderen Kausal abhängig, keine andererseits entbehrlich ist; sondern diese drei Prinzipien stehen zu einander im logischen Verhältnis ὅντως οὐκ ἀνεύ.

Diese Drei-Prinzipien-Lehre beherrscht die Doxographie. Sie tritt — in seltsamer Einkleidung — erstmals bei Varro¹ auf, ist also ganz alter Besitz des Mittelplatonismus. Es scheint ausgeschlossen, dass diese Lehre der xenokratischen Systematik entstammt, — denn deren Wesensmerkmal ist das Über- oder Unterordnen der Begriffe. Hier aber, in der Drei-Prinzipien-Lehre liegt eine merkwürdige Parataxe der drei Prinzipien vor, — eine Parataxe, wie sie weit und breit nur dem Timaios 28 A — C zu entnehmen ist, wenn man dies Textstück wörtlich versteht. So ist die nächstliegende Annahme: In dieser Drei-Prinzipien-Lehre liegt eine erste Lesefrucht aus dem Timaios vor.

Nun war diese Lehre alles andere als ein im philosophischen Sinne glücklicher Wurf; vielmehr war sie ein arges Hindernis, wenn es darum ging, den Schritt zum Transzendenten hin, also aus dieser Welt heraus, zu tun. Denn wenn auch, diesem Schema zu Folge, Schöpfer und Vorbild irgendwie von aussen in diese Welt hineinragen, so realisieren sie sich doch nur in dieser Welt. Es ist gar kein Gedanke daran, dass die eigentliche Realität dieser Prinzipien etwa ausserhalb dieser Welt liege. Kurz, mit Einführung dieser ἀρχαί ist der Schritt von der Physik zur Metaphysik keineswegs getan; wohl sind die materiell verstandenen Ursachen der Stoa nun durch unkörperliche ersetzt, und an Stelle des stoischen Monismus tritt jene

¹ Bei Augustin, *Civ. Dei* 7, 28 (I 341, 10 Dombarth).

Trias — aber weiter führte dieser Ansatz zunächst nicht.

Nun ergibt sich folgender, sehr merkwürdiger Tatbestand: Auf der einen Seite ist die Drei-Prinzipien-Lehre zum allseits anerkannten Gliederungs-Schema im Mittelplatonismus geworden; kein Abriss der Physik ist denkbar, der nicht nach diesem Muster die Welt und ihr Zustandekommen erklärte.

Auf der anderen Seite arbeitete man mit allen Kräften daran, diese Drei-Prinzipien-Lehre aufzuheben, weil die in ihr enthaltene Gleichsetzung der drei $\alphaρχαί$ nicht erträglich schien. Die Gruppe um Attikos drückte die Idee zum $\piαραίτιον$ ¹ herab, verminderte also die Zahl auf zwei. An anderer Stelle (schon Seneca berichtet Ep. 58 davon) erweiterte man diese Prinzipienreihe durch Ergänzungen aus dem aristotelischen Arsenal.

Doch soll dies Mehr oder Weniger uns hier nicht beschäftigen. Erheblich ist der Umstand, dass an mehreren Stellen der Versuch gemacht wurde, von der Gleichordnung der $\alphaρχαί$ zu einer hierarchischen Stufung zu gelangen. Man konnte es nicht dulden, dass das Göttliche zwischen Idee und Stoff nur den Rang des Ausführenden innehatte.

Die Abwandlungen der Drei-Prinzipien-Lehre, von denen nun zu handeln sein wird, sind alle mit dem Ziel vorgenommen worden, dem Göttlichen eine die übrigen $\alphaρχαί$ überragende Rolle zu geben.

Bei Seneca ist in zwei interessanten Kapiteln (Ep. 58,20 ff und 65,10 ff) von dem Versuch zu lesen, wie man sich das Wesen des Demiurgos anschaulich zu machen versuchte: Man verglich ihn mit einem schöpferischen Menschen. Seneca stellt — mit leiser Polemik — dar, wie ein Schaffender (sei er wer er wolle) mancherlei Voraussetzungen bedarf, ohne die keine Schöpfung zustande kommt — also Dinge

¹ Attikos bei Euseb P. E. XV 13; 816a Viguer; ähnlich der Mittelplatoniker bei Diog. Laert. III 77.

Ὥν οὐκ ἄνευ. Der Schöpfer ist also keineswegs $\alphaὐτάρκης$ — und darum verlässt Seneca diese Konzeption, um einen wahrhaft einfachen Grund aufzusuchen. Aber das wenige, was Seneca von der damaligen platonischen Prinzipienlehre berichtet, zeigt deutlich, dass bei seinem Gewährsmann die Drei-Prinzipien-Lehre schon aus den Angeln gehoben war: Der menschliche wie der göttliche Schöpfer können gewiss ihr Vorbild als Modell ausserhalb ihrer selbst vor sich haben. Sie können es aber auch als einen Plan in sich tragen; — und dann sind die Ideen Gedanken des Demiurgen und der Demiurg ist dann mehr als Ausführender.

Den Ansatz zu gleicher Konzeption findet man bei Albinos, Did. 9, 163, 12 H., wo die Idee im Bezug auf andere Begriffe definiert wird: Im Bezug auf Gott sei sie sein Denken. Im weiteren Verlauf wird klar, dass Albinos hier nicht daran denkt, den erschaffenden Gott des Timaios durch einen denkenden Gott zu übergipfeln. Sondern ganz wie bei Seneca wird das Planen und das Ausführen einem und demselben $\tauεχνίτης$ zugewiesen. Hierbei steht einzig fest, dass das Vorbild *vor* der Erschaffung sein müsse; ob das Vorbild ausserhalb des $\tauεχνίτης$ besteht, ist von geringem Belang¹: Baumeister, die eine « Idee » des künftigen Werkes erzeugen und in sich tragen, verleihen diesem die künftige Gestalt; sie erfüllen mithin zwei gesonderte Funktionen.

Noch Numenios hat diese zwei Funktionen der mittleren seiner drei Stufen zugeschrieben, fg. 25: $\delta\ \deltaεύτερος\ αὐτοποιεῖ\ τὴν\ τε\ ιδέαν\ ἐκυτοῦ\ καὶ\ τὸν\ κόσμον,\ ἔπειτα\ θεωρητικὸς\ ὅλως.$ Über die letzten drei Worte brauche ich nicht zu sprechen; sie sind durch die Diskussion des ersten Tages hinreichend geklärt. Umso wichtiger ist es, festzuhalten, dass die Sonderung der beiden oberen Stufen von einander, und die Doppelfunktion der zweiten Stufe (Erschaffung *a*) des

¹ Ja, Albinos lenkt 163, 18 recht entschieden auf den menschlichen, nur ausführenden Künstler zurück — die Bestimmung, die Idee sei $\nuόησις$ des Künstlers, wird verlassen.

$\pi\alpha\rho\alpha\delta\varepsilon\iota\gamma\mu\alpha$, b) der Welt) genau dem bei Seneca Ausgesagten entspricht: das $\alpha\gamma\alpha\theta\circ\gamma$ ist vor den Schöpfer gestellt.

Sicher muss jene Doppel-Funktion zu Unschärfen führen; diese Unschärfe ist aber wohl erst von Plotin bekämpft worden¹. Jedenfalls ist seit ihm diese Konzeption verlassen worden; denn der Denkzwang, die einzelnen Aspekte einander *unterzuordnen*,² machte es unmöglich, dass die Konzeption Gottes als des planenden *und* schaffenden Künstlers von Dauer war.

Nach dem Scheitern dieser Konzeption gilt es als ausgemachte Tatsache, dass ein einziges göttliches Wesen nicht mehrere Funktionen in sich vereinen kann; seither herrscht das Axiom, dass den Wirkungsweisen des Göttlichen bestimmte Seins-Stufen entsprechen; es beginnt der Prozess, das Göttliche in seine $\tau\alpha\xi\epsilon\iota\varsigma$ zu zerlegen. Zunächst freilich macht man bei einer ausgeprägten Zwei-Stufigkeit Halt.

Erst nach Proklos hat einmal ein kluger Kopf — es war Damaskios — die Frage gestellt, ob diese Einteilungen nicht nur Vorstellungen sind, zu denen die Unvollkommenheit unserer notwendig disjunktiven *ratio* uns nötigt; zuvor aber herrschte ein halbes Jahrtausend hindurch unumstößlich die Überzeugung, dass es möglich und legitim sei, Stufen des Seins zu sondern.

Die Rechtfertigung dafür wurde aus Aristoteles abgeleitet; seine Unterscheidung von $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und $\delta\acute{u}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ gewann in diesem Zusammenhange metaphysisches Gewicht. Denn es wurde nun hinsichtlich der Basis aller Spekulationen, hinsichtlich des Timaios, folgende Frage gestellt:

Ist ein Demiurgos, der in einer Handlung die Welt

¹ Vgl. hierzu Proklos, *In Tim.* I 305, 5 ff, gegen Attikos. ² Auch Attikos bediente sich des Künstlervergleiches: Bei Euseb, P. E. XV 6, 12, 803b Viguer und bei Proklos, *In Tim.* I 366, 9. Letzter Nachklang bei Simplikios, in Aristot. *Metaph.* 106,4; dort wird Attikos getadelt, er habe alles Ausserweltliche, auch die $\delta\eta\mu\iota\omega\gamma\iota\chi\alpha\iota\varsigma$ $\nu\acute{\epsilon}\gamma\sigma\iota\epsilon\iota\varsigma$, der Weltseele übermacht, die für Attikos die Statthalterin des (dann nicht mehr benötigten) Demiurgen wird.

erschafft, davor und danach eigentlich Demiurgos ? Er wäre ja, stellt man sich sein Handeln zeitlich begrenzt vor, Aionen hindurch nur potentiell der Weltenschöpfer; *actualiter* wäre er es aber nicht; denn das $\delta\upsilon\gamma\mu\epsilon\iota$ schliesst allemal ein $\mu\eta\ \delta\iota$ ein. Diese Überlegung wird zum durchschlagenden Argument dafür, dass Platon unmöglich die im Timaios erzählte Weltschöpfung wörtlich gemeint haben könne. Das hatte ja schon Xenokrates postuliert, und Aristoteles hatte ihn scharf dafür getadelt¹, dass er überhaupt versuche, den Wortlaut Platons zu retten. Nun aber, im 1. Jahrh. nach Christus, macht man sich gerade das zentrale Argument des Aristoteles gegen den Timaios zu eigen, um diesen (trotz Aristoteles) mit neuem Sinn zu erfüllen. Am $\dot{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -Begriff wird das Postulat entwickelt, das Sein und das Wirken sei umso werthafter, je absoluter es sich als $\dot{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ manifestiere.

Zugleich wird postuliert, Platon habe im Timaios nur die unterste Stufe der nur ausführenden Wirksamkeit am Demiurgen dargestellt. Über diesem muss es höhere Stufen des Seins und Wirkens geben, denn reine $\dot{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ist reines in sich zurücklaufendes Denken (Aristoteles, *Metaph.* Λ 9).

Man sah sich berechtigt, über den Demiurgos der Drei-Prinzipien-Lehre hinaus nach einer *causa generalis* zu suchen (bald genug fand man dafür die platonischen Ausdrücke «Vater des Grundes» — Brief 6, 323 D, oder «König» — Brief 2, 312 E). Hiermit waren transzendierende Instanzen gemeint, die weit über dem innerweltlichen Demiurgos liegen. Wie man vorging, um den überweltlichen Grund sich als reine, keiner anderen Voraussetzung bedürfende $\dot{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ vorstellen zu können, lehrt der Eingang des 10. Kapitels von Albinos' *Didaskalikos*.

VI. Um einen weiteren Schritt voran zu tun, gilt es, noch einmal zu Seneca, ep. 65, 10, zurückzukehren. Dort

¹ Aristot. *De caelo* A 10, 279b 32.

wird der Schöpfer, mit starker Betonung des grammatischen Geschlechtes, *bonus* genannt; der entsprechende Satz des Timaios (31 DE ἀγαθὸς ἦν...) wird in lateinischer Übersetzung zitiert. Hieran wird entwickelt: Der Demiurg, als « der Gute » muss ein noch Allgemeineres, Begründendes vor sich haben: « das Gute ». Zur gleichen Stelle bezeugt Proklos, In Tim I, 305, 5, mit aller Klarheit, dass man jene Stelle als Bestätigung für die These benutzte, der (als Person bestimmte) Schöpfer habe ein Unpersönliches, nämlich die Idee seiner hauptsächlichen Eigenschaft, vor sich: *das* Gute.

Das ist für den Neuplatoniker nicht weiter erstaunlich. Aber dass dies Übergipfeln des mit persönlichen Eigenchaften ausgestatteten Schöpfers durch ein unpersönliches, stets wirkendes Gutes schon bei dem von Seneca benutzten Platoniker stand — das verdient einige Beachtung. Seneca lässt keinen Zweifel darüber, woher diese Bereicherung stammt: Die platonische Dreiprinzipien-Lehre ist mit der peripatetischen Vier-Prinzipien-Lehre konfrontiert und aus ihr ergänzt worden. So ist der ursprünglichen Konzeption als wichtigste ἀρχή das τέλος hinzugefügt worden. Dass dies nicht einfach eine Erweiterung, sondern einen tiefgreifenden Umbau der Prinzipien-Reihe bedeutete, ist gewiss klar geworden: Hier zum ersten Mal tritt über den Demiurgos (der ja das Paradeigma denken und verwirklichen soll) ein höchster Begriff, der nur unpersönlich und nur vom Demiurgos getrennt sein kann.

Wie verfährt Albinos mit dieser Erbschaft, die ihm aus der Frühzeit des Mittelplatonismus zukommt ?

Vor kurzem hat J. H. Loenen¹ überzeugend darauf hingewiesen, dass man bisher darin viel zu weit ging, in Albinos einen Vorläufer der neuplatonischen Stufungslehre zu sehen; tatsächlich kann nur eine einzige Äusserung des

¹ Mnemosyne 1956, Heft 6.

Albinos dafür in Anspruch genommen werden¹. Im Übrigen ist Albinos darauf bedacht, den überweltlichen Gott (den er sich als den ἐνέργειᾳ denkenden und wirkenden vorstellt) als *ein* in sich nicht weiter gestuftes Phänomen zu begreifen und dieses allem Innerweltlichen gegenüberzustellen. Unter den zahlreichen Prädikaten, die er diesem Göttlichen im Did. 10, 164, 30 f beilegt, erscheint auch das Prädikat «gut»; Albinos sagt indes in diesem Zusammenhang ausdrücklich, dass durch alle diese Ausdrücke der (unvollkommenen) Sprache ein einziges Phänomen benannt werden soll. Es wird «das Gute» also nicht über den Gesamtbereich herausgehoben. Immerhin steht (das sagt Albinos kurz zuvor) der höhere Grund so vor dem δυνάμει wirkenden wie der Zweck vor dem Bemühen² — jene von Seneca referierte Bestimmung ist also aufgenommen und verarbeitet: Sie ist als Beispiel und Vergleich eingefügt, hat aber eine weitere Stufung nicht angeregt — zumindest nicht bei Albinos.

Die beiden Stufen, die er diskursiv scheidet, sind ihrem Werte nach verschieden; das Wort ἀμείνων (vgl. unten Anm. 1) ist nicht zu überhören. Trotz der Zweiteilung liegt es Albinos fern, in einen Dualismus abzugleiten; die sinnvolle Verbindung zwischen den beiden Stufen des Göttlichen wird betont:

Einerseits transzendiert das höchste Göttliche nicht nur, sondern es hat zugleich (so Albinos Did. 10, 164/5) kraft seines Willens das All mit sich selbst angefüllt; es hat ja (in Erfüllung der schöpferischen Funktionen) die Weltseele erweckt und ist Urheber ihres νοῦς.

¹ Dieser wichtige Satz lautet, Did. 10, 164, 19 ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἄμα καὶ ἀεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἰτιος τούτου καὶ ὅπερ ἀντιτέρω τούτων ὑφέστηκεν. Insofern eine Stufungslehre bereits angelegt war, ist die Reihe der Stufen nach oben hin noch nicht abgegrenzt. ² Der Satz lautet, Did. 10, 164, 20 ἐνέργει δὲ ἀκίνητος... ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὅρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχων.

Andererseits zeigt Albinos Wege, um das Höchste zu erkennen. Da Albinos an keiner Stelle an den Glauben seiner Leser appelliert, ist er ihnen keine *Gottesbeweise* schuldig; er lehrt aber drei Wege, wie man den Abstand zwischen Gott und Mensch überwinden und den Menschen trotz der Schwäche seiner Erkenntnisfähigkeit¹ zur Erkenntnis des Göttlichen führen kann.

Was Albinos nun gibt, ist gewiss nicht sein Eigentum, sondern längst geprägtes Lehrgut; in paralleler Bezeugung liegt es bei Kelsos VII 42, bei Plotin VI 7, 36, 8 und bei Maximos von Tyros, Diss. 17 vor². Es begegnen hier die *via negationis*, die *via analogiae* und die *via eminentiae*. Die beiden letzteren haben im Mittelplatonismus eine mehr hilfsweise Bedeutung; sie allein würden nicht zur Erkenntnis des Göttlichen führen; einzig die *via negationis* gilt ohne jede Voraussetzung. Sie wird aus sich selbst heraus entwickelt (Did. 10, 165, 25 f); die beiden anderen werden dadurch empfohlen, dass Platon sie ging: In der Diotima-Rede (von Symp. 210 A an) ist die *via eminentiae* vorbereitet; das Sonnengleichnis (Staat 508 D ff) wird zum Muster für die *via analogiae*. Einzig die *via negationis* stellt eine selbständige logische Operation dar: Zum Göttlichen gelangt man durch möglichst vollkommene Abstraktion: ἀφελε πάντα.

VII. Albinos lässt damit drei Wege der Erkenntnis zu; unter ihnen hat der am meisten rationale zweifellos den Vorzug; die zwei durch die Platon-Lektüre empfohlenen werden immerhin gebilligt. Albinos möchte damit eine Kontroverse darüber abschneiden, ob es nicht etwa einen weiteren Weg zum Höchsten gebe, die *via imitationis*.

¹ Hier stimmen überein: Albinos, Did. 10, 164, 10, Kelsos VII 42 Ende und Porphyrios wider Boethos, bei Euseb P. E. XI 28, 3; 553d Viguer. ² Wichtig hierzu: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos* (1956) 293, und A. J. FESTUGIÈRE, Révél. IV 113-120.

Bei Stobaios ist eine Epitome von Areios Didymos' philosophie-vergleichendem Werk über die Ethik erhalten, und da wird berichtet (Ecl. II, 49 f W.), wie Platoniker und Pythagoreer (also sicher die zu Alexandreia) aus dem Theaitet 176 AB eine τέλος-Formel herauslösten: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Diese Formel wurde alsdann durch vier weitere Belege aus Platon¹ für alle Gebiete der Philosophie bestätigt. Dies ist das wichtigste Lehrstück der mittel- und neuplatонischen Ethik geworden; der Fleiss K. Praechters hat 42 Bezeugungen dafür gesammelt².

Nun steht in jener ältesten Bezeugung bei Areios Didymos das wichtige Sätzchen (Stob. Ecl. eth. II 49, 17), jene Telos-Formel, wie auch das ihr gleichgesetzte pythagoreische ἐπου θεῷ beziehe sich ganz offenbar *nicht* auf den sichtbaren Gott, welcher nach dem Phaidros 247 B die Fahrt der Seelen über das Himmelsrund anführt, sondern es wird festgestellt, der Mensch könne dem νοητὸς θεός gleich werden. Denn so wie das Göttliche die Welt erschafft und lenkt, so gestaltet und formt der Weise sein Leben³. Die Platoniker zu Alexandreia — also wohl Eudoros und seine Umgebung — hatten also bereits jene Sonderung des innerweltlichen Göttlichen von dem erschaffenden und lenkenden Prinzip vorgenommen; sie hatten die enge Bindung an den Wortlaut des Timaios (der nur vom Demiurgos spricht) schon hinter sich gelassen; sie scheiden den innerweltlichen, sichtbaren Gott von der transzendenten, intelligiblen Gottheit. Freilich entkleideten sie diesen der persönlichen Eigenschaften nicht so weit, dass er nicht zumindest Vorbild — παράδειγμα — aller ἀρετῶν sein kann.

¹ Auch diese Beleg-Sammlung wurde zum verbreiteten Lehrstück; vgl. Hermes 1944, 25 ff. ² *GGA* 1907 und *ebda.* 1909. ³ Der stoische und der pythagoreische Weise sind dem Gott vergleichbar, ja, stehen fast auf einer Stufe mit ihm. Der Platonismus hat das nie postuliert — darum ist dieser Beleg auffällig.

Nun ist die zitierte Stelle dadurch merkwürdig geworden, dass Albinos knappe zwei Jahrhunderte später mit ungewöhnlicher Schärfe gegen diese — nur hier vertretene! — Lehre polemisiert. Die *τέλος*-Formel *δμοίωσις θεῷ* leitet Albinos aus genau den gleichen Belegen bei Platon ab wie seine Kollegen in Alexandreia; hierin besteht völlige Einheitlichkeit der Überlieferung. Aber Albinos (Did. 28) verwahrt sich gegen die Folgerung, die Angleichung an Gott könne sich etwa auf den überhimmlischen Gott beziehen¹. Sie kann nur dem *ἐπουράνιος θεός* gelten, — demjenigen also, der nach dem zuvor angezogenen Beleg aus dem Phaidros 248 A den Seelen als « sichtbarer Gott » voranfährt. Zur Begründung sagt Albinos vom überhimmlischen Gott, er habe keine *ἀρεταῖ*, sondern sei über diese erhaben. Hier lesen wir wieder jenes *ἀμείνων*, das die ontologische Überlegenheit eines Wesens über ein anderes ausdrückt. Der überhimmlische Gott ist hier mithin als derart transzendent verstanden, dass er alle ethische Wertung übersteigt. Er ist bereits derart höchster Zweck, dass er nicht einmal mehr die Ideen der *ἀρεταῖ* in sich enthält; er kann also nicht mehr als *κόσμος νοητός* verstanden werden.

Indes zeigt die polemische Wendung des Albinos, dass die entgegengesetzte These noch vertreten wurde. Ganz offenbar klingt in den herausgehobenen Sätzen etwas von der Katheder-Polemik wider, die zwischen Alexandreia und Pergamon ausgetragen wurde. Übrigens ging die Polemik weiter; auch Plotin stellt sich Enn. I 2 die Frage, welchem Gott denn die *δμοίωσις* gelte, und er wendet I 2, 1, 30 gegen den von Albinos vertretenen Standpunkt ein, sehr wohl könne der Mensch kraft der ihm eigenen *ἀρεταῖ* einem Wesen gleich werden, das über *ἀρεταῖ* jeder Art erhaben ist.

¹ Die Stelle lautet, Did. 28, 181, 36: *τῆς ὀφελείας ἀρχὴ τὸ ἀγαθόν,* *τοῦτο δὲ ἐκ θεοῦ εἰρηται. Ἀκόλουθον οὖν τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος εἴη ἀν τὸ* *ἔξομοιωθῆναι θεῷ — θεῷ δηλονότι τῷ ἐπουρανίῳ, μὴ τῷ μὰ Δία ὑπερου-* *ρανίῳ, διούκτῃ ἔχει, ἀμείνων δὲ ἐστὶ ταύτης.*

Das wird Plotin freilich dadurch erleichtert, dass er die $\alpha\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ in erster Linie als $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\varsigma$ versteht, und das $\delta\mu\omega\iota\omega\bar{\nu}\sigma\theta\alpha\iota$ rückt ihm in die Nähe des $\bar{\epsilon}\nu\bar{\nu}\sigma\theta\alpha\iota$. Aber davon abgesehen scheint Plotin ein Argument zu wiederholen, das die Schule von Alexandreia gebrauchte, um die in Pergamon vorgetragenen Einwände zu entkräften; in dieser Einzelfrage führt eine gerade Linie von Areios Didymos zu Plotin.

Die Stellung, die Plotin bezog, macht deutlich, welche Folgerungen drohten, wenn man eine solche *via imitationis* zuliess. Die drei von Albinos gebilligten Wege zur Gott-Erkenntnis sind durchaus rationale Wege. Der vierte, in Alexandreia offenbar empfohlene Weg ist aber der Weg der Askese, und es ist kein Zufall, dass Areios Didymos ihn im Zusammenhang nicht nur mit Platons, sondern auch Pythagoras' Namen nennt. Es ist ausserordentlich bezeichnend, dass Albinos diese Möglichkeit schroff von der Hand weist; es sieht aus, als solle ein Damm errichtet werden gegen die mehr und mehr anschwellende Bereitschaft, das Ergebnis, zu dem die Philosophie führen soll, auf ausserphilosophischem Wege zu erreichen.

VIII. Meine sehr verehrten Herren! Eine Reihe von Einzelfragen wurde bisher gestreift — an ihnen wurde etwas von der ungemeinen Variabilität des Mittelplatonismus sichtbar; wohl ist die Tradition des Lehrgutes verbindlich, aber die Entscheidung des einzelnen Philosophen war offenbar in viel weiterem Masse frei als etwa in der Stoa. — Nun soll aber die erstaunlich grosse Zahl (denken wir nur an den kümmerlichen Überlieferungszustand!) von kontrovers diskutierten Punkten den Blick auf die Zusammenhänge im Ganzen nicht trüben.

Kann nach den vorliegenden Bezeugungen von einer einhelligen Stellungnahme zu Fragen der Transzendenz gesprochen werden? Nein — insofern die Ergebnisse oft im diametralen Gegensatz zu einander stehen. Ja — insofern

alle Positionen wohl erkennbar auf ein recht einheitliches Fundament gebaut sind.

Freilich gab es nicht ganz wenige, für die sich die Frage der Transzendenz garnicht stellte. Cicero z.B. ist weder durch sein Studium an der Akademie Philons und Antiochos', noch durch seine Lektüre des Timaios auf die Frage nach dem Transzendenten hingeführt worden; wahrscheinlich existierte sie für seine beiden Lehrer noch nicht (oder man müsste Cicero ein ganz schlechtes Zeugnis ausstellen). Ein solches Zeugnis verdient freilich Gellius, der keine der Überlegungen seines Lehrers Tauros zur Frage nach dem transzenderenden Grund der Weltschöpfung¹ der Aufzeichnung würdigte. Oder ist es denkbar, dass man junge Römer zum Zentralen nicht zuliess? Bei Attikos sieht man es deutlich, und bei Plutarch ist es zu vermuten, dass alle Wesenheiten, die etwa ausserhalb der Welt postuliert werden konnten, in die Welt mit einbezogen wurden; bewusst wurde hier die Transzendenz in die Immamenz überführt. Was Plutarch anlangt, so ist es denkbar, dass dies eine Ausformung seiner frommen Zurückhaltung war; vielleicht liess er absichtlich seinen Logos nicht in Sphären schweifen, die diesem inkommensurabel waren. Er schweigt darüber.

Aber da, wo nur Zeugnisse gesammelt werden können, bezeugen diese einhellig folgende drei Merkmale für die Haltung der mittelplatonischen Philosophen:

- 1) klare Ablehnung des Ausser-Rationalen und des Über-rationalen, d.h. besonders von Offenbarung und Magie;
- 2) feste Bindung an die Überlieferung: Der in ihr sich äussernde Logos muss (da er sich einmal geäussert hat) unveränderlich wahr und gültig sein;
- 3) die alte Forderung, das Mass zu wahren, wird auch in den Formen des Philosophierens beibehalten; bei grösster

¹ Erhalten bei Johannes Philoponus, *De aet. mundi* II 19 u. ö.

Freiheit der Entscheidung hält man sich von extremen Formulierungen fern; es ist noch ein sehr weiter Schritt zum neuplatonischen Dogmatismus.

Was nun die aus solcher Haltung fliessende Lehre anlangt, so dürfen die Gemeinsamkeiten auch wieder in drei Punkte zusammengefasst werden, deren beide erste aber einen doppelten Aspekt haben:

- 1a) Der Schritt in die Transzendenz pflegt vor allem aus religiösem Bedürfnis heraus zu geschehen: Das Diesseits kann nicht mehr (wie für die Stoa) als $\alpha\beta\tau\alpha\rho\nu\kappa\epsilon s$ gelten; in erster Linie ist es das religiöse Empfinden, das den göttlichen, in jenseitiger Ferne liegenden Grund postuliert;
- 1b) in gleiche Richtung weist die von Xenokrates ausgehende und die aus Platon-Lektüre gewonnene Überlieferung. Dem sich in Sichtbarkeit manifestierenden Gott ($\delta\rho\alpha\tau\delta\varsigma \theta\varepsilon\o\varsigma$ = der Welt, Tim. 31 B) steht der im Denken und Denkbar-Sein sich manifestierende Gott ($\nu\eta\gamma\tau\delta\varsigma \theta\varepsilon\o\varsigma$) gegenüber. Diese Zweistufigkeit des Göttlichen ist wohl die allgemeinste Grundlage des Mittelplatonismus; die symbolischen Ausdrücke Vater und Sohn bieten sich an;
- 2a) die Fragestellung ist in erster Linie auf die Kosmologie gerichtet; über den Timaios hinaus betreibt man transzendernde Physik = Metaphysik;
- 2b) der kausale Gesichtspunkt herrscht daher durchaus vor; der finale Gesichtspunkt kündigt sich erst von ferne an;
- 3) das Göttliche in seiner Zwei-Stufigkeit klafft nicht zum Dualismus auseinander — das wird vor allem vermieden, weil ja niemals das Göttliche als Ganzes zur Welt in Opposition tritt. Wohl ist es schwer, doch ist es nicht unmöglich, die Verbindung zwischen jenen beiden Ordnungen des Seins herzustellen.

Weiter reichen aber die Gemeinsamkeiten nicht. Ja, man muss sagen, über alles Weitere wurde, oft mit Heftigkeit, gestritten. Der Mittelplatonismus gleicht einem Schlachtfeld, von dem nachmals die Neuplatoniker die Waffen aufsammelten.

Eine Vorbereitung des Neuplatonismus in geradliniger Entwicklung gab es offenbar nicht; seine Vorbereitung liegt in der ausgebreiteten Diskussion metaphysischer Fragen in der Epoche des Mittelplatonismus.

Im Verlaufe dieser Diskussion fielen eine ganze Reihe von Stichworten, die im Neuplatonismus zentrale Bedeutung erhielten; so wichtig sie werden sollten, — zu tragender Bedeutung kamen sie im Mittelplatonismus nicht:

- a) Der Platoniker bei Seneca, Ep. 65, 10 stellt « das Gute » als $\alphaρχή$ und als $\tauέλος$ über jenen Gott, der die Ideen denkt;
- b) dem Albinos liegt ersichtlich daran, die Zweizahl der Seins-Stufen nicht zu überschreiten — und doch gibt er die Möglichkeit, noch Höheres bestünde, zu;
- c) Kelsos VI 64/5 äussert, Gott habe an nichts teil, auch am Sein nicht; hier kündigt das neuplatonische $\deltaπερούσιον$ sich an. Dass diese Formulierung nicht von Origenes dem Kelsos insinuiert ist, sondern Kelsos' Meinung ausdrückt, lehrt der Vergleich mit VII 45;
- d) Plutarch, De gen. Socr. 22, 591d reproduziert ein recht kompliziertes System von $\alphaρχαί$ und $\sigmaύνδεσμοι$, in dem $\phiύσις$ und $voūς$ (dem Attikos entsprechend, doch der übrigen Tradition zuwiderlaufend) in die Diesseitigkeit transponiert sind; doch entsprechen sie ganz offenbar der bisher gültigen Zweistufigkeit. Diese nun wird übergipfelt durch « das Eine ». Schon längst war « das Eine » von den Pythagoreern zum Symbol der Aufhebung aller Gegensätze gemacht worden; hier aber begegnet « das Eine » als eine Ordnung oberhalb des $voūς$.

Keine dieser Formulierungen — und ihre Reihe liesse sich verlängern — ist im Mittelplatonismus zum Tragen gekommen; es sind dies Bausteine, die den ihnen zukommenden Platz zunächst nicht erhielten. Auf der anderen Seite gab es Dogmata im Mittelplatonismus, die hinderlich und widerspruchsvoll waren: Es sei an die Drei-Prinzipien-Lehre erinnert; nicht anders stand es mit der Lehre, die Seele sei ein Mittelwesen zwischen Transzendenz und Diesseits. Beides war mit der anerkannten Zweistufigkeit des Göttlichen nicht zu vereinen.

Nun war aber der Mittelplatonismus zu sehr an die Überlieferung gebunden, als dass er sich aus seinen Widersprüchen hätte befreien können. So reich sein Gedankengut an Ansätzen und Versuchen war — zu einer formenden und ordnenden Zusammenfassung ist keiner jener Gelehrten gekommen; den meisten wäre ein Systematisieren auf diesem Felde als unfromm erschienen. Das Wesen der höheren Seinsordnungen hätte logisch-diskursiv definiert werden müssen, und von der bisherigen Überlieferung hätten grosse Teile als widersprüchlich weggescchnitten werden müssen.

In diesem jahrhundertelangen Beharren bei denselben Fragen, und in der Unfähigkeit, sie zu lösen, scheinen jene mittelplatonischen Gelehrten ein tüchtiges Mass schulmeisterlicher Ängstlichkeit an den Tag zu legen, und sie sind oft genug als unfruchtbar, ideenarm, weltfremd und introvertiert gescholten worden. Dagegen ist nur das eine einzubinden: Von der Haltung aus, die ich zu charakterisieren versuchte, konnte garnicht anders philosophiert werden; eine Wendung konnte nur erfolgen, wenn jemand von einem neuen Standpunkt aus die Fülle des mittelplatonischen Lehrgutes ein- und umschmolz.

Diese Wendung führte Plotin herbei. Von ihm ist sicher bezeugt, dass er in seiner Jugend von der offiziellen Philosophie tief enttäuscht war, und dass er unter den Fachgenossen als Aussenseiter galt — ein Vorurteil, das er

bekämpfte. Nichtsdestoweniger wurzelt er durchaus im Material des Mittelplatonismus; ja, er zog dies Material immer heran, um seine eigene Lehre daran zu bestätigen; er wollte keinen Bruch mit der Tradition, aber es gelang ihm, und endgültig nach ihm dem Porphyrios, die Tradition in seinem Sinne zu beeinflussen. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Plotin verfügt über das Arsenal des Mittelplatonismus — viele seiner Philosopheme lassen sich in seinen Quellen nachweisen. Aber sein philosophisches $\eta\thetao\varsigma$ ist neu und ungewohnt. Es kommt ein pythagoreischer Zug hinein: Das Kathartische gewinnt bei Plotin eine Bedeutung, die es zuvor im Platonismus nicht hatte; die Zweistufigkeit wird überwunden, da der $\nu\ddot{o}\varsigma$ durch das Eine übergipfelt, andererseits die Seele unter die Transzendentalia erhoben wird. Die Idee verliert ihren legitimen Platz als $\alpha\rho\chi\eta$ — der Verzicht ist nicht mehr schwer, denn der aufs Kausale gerichteten Betrachtungsweise wird immer entschiedener die aufs Finale bezogene als gleich wichtig beigeordnet, — kurz ein konservativer Beobachter wie der Mittelplatoniker Longin mochte über viele kühne Neuerungen erstaunen.

Vor allem ging Plotin daran, das mittelplatonische Lehrgut zu einem einzigen Punkt in Beziehung zu setzen und ihm alles unterzuordnen; nichts konnte anerkannt werden, das die vom Einen, vom $\nu\ddot{o}\varsigma$ und von der transzendentierenden Seele ausgehenden Kraftlinien nicht erfasste. Zu einer solchen Ausschliesslichkeit ist der Mittelplatonismus nie gelangt — er liess gelten, was überliefert war; durch eine Kritik an der Überlieferung hätte er sich selbst aufgehoben.

IX. Wahrscheinlich hat jene ängstlich bewahrende, alles Neue abschirmende Haltung des Mittelplatonismus bewirkt, dass er seine grosse Stunde verpasste. Im 1. Jahrh. nach Christus war die Frage «Was ist Gott?» zu einer bedrohlichen, beängstigenden Frage geworden; die Schriften der Gnosis zeigen es, wie diese Frage mit der Drohung von Verdammnis

und Vernichtung gekoppelt ist. Es muss ein Gefühl von Gottferne und Verloren-Sein gewesen sein, das die Menschen jenes Jahrhunderts dazu trieb, im Mysterium die beseligende Einung zu suchen. Aber ebenso stark muss der Trieb gewesen sein, durch Erkenntnis zu jenem einzigen Wert in dieser unwerten Welt in Beziehung zu treten. Vielleicht ist nur darum in jenen Jahrhunderten die Begründung einer Theologie gelungen, weil nun erst Gott das völlig Fremde zu sein schien, von dem aber Kunde zu haben dem Menschen zu seinem Heil not tut. Es sind das ja Aspekte, die der Gottesverehrung in klassischer und hellenistischer Zeit völlig fremd waren.

Einiges davon ist auch im Mittelplatonismus gehört worden, und jenes drängende Interesse der Zeit hat — wenn auch sehr gemässigt — die mittelplatonische Theologie mit beeinflusst: Dass auf diesem Gebiete so anhaltend gesucht wurde, ist aus diesem Interesse zu verstehen. Im Ganzen aber blieb der Mittelplatonismus auf die Frage, die ihm gestellt wurde, die Antwort schuldig. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, die lebendig gestellte Frage aus der Überlieferung zu beantworten; einzig Plotin vermochte das überlieferte Material der Frage zu unterstellen und es der Frage gemäss auszuwerten. Gerade im Vergleich zu dem, was um jene Platoniker herum in Athen und Pergamon, vor allem in Alexandreia brandete, wird deutlich, wie stark die Kräfte der Beharrung waren; jenem Unvermögen, zu konsequenter Durchformung des Lehrgutes zu kommen, war gewiss oft absichtsvolle Bewahrung des Überkommenen gepaart. Am Beispiel des Albinos wurde deutlich, dass man etwas von den Konsequenzen spürte, wenn etwa der ausserrationale, kathartische Weg zur Vollendung zugelassen würde. Es mögen oft etwas verschrobene, oft etwas verknöcherte Gelehrte gewesen sein, die auf den hohen Schulen jener Zeit den Buchstaben einer sehr alten Überlieferung verteidigten. Jener Zähigkeit aber, mit der sie ihren Grund-

satz verteidigten, weder Offenbarung noch mystische Einung, sondern einzig der regelrecht voranschreitende Logos könne den Weg ins Transzendentale öffnen, — dieser Zähigkeit, die sich aus Verantwortung vor der überkommenen Überzeugung den lauten Forderungen des Tages verschloss, darf unsere Zeit, so glaube ich, ihre Hochachtung bezeugen.

DISCUSSION

P. Cilento: Il problema della trascendenza è un problema essenziale poichè, come dice splendidamente il Dörrie, « wenn je eine Philosophie Transzental-Philosophie war, so war es die Plotins. » Grande merito del Relatore è stato quello di sceverare della ganga confusa del variabilissimo medio platonismo — termine comodo ma vago — quel che Plotino, cosciente del nuovo, ma rispettoso dell'antico potè trovare in questo campo; poichè è sempre vero che nella vita dello spirito domina la legge leibniziana della continuità e non l'improvvisa frattura. Ebbene, noi abbiamo visto scorrere, nella rassegna, un platonismo filosofico in cerca della Platon-Konkordanz (*Plato sui interpres*), un platonismo arcaizzante (*veteres sequi*), ma, soprattutto, un platonismo religioso e teologico. Qui il medio platonismo espresse il suo accento più vero e più proprio: non essendo più possibile seguire solo la via platonica della dialettica, si operò lentamente, nella problematica del trascendente, la fusione tra platonismo e aristotelismo. Punto centrale m'è sembrata l'analisi della dottrina dei tre principi del *Timeo* e dell'immenso lavoro che fu compiuto su di essi. Di pensiero in pensiero, essi si trasformarono. Poiché, così com'erano, costituivano un ostacolo nel cammino verso la trascendenza.

M. Armstrong: I would like to raise a small question about Herr Dörrie's interesting observation on Albinos's denial of ἀρετή to the highest God, his restriction of ἀρετή to ἐπουράνιος θεός. It does seem to me possible, I will not put it higher than that, that Albinos had in mind at that point the discussion in Aristotle's *Nicomachean Ethics* X 8, 1178b, where Aristotle denies moral πράξεις to the gods, insisting that their activities must be « contemplative » and cannot be « practical ». It seems to me just possible that Albinos is implicitly attacking Aristotle's view there, accepting it up to a point, but insisting that we must go further; perhaps he denies all virtue in general to the highest

divinity. Perhaps there is an implication that only the ἐπουράνιος θεός can be even θεωρητικός. In any case it seems to me very interesting that Plotinos begins his treatise I 2 [19] Περὶ ἀρετῶν with a discussion of this very question which clearly refers to Albinos. For he says, (I 2 [19] 1, 5-9) εἰ οὖν ἀρετὴ δμοιούμεθα (if we are made like God by virtue), ἀρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ὄπ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει; is it then to the soul of the world and the ἡγουμένον that is the νοῦς in the soul of the world, that we are made like? Now surely, he is considering the view of Albinos there and, also interestingly, the first point he raises against the view, he has just stated interrogatively is, it seems to me, clearly based on Aristotle, when he says: ἢ πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι: does the ἐπουράνιος θεός, the κόσμου ψυχή, after all have all virtues? Then follows a list of the cardinal virtues and the denial that any of them can apply even to the world-soul which is, I find, very reminiscent of *Nicomachean Ethics X*. So it looks as if Plotinos at any rate was using Aristotle to criticize Albinos, whether Albinos had Aristotle in mind or not as I suspect he had.

M. Dörrie: Ich hatte geglaubt, jenen ὑπερουράνιος θεός allein schon aus *Metaphysik A 9* erklären und ihn so mit Aristoteles in Verbindung bringen zu können; aber Ihr Hinweis auf die *Nikomachische Ethik 10*; 1178b 20 rundet das gut ab und ist wahrscheinlich der richtigere Beziehungspunkt.

Dagegen würde ich vorsichtigerweise nicht sagen: Plotin antwortet auf Albinos. Wir wissen ja nicht, ob die für uns bei Albinos bezeugte Meinung nicht anderweitig verbreitet war. Man kann nur sagen: er hat gegen den von Albinos vertretenen Standpunkt polemisiert. Im Übrigen besteht volle Übereinstimmung zwischen dem, was Sie sagten, und dem, was ich meine.

M. Gigan: Eine ähnliche Diskussion über die Frage « Gottheit und ἀρετή » finden wir in einem theologischen Abschnitt des Sextus (*adv. math. IX 152-177*), wo den Göttern die ἀρετή gänz-

lich abgesprochen wird. Mit Recht haben Sie hervorgehoben, wie sehr Aristoteles an der allmählichen Theologisierung des Platonismus mitgewirkt hat. Hier erhebt sich die Frage, wieviel vom Mittel-Platonismus auf den uns verlorenen Aristoteles zurückgeführt werden könnte. Es gibt ja gewiss *Theologica* des Aristoteles, die über das Λ der *Metaphysik* und die πραγματεῖαι hinausgehen. Die *via eminentiae* finden wir in einem der berühmtesten Stücke von Περὶ φιλοσοφίας, nämlich Fragment 16.

M. Dörrie: Da bin ich ganz mit Ihnen einer Meinung; nur habe ich es mir versagen müssen, im jetzigen Zusammenhang darauf einzugehen, wie lange die uns verlorenen Schriften des Aristoteles nachgewirkt haben, weil sie als Texte noch greifbar waren. Dem nachzugehen, hätte meine Darstellung wohl doch überlastet; hier schien mir der Nachweis zu genügen, dass aristotelische Gedanken zur Theologie, so wie sie in der zitierten kanonischen Ausformung vorliegen, tiefgreifend nachgewirkt haben. Gewiss haben parallele Gedankengänge aus Aristoteles' Dialogen in dieselbe Richtung hin mitgewirkt. Freilich wird sich das kaum voneinander sondern lassen.

Nun noch ein Wort zur *via eminentiae*: Es erscheint doch sehr beachtlich, dass — wo auch die *via eminentiae* genannt oder begründet wird — sie eng mit dem platonischen Vorbild verhaftet ist. Die Autoren, von denen hier die Rede ist, Albinos vor allem und Kelsos, wollen Platon zitieren; dahinter tritt die etwaige Nachwirkung von Aristoteles' Περὶ φιλοσοφίας fr. 16 ganz in den Hintergrund.

M. Gigon: Das zweite nachchristliche Jahrhundert mit Alexander von Aphrodisias an der Spitze dürfte die letzte Zeit gewesen sein, in der die aristotelischen Dialoge noch gelesen wurden. Nachher verliert sich ihre Spur. Dass sie den Neuplatonikern noch vorlagen, ist unwahrscheinlich.

M. Dörrie: Im Mittelplatonismus ist vielmehr die Schwierigkeit, dass man eine Leseerfahrung aus dem frühen Aristoteles gewiss gleich in platonisierende Sprache umgekleidet hätte, so dass wir heute nicht mehr in der Lage sind, eine xenokratische Nachwir-

kung von einer des frühen Aristoteles zu unterscheiden. Es fehlen dann die Kriterien, das Gewebe ist bereits so eng gewebt, dass wir die einzelnen Fäden nicht mehr verfolgen können.

M. Dodds: It is perhaps worth adding that there is some reason here (though we are on very doubtful and disputed ground, I know) to think that in the Old Academy this question of God having virtues was discussed. On the one hand there stand, of course, the famous text of the *Timaios* so often quoted, ἀγαθὸς ήν (29E), which implies that God has virtues; on the other side there is the obscure doctrine of Speusippos who places the One at the beginning, and far down in the series τὸ ἀγαθόν, which I think makes sense only if τὸ ἀγαθόν means for Speusippos moral virtue and if he implies that the highest God is in some sense above moral virtue. I know that this has been variously interpreted, but I think that the fragment of Speusippos in Jamblichos Περὶ ψυχῆς is probably a genuine fragment (so far I have been convinced by Philip Merlan), and that this is not a doctrine of historical evolution as some have thought, but the sequence is metaphysical and not temporal. If this is so, the root of this problem may lie far back in the Old Academy.

M. Dörrie: Ja und nein. Die Nachwirkung des Speusippos, der unter seinen Fachgenossen und Schülern nicht beliebt war, erlosch sehr rasch. Der Hauptstrang der Überlieferung führt über Xenokrates und Polemon; für die Epoche des Mittelplatonismus wird man als Faustregel formulieren dürfen: Platonisches Gut (vor allem Definitionen grundlegender Begriffe), das man nicht aus der Platon-Lektüre entnahm, ist durch Xenokrates vermittelt und durch ihn in die Überlieferung eingegangen.

Erst die Neuplatoniker mehrten dies Überlieferungsgut beträchtlich; einerseits trat der *Parmenides* wieder hinzu, andererseits hat Iamblich — als eine fast philologische Entdeckung — den Speusipp wieder hervorgezogen. Dabei hatte er das Glück, dass Speusipp die mehr pythagoreische Betrachtungsweise, wie Iamblich sie liebte, zu unterstreichen und zu rechtfertigen schien.

Dagegen wird man eine Einwirkung des Speusipp auf Mittelplatoniker kaum vermuten dürfen; auch eine indirekte Einwirkung, vermittelt durch Xenokrates, ist unwahrscheinlich. Denn Xenokrates war entschiedener Gegner aller « Neuerungen » seines Vorgängers; er sah den Weg, den Speusipp eingeschlagen hatte, als einen Irrweg an und kehrte — der erste Orthodoxe im Platonismus — zu Platon zurück. So war in dem, was Xenokrates hinterliess, kein Raum für Speusipp's Theoreme. Seither sind die Überlieferungen des Platonismus von Grund auf xenokratisch gefärbt.

M. Schwyzer: Herr Dörrie hat uns eine Übersicht über die im Mittelplatonismus gewöhnlich benutzten platonischen Dialoge gegeben und dabei festgestellt, dass auch aus diesen stets nur ganz bestimmte Stellen herangezogen werden, sodass man von Zitatennestern sprechen kann, die in der Tradition weitergegeben werden. Er hat uns dann die verschiedenen Wege geschildert, die *via eminentiae*, die besonders an die Diotima-Rede im *Symposion* anschliesst, die *via analogiae*, die auf den *Staat* Bezug nimmt, die *via negationis* und schliesslich die *via imitationis*, für welche die Hauptstelle *Theaet.* 176b ist. Es ist mir hier aufgefallen, dass Herr Dörrie bei der *via negationis* den platonischen *Parmenides*, wenn ich mich nicht täusche, nicht genannt hat. Dass Plotin seine negative Theologie ganz aus dem *Parmenides* heraus entwickelt, wissen wir alle seit Dodds' berühmtem Aufsatz (*Class. Quart.* 22, 1928, 129-142). Die Frage, die ich aber hier stellen möchte, ist diese: ist die Benutzung des *Parmenides* eine plotinische Neuerung ? Oder ist auch schon für den Mittelplatonismus eine Verwendung des *Parmenides* im Sinne einer negativen Theologie nachweisbar ? Für Moderatos jedenfalls hat Dodds damals (p. 136) eine solche Interpretation aus Simplikios gewonnen.

M. Dörrie: Aller Wahrscheinlichkeit nach muss diese Frage verneint werden. Freilich führt es nicht zu einem sicheren Ergebnis, wenn man gleichsam abzählen wollte, wie oft der Dialog *Parmenides* genannt wird; — genannt wird er natürlich überall da, wo die Werke Platons aufgezählt werden. Vielleicht

wurde er auch gelesen — aber genutzt, fruchtbar gemacht wurde er ganz zweifellos nicht — das zeigt die Abwesenheit von Reminiszenzen, wie sie aus dem *Staat*, dem *Phaidros*, dem *Symposion* so gern herbeigetragen werden. Dass Albinos dem platonischen *Parmenides* die 10-Kategorien-Lehre zuschreibt (*Did.* 6; 159, 35), bestätigt eigentlich das eben Gesagte.

Auf der anderen Seite muss man sich ständig vor Augen halten, dass im Mittelplatonismus vielerlei latent vorhanden war, das dann erst später zur Wirksamkeit gelangte. Ein solcher Schluss « Da wir es nicht lesen, hat es das nicht gegeben » ist bei einer Materie wie dem Mittelplatonismus unzulässig; wir sehen nur soviel: irgendwelche Früchte hat die *Parmenides*-Lektüre in der Epoche des eigentlichen, des professoralen Mittelplatonismus nicht getragen. Insofern muss man Plotin das volle, uneingeschränkte Verdienst daran gutschreiben, dass er dem übrigen platonischen Fundus den *Parmenides* hinzugefügt hat; dies Verdienst kommt ihm zu, selbst wenn er aus irgend einer Richtung auf den *Parmenides* hingewiesen worden sein sollte.

Diese Richtung könnte der Pythagoreismus gewesen sein. Der Hinweis, den Sie zitieren, ist vollkommen richtig; wir danken es Herrn Dodds, dass wir die Bemühungen des Moderatos von Gades um die Eins-Lehre einigermassen abgrenzen können. Aber Moderatos ist kein Platoniker gewesen; sondern in viel ausgeprägterer Weise, als das von Numenios gesagt werden kann, war er Pythagoreer. Und man muss durchaus damit rechnen, dass ausserhalb des Platonismus gerade die Pythagoreer neuartige Kenntnisse formulierten, die in den Schulplatonismus erst Jahrhunderte später Eingang fanden; die pythagoreischen Bemühungen um die Einslehre, von denen schon Eudoros berichtete, gehören dazu (vgl. Simplikios, *In phys.* CAG 9, 181, 10 ff Diels; dazu *Hermes* 1944, 33).

Das, was ich eben vom latenten Vorhandensein bestimmter künftiger Lehren sagte, möchte ich durch eine Einzelheit illustrieren. Selbstverständlich kannte jeder Platoniker das Sonnen-Gleichnis in Platons *Staat* VI 509 ff — es wird gewiss ein Dutzend

mal zitiert. Trotzdem hat kein Mittelplatoniker den Finger auf jenes οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος gelegt — man hat dies wichtige ἐπέκεινα unbeachtet und unkommentiert gelassen; keiner hat den Schluss gezogen, dass demnach eine τάξις τοῦ ὄντος noch über den νοῦς herausgehoben werden müsste. Albinos setzt das Eine und Gute dem νοῦς gleich; Numenios verbietet geradezu, das Gute an sich vom νοῦς zu trennen, weil es σύμφυτον τῷ ἀγαθῷ sei. Auch in diesem Fall kam der Anstoss, das Eine über das Sein zu stellen, ganz offenbar aus pythagoreischer Richtung. Und nun stellten sich mit einem Male die oft zitierten Platon-Stellen *Staat* VI 509 B; *Brief* 2, 312 E; *Brief* 6, 323 D als Belege ein.

M. Puech: Evidemment, on remonte toujours au *Parménide* à propos de la *via negationis* et aux interprétations qui considèrent que c'est un dialogue dogmatique et que la première hypothèse, le $\delta\upsilon \mu\eta \delta\upsilon$, « l'Un qui n'est pas », est un Un qui est au-dessus de l'autre; par conséquent il y a une première hypostase qui est l' $\delta\upsilon$, la seconde hypostase étant $\delta\upsilon \delta\upsilon$ sur le plan de l'Un déjà mêlé à l'intelligible ou à l'être. Je crois que l'on n'utilise pas assez, quand on parle ou du platonisme moyen ou de Plotin, les documents historiques que nous avons chez les néoplatoniciens postérieurs, notamment chez Proclus. Proclus distingue deux catégories d'interprétations du *Parménide*: celle des « modernes » — interprétations données par les néoplatoniciens, à partir du II-III^e siècle — et celle des « anciens »; nous avons là une série d'interprétations dialectiques, et d'autre part, une série d'interprétations dogmatiques qui va déjà dans le sens de la distinction d'hypostases. Malheureusement, avec cette coquetterie propre à l'époque, il ne donne pas de nom concret.

Vous traitez Damascius de « kluger Mann », moi, je le traiterais d'homme génial. Son idée fondamentale est de développer le néoplatonisme jusqu'en toutes ses conséquences, mais en même temps — c'est très hégélien —, ce développement du néoplatonisme fait voler en éclats le néoplatonisme. La critique géniale de Damascius, c'est la critique de la notion de Principe, c'est-à-dire

finalement la critique de la notion d'hypostase au sens plotinien du mot. Son idée, c'est que le Principe implique toujours relativité: on est principe relativement à quelque chose. Le Principe ne peut donc pas être quelque chose d'Absolu. On ne peut pas faire une hiérarchie de principes, ni les distinguer. Damascius arrive ainsi à une doctrine tout à fait relativiste: méthode d'effacement des limites, méthode très moderne.

M. Dörrie: Den Damaskios habe ich erwähnt, um an ihm zu zeigen, aus welch eng umrissenem Denkzwang die ganze Stufungslehre entwachsen ist. Wenn nun einmal ein kluger Kopf diesen Anfang, dies πρῶτον ψεῦδος, in Frage stellte, dann wurde das ganze so fein detaillierte System aus den Angeln gehoben — Damaskios bewirkte ja fast eine Explosion.

Dann möchte ich sehr für Ihren Beitrag danken, — für den Hinweis auf die leider anonymen Parmenides-Kommentatoren, die Proklos erwähnt. Es mag sein, dass sich Mittelplatonisches dabei ergäbe; freilich würde es nach dem jetzigen Stand unserer Kenntnis am nächsten liegen, dass man ein positives Ergebnis in der Nähe des Moderatos von Gades ansetzt — von diesem ist ja bezeugt (Porphyrios, *Vita Pyth.* 49), dass er sich in einem bestimmten Sinn mit der Eins-Lehre befasste. Aber da Proklos a.O. keine Namen nennt, wird keine nähere Bestimmung möglich sein; hier ist das Gewebe zerrissen, und wir wissen nicht, wieviel Querfäden hin und her gingen. Ich glaube aber, ihre Zahl war gering.

M. Theiler: Wenn ich nur eine kleine Bemerkung anfügen darf: es ist vom Referenten in einem ausgezeichnet klaren Exposé unter anderem auf das Zögernde des Mittelplatonismus gegenüber dem Neuen hingewiesen worden, auf das dauernde Sichstützen auf bestimmte Belege. Pater Cilento hat das auch einmal hervorgehoben. Man kann Ähnliches nicht nur im Platonismus, sondern auch in der Stoia nachweisen. Das berühmte Wort von Seneca, *Ep.* 108,23, das eine genaue Parallele bei Epiktet *Ench.* 49 hat, ist dafür ein Beleg: *quod philosophia fuit, facta philologia est.* Das war offenbar ein Kennzeichen der damaligen Zeit und für

Plotin und Porphyrios usw. ein bequemes Ruhekissen; sie wussten, das ist gestützt, und brauchten die philologische Untersuchung nicht immer wieder eigens zu vollziehen. Sehr wichtig ist der Hinweis von Herrn Armstrong; die Parallele des Anfangs von I 2 mit Albinus hat mich auch immer frappiert. Ich bin weniger skeptisch als Herr Dörrie, eine direkte Beziehung zwischen Plotin, und zwar nicht Albinus, aber seinem Meister Gaius anzunehmen. Wir wissen dass Albinus die Vorlesungen des Gaius herausgegeben hat. Und Plotin in der Schrift V 9 ist durch längere Stücke hindurch so mit den Kapiteln des Albinus verbunden, dass kein Zweifel an der Benutzung des Gaius sein kann. Und aus Porphyrios wissen wir, dass Schriften gerade dieser Schule Plotins Vorlesungen zugrunde gelegt worden sind. Etwas zweifelhaft finde ich, ob Herr Dörrie wirklich die Stelle aus dem Seneca-Brief über das Gute als *propositum* benutzen durfte, um nachzuweisen, dass schon dort die Tendenz herrscht, über dem Schöpfergott noch eine höhere Instanz anzusetzen. Jene Fünferreihe im 65. Brief, die Platonisches und Aristotelisches mischt, ist mehr ein Hinweis auf die Parataxe, eine verlängerte Parataxe gegenüber der Dreierreihe. Hingegen das genannte Varro-Zeugnis ist in gewisser Beziehung nicht ein Zeugnis für die Parataxe, sondern für die Hypotaxe; denn Minerva ist Vertreterin des Logos, weil sie aus dem Geiste des Juppiter entsprungen ist.

Noch zu der Frage über die Texte, die nicht mehr zugänglich waren. Da sind wir verhältnismässig gut durch neuplatonische Kommentare unterrichtet. Nicht nur haben sie z. B. uns verschollene Mittelplatoniker gekannt und konnten sie zu anonymen Äusserungen des Plotin zitieren, sondern sie haben manches auch aus der alten Zeit besessen. Simplicius kann die Vorsokratiker noch aus erster Hand zitieren, und allerdings einmal bemerken, das und jenes Werk hat zwar Alexander noch gekannt, aber ich selber habe es nicht mehr gefunden. So ist auch Περὶ φιλοσοφίας noch längere Zeit gelesen worden; ich glaube auch Spuren bei Plotin dafür aufweisen zu können. Noch ein Letztes: Herr Dörrie

hat mit Recht betont, dass die Stoa die transzendentale Ebene nicht erreicht, das, was man im eigentlichen Sinne Theologie zu nennen geneigt ist. Aber jenes theologische Wort aus dem 95. Seneca-Brief: *deum colit qui novit*, das ist doch ein kleiner Einbruch der Stoa in den Platonismus, und wieder ist es ein Wort des Poseidonius.

M. Dörrie: Diese Beiträge zur Berichtigung nehme ich mit herzlichem Dank an! Nur zu einem Punkt möchte ich Stellung nehmen; das ist die Frage der Zitationen bei ältern und jüngeren Platonikern. Zunächst einmal darf man als Faustregel formulieren: es gab zwei Original-Zitatoren (die also, wenn sie zitieren, aus Originalen schöpfen, die sie selbst gelesen haben); das sind Porphyrios und Simplikios. Den anderen traue ich nicht viel zu; ich bin sogar sicher, dass die sehr wertvollen Zitationen bei Proklos im Timaios-Kommentar zum überwiegenden Teil auf Porphyrios zurückgehen. Den übrigen Platonikern galt es leider als legitim, Zitate aus dem Werk eines Vorgängers zu übernehmen, ohne die Zwischenquelle zu nennen, — was Porphyrios ja öfters mit grosser Exaktheit tut, z. B. wo er den Moderatos oder aus der Mittelquelle Derkyllides den Hermodoros zitiert. Später verliess man diese Genauigkeit; und wenn man bei Priskian, Olympiodor oder Hermeias namentliche Nennungen Früherer findet, so gehen sie fast immer auf Porphyrios oder Simplikios zurück. Daneben ist übrigens die Gewohnheit im lateinischen Westen zu halten, Plotin zu nennen, wo man Porphyrios zitiert.

M. Theiler: Es ist auch meine Überzeugung, dass Proklos sein gelehrtes Material fast gänzlich von Porphyrios übernahm.

P. Henry: Plotin ne devrait son inspiration religieuse, du côté grec, à aucun de ses prédecesseurs moyen-platoniciens, mais peut-être à d'autres influences, éventuellement le néo-pythagorisme. Je serais tout à fait de cet avis, mais je voudrais tout de même faire une exception pour Atticus, que nous savons avoir été lu par Plotin (*Vita*, 14, 12). Je vois en Atticus d'une part un platonicien « fondamentaliste », quelqu'un qui s'accroche à la lettre de Platon, mais d'autre part, je trouve chez lui un sentiment

religieux et moral extrêmement puissant; le retour fréquent, par exemple, du mot *πίστις* est tout à fait remarquable. Par là il s'oppose complètement à son contemporain, le représentant d'une autre école, peut-être plus classique, d'interprétation platonicienne, Albinus, le rationaliste pur. Vous avez, chez Atticus même, le mot *έλπις* qui apparaît par exemple au fragment cité par Eusèbe, *Praep. Ev.* XV 5. Aussi je me demande si, dans la ligne platonicienne même, il n'y a pas à tenir compte d'un Atticus presque mystique et en tout cas religieux, même si ce mysticisme ne porte pas directement sur l'assimilation à l'Un.

M. Dörrie: Ganz gewiss! Den «caractère fondamental religieux» des Attikos wird Ihnen jeder gern zugeben; den «caractère mystique» möchte man dagegen in Zweifel ziehen. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir eine Bezeugung des Attikos in Händen haben, welche ein Vergleichen sehr erschwert. Die erhaltene Schrift ist eine recht leidenschaftliche Invektive gegen Aristoteles, oder genauer, gegen Philosophie-Professoren, die jenen aristotelisierten Platon lehrten. Kurz, diese Invektive richtet sich gegen die Gaios-Schule und verwandte Richtungen.

Nun ist dies auffällig: die nachmals stark abfällige Wertung des Attikos in der neuplatonischen Schule ist auf bestimmten dogmatischen Aussagen des Attikos begründet, die in der erhaltenen Schrift kaum hervortreten. Es ist also mit Attikos' Lehren das gleiche vorgenommen worden wie mit denen der Gnostiker: seine Aussagen sind sozusagen skelettiert worden, und bestimmte Bekenntnisse zum Grundsätzlichen und Systematischen wurden die Basis für jene durchweg ungünstige Kritik; man nahm alles unter die Lupe, was der plotinisch-porphyrischen Konzeption widersprach. Und so wird sich die Schlussfolgerung kaum umgehen lassen: es war Porphyrios, der ihm die schlechte Zensur erteilte; er ist für alles verantwortlich, was die Späteren, namentlich Proklos, über ihn schreiben.

Die zweite Frage ist, ob Porphyrios' Urteil daneben traf: ein Aussenseiter war Attikos gewiss; er griff die herrschende, aristotelisierende Tradition bissig an. Zudem ging er offenbar an

der sehr dringenden Frage nach dem Transzendenten vorbei; da, wo er von Kosmologie und Theologie sprach, hatte er offenbar nur das Diesseits im Auge; auch die Ideen scheint er in die Weltseele verlegt zu haben. Kein Wunder, dass Porphyrios eine solche Philosophie für unvereinbar mit derjenigen hielt, die er vertrat; gewiss, diese Ablehnung soll uns wenig kümmern; aber Porphyrios hat gewiss immer da ins Schwarze getroffen, wo er die dogmatisch relevanten Differenzpunkte hervorhob; hier darf man sich, glaube ich, seiner Führung anvertrauen.

Jedenfalls, wenn man die Schrift des Attikos liest und das Gelesene zugleich mit der porphyrischen Grundsatzkritik zusammenhält, so ergeben sich tatsächlich keine Widersprüche. Porphyrios hat den Attikos richtig gesehen! Die Emphase des Vortrages darf über den dogmatischen Gehalt dessen, was Attikos vertrat, nicht hinwegtäuschen.

Als kennzeichnende Kleinigkeit möchte ich Attikos' Stellungnahme zu den Ideen hervorheben. In der erhaltenen Schrift erweckt er den Anschein, als wolle er den Ideen den ihnen von Aristoteles geraubten Rang wiedergeben, und nicht selten ist von modernen Bearbeitern sein Vorstoss so aufgefasst worden, als habe Attikos eine Wiederbelebung, ja eine Renaissance der Ideenlehre einleiten wollen. Ein einziges Wörtchen stellt das richtig: Attikos erkannte den Ideen gar nicht den Rang eines Prinzips zu, sondern (bei Euseb P.E. XV 13; 816a) heissen sie nur *παραίτια*. Wohl wird ihnen ebda 815c zugestanden, sie seien *ἀρχικώταται φύσεις* und gehörten zu den *ὄντα* — aber ihre klare Einreihung unter die drei Prinzipien meidet Attikos. Denn tatsächlich vertrat er einen innerweltlichen Dualismus Schöpfer/Welt und einen ethischen Dualismus Gute/Böse Weltseele. Jene emphatische Verteidigung der Ideenlehre hat den Zweck, Aristoteles ins Unrecht zu setzen; ein konstruktives Element waren die Ideen für Attikos' Philosophie offenbar gar nicht.

Dies einer der Punkte, in denen Porphyrios klarer sah als mancher moderne Leser, der sich durch den emotionalen Überschwang in Attikos' Schrift täuschen lässt. Tatsächlich verdanken

wir dem Porphyrios ein gewiss knappes und skelettierendes, aber im Dogmatischen exaktes Exposé über Attikos' Philosophie; — damit nehme ich alles das zusammen, was sich vor allem bei Proklos niedergeschlagen hat. Auf diesem Wege können wir mehr und Genaueres über Attikos lernen als aus seiner Schrift.

Ist diese Schlussfolgerung berechtigt, dann wird man wohl doch der Versuchung widerstehen müssen, bei Attikos in transzendenten, metaphysischen, ja mystischen Hintergründen hineinschauen zu wollen; im Gegenteil: was wir von ihm sehen, ist sehr einschichtig-vordergründig!

P. Henry: Vous avez très bien relevé le complément que l'aristotélisme a apporté aux trois principes moyens-platoniciens, et vous avez fait remarquer les contributions originales de Plotin, comme aussi ses hésitations. Il y a un point où l'originalité platonienne par rapport à ses sources me paraît tout à fait centrale, dans cette théorie des trois principes. Je vois, pour ma part, dans le développement du moyen-platonisme, en le prenant du côté purement grec, un souci de ramener tout à l'unité, unité logique et ontologique qui s'obtient en faisant dériver un des principes de l'autre, ou en incluant un principe dans l'autre. Là, je crois que nous serons d'accord. Mais le grand pas, le passage à la limite, c'est de faire dériver la matière des principes supérieurs. C'est, je crois, ce que Plotin a été le premier à tenter, peut-être sous l'influence d'un néopythagorisme teinté de platonisme. Il est très difficile de savoir si, pour Plotin, la matière est, disons, « créée» par l'âme. L'opposition entre Plutarque et Atticus d'un côté, les autres platoniciens de l'autre côté, au sujet de la temporalité de la création du monde, est bien connue; mais, des deux côtés, la matière était toujours éternelle, et toujours non créée. Chez Plotin, le texte central, est celui de IV 8, [6] 6, sur la descente des âmes. Plotin envisage deux hypothèses pour affirmer que quelle que soit la conception qu'on ait de la matière, elle participe de quelque façon, autant qu'elle le peut, à l'Un. Le texte est difficile, parce qu'il lie cette question à celle de la temporalité de la création du monde. Je lis la traduction de Bréhier: « Si la nature de la

matière est éternelle ($\delta\epsilon\iota\ \eta\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \mathring{\nu}\lambda\eta\varsigma\ \varphi\acute{u}s\iota\varsigma$), il est impossible qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose autant qu'elle est capable de le recevoir». Si la matière est éternelle, elle peut participer au Bien. Voici l'autre hypothèse: « Si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elles » ($\varepsilon\iota\tau'\ \mathring{\eta}\kappa\iota\lambda\o\theta\eta\sigma\varsigma\ \dots\ \eta\ \gamma\acute{e}n\acute{e}s\iota\varsigma\ \alpha\acute{u}\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \pi\rho\ \alpha\acute{u}\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \alpha\iota\tau\iota\o\varsigma$). Je pense que cette $\gamma\acute{e}n\acute{e}s\iota\varsigma$ fait allusion à une production de la matière. Remarquons que, dans la pensée même de Plotin, la « genèse » n'empêche pas l'éternité ($\delta\epsilon\iota\eta$) de la matière, de sorte que le texte n'est pas construit logiquement. La matière est donc considérée comme *procréée*, comme provenant des causes qui l'ont précédée. Je crois que, de cette idée, nous n'avons aucun témoignage antérieur dans le moyen-platonisme. Et par ceci Plotin a réalisé, dans le contexte dynamique du $\pi\rho\o\delta\o\varsigma$ et de l' $\acute{e}\pi\iota\sigma\tau\o\phi\acute{\eta}$, ce que j'appellerais l'unité intégrale du réel y compris le monde matériel. Ce développement me paraît, jusqu'à preuve du contraire, indépendant de toute influence judéo-chrétienne ou orientale; il me paraît dû à une exigence de logique interne dans l'histoire du développement du platonisme, qui atteint, avec Plotin, son point ultime. Je ne sais pas si sur ce point là vous êtes de mon avis.

M. Dörrie: Ich muss unterstreichen, dass diese Gedankenreihe im Mittelplatonismus keine Vorläufer hat; ist sie also von Gnosis und anderen Strömungen unabhängig, so ist sie es vom Mittelplatonismus genau so. Ob wir ein stringentes neu-pythagoreisches Vorbild nachweisen können, ist mir im Grunde auch zweifelhaft. Hier ist der Punkt, wo die Originalität Plotins anerkannt werden muss. Hier sind wir einer Meinung.

P. Henry: Il y a un autre point noté par nous, que je voudrais simplement souligner. C'est le concept de révélation-tradition. Vous avez très bien dit que les moyens-platoniciens rejettent l'idée de révélation et je crois que cela est vrai aussi d'Atticus. Mais par contre le concept de *Tradition*, de tradition platonicienne a été fortement souligné. Carl Andresen, dans son livre sur *Nomos und Logos bei Kelsos*, a montré que les prédecesseurs immé-

diats de Plotin, notamment Celse, ont érigé la tradition platonicienne en principe d'autorité ayant en philosophie égale valeur, ou presque, que celle du *Logos*, de la Raison pure. Ce développement est assez remarquable. Je me demande s'il n'y en a pas quelque reste dans Plotin quand on voit le soin avec lequel il se réfère à une tradition, une autorité antérieure. Il y a deux grandes doxographies plotiniennes en IV 8, 6 et en V 1, 10 où, manifestement, il essaie d'appuyer ses doctrines à une « constante » de la philosophie grecque, par delà les divergences d'école, à une sorte de *philosophia perennis*. Il est intéressant de voir que cette idée, si bien mise en relief par Andresen, a pu avoir une influence sur Plotin.

Un dernier point qui m'a beaucoup intéressé, que je trouve extrêmement brillant, presque trop, c'est l'idée que vous avez développée dans le premier tiers de votre exposé, où vous nous montriez un Dieu, une divinité platonicienne très liée au monde, alors que les idées sont absolument *χωρισταί*, et, d'autre part, un Dieu d'Aristote absolument *χωριστός* avec des *εἰδη* absolument *ἀχώρισται*. De sorte que l'on pourrait presque dire que la transcendance du Dieu de Plotin serait due, voici le grand paradoxe, à l'influence aristotélicienne plutôt qu'à l'influence platonicienne. Je ne sais pas si je force votre pensée. C'est un peu comme cela qu'elle m'est apparue.

M. Dörrie: Ja! Das bejahe ich, wenn es auch sehr extrem formuliert ist.

P. Henry: Je me demande alors s'il ne faut pas se rappeler ce qu'on a déjà dit de Platon, de l'amorce chez lui de la « théologie négative » dans ce sentiment d'impuissance qu'il éprouve, plus d'une fois, à parler correctement soit du Bien, soit même du Démiurge *ἀγάθος*. Je crois quand même que Platon, et non seulement Platon, mais tous les platoniciens qui l'ont suivi, se rendaient compte d'une transcendance, d'un Suprême divin qui, pour des raisons que je ne développerais pas, mais qui me semblent de plus en plus claires, n'est pas appelé *θεός*, ce terme recouvrant un éventail de réalités que nous n'appelons plus

« Dieu » aujourd’hui, dans quelque vocabulaire que ce soit, ni religieux ni même philosophique.

M. Dörrie: Vielleicht habe ich, um die Dinge zu vereinfachen, ein wenig Botokuden-Philologie getrieben, und habe ich nur dem Rechnung getragen, was im *Timaios* drinsteht und dem, was in der *Metaphysik* sich als theologischer Grundgehalt des Aristoteles herauskristallisiert hat. Im ganzen ist klar, dass die eigentliche Wurzel der Überlieferung des Platonismus der späte Platon beziehungsweise der frühe Aristoteles ist, d. h. jene theologische Grundanschauung in der platonischen Schule fünfzehn Jahre vor Platons Tod bis zu seinem Ende. Fortgesetzt wurde dies durch Xenokrates und ständig diskutiert mit Aristoteles, der sich mehr und mehr davon distanzierte. Dies wollen wir als die latente Wurzel dieser transzendenten Überlieferungen ansehen, Dinge, die sich freilich für uns nicht mehr in Texten realisieren; sondern was in jenem letzten Dezennium in Platons Schule gelehrt worden ist, müssen wir zu einem guten Teil aus seinen Nachklängen rekonstruieren. Vielleicht habe ich mich vorhin mit einer unerlaubten Abkürzung ausgedrückt; ich muss aber im ganzen sagen, soweit wir uns auf erhaltene Texte beziehen können, steht tatsächlich die Transzendenz des Aristoteles dem künftigen Mittelplatonismus,- und dem Neuplatonismus näher als das, was wir den platonischen Dialogen entnehmen. Aber ich muss betonen, die platonischen Dialoge sind ja nicht der ganze Platon !

M. Hadot: J’admettrais personnellement volontiers que le Dieu d’Aristote soit un des modèles de l’Un plotinien, parce que je crois qu’au fond, le Dieu d’Aristote est l’objet d’un désir général de la nature qui ne peut jamais atteindre Dieu. Il est absolument tourné vers lui-même. Il ne connaît pas le monde. A ce point de vue, ce serait l’ancêtre le plus caractéristique de la transcendance de l’Un.

M. Puech: Oui, mais le « Premier Moteur » d’Aristote est νόησις νοήσεως, il est conscient de lui-même. Il est lié au monde en fonction d’un système astronomique, en fonction d’un mouve-

ment. Ce qui dans la doctrine aristotélicienne, me paraît plutôt avoir rapport avec le plotinisme ou avec des philosophies de ce type, c'est la thèse qu'entre le Premier Moteur et les réalités inférieures, la relation est unilatérale: il peut y avoir remontée de l'inférieur au supérieur, il ne peut y avoir descente du supérieur dans l'inférieur.

P. Henry: La transcendence de Dieu chez Aristote est telle qu'elle n'est pas créatrice. La transcendence du Dieu plotinien est telle qu'elle est activement « émanatrice ». Et l'idée que de la réalité *première* tout émane, Plotin, à tort ou à raison, croit l'avoir lue dans Platon. Il faudrait voir aussi le texte d'Eudore cité par Simplicius, *In Phys.* p. 181,7, sqq. éd. Diels, sur la sortie de la Dyade à partir de l'Un, texte que Festugière a traduit et commenté dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, 1954, p. 24 sqq.

M. Dörrie: C'est seulement un témoignage d'Eudore sur une opinion pythagoricienne.

M. Puech: Le problème est celui d'*éros* et d'*agapè*. Le Dieu d'Aristote est le type du Dieu vers qui l'amour peut monter, mais qui ne s'abaisse pas par amour jusqu'au monde et aux hommes.

M. Dodds: May I return for a moment to Middle-platonism? It occurs to me that in support of Father Henry's view that there was after all a strong religious strain in Platonism, there is another witness who might be quoted, namely Justin Martyr. You remember the beginning of the *Dialogue*, where he says that he had been first to the Stoics, then to the Peripatos, then to a Pythagorean, until at last he came to a Platonist, whose teaching for the first time gave him hope that one day he should see God. For that, he says, is the *τέλος* of the philosophy of Plato. This was the impression that a Christian of this period could form of a Platonic school, and perhaps we should remember this side by side with the rather dry, rather rationalist, outlook of Albinus.

M. Puech: Surtout que, pour confirmer ce que dit M. Dodds à propos du passage du *Dialogue avec Tryphon*, où Justin raconte sa conversion à la philosophie — au platonisme, puis au christianisme —, on peut remarquer que tous les auteurs chrétiens

des premiers siècles ne font pas cas d'Aristote comme philosophe religieux. Ils le tiennent même, à cet égard, en suspicion. Il en va tout autrement de Platon, dont, seule, la doctrine leur paraît pouvoir se concilier avec le christianisme.

P. Cilento: Mi piace desumere che, in definitiva, anche nel confronto del medio platonismo, specie in questo arduo problema della Trascendenza, Plotino è ancora originale. Pur dopo questa utilissima «recherche des sources», io resto, credo con tutti voi, convinto della assoluta originalità di Plotino. La discussione ha messo in luce ancora altri elementi che qui vorrei semplicemente enumerare: il rapporto, in Albino e Plotino, tra divinità e virtù nel richiamo all'etica nicomachea (Armstrong-Gigon), la lenta teologizzazione del platonismo ad opera dell'aristotelismo col richiamo al dialogo perduto Περὶ φιλοσοφίας e alla testimonianza di Alessandro d'Afrodisia che ne fu, forse, l'ultimo lettore (Gigon); la interpretazione delle nuove strade verso il divino — *via negativa*, *via analogiae*, *via eminentiae*, *via imitationis* — negli antichi e nei moderni quali Proclo, Damascio (Puech); la πίστις o, perfino, la ἐλπίς in Attico e la sua *coloratio* etico-religiosa in contrasto col razionalismo di Plutarco e di Albino; l'ansia unitaria del medio platonismo, onde i principi derivano l'uno dall'altro, che raggiungerà la sua vetta in Plotino, nel quale finanche la materia, in certo modo, non sfugge a questa unità cosmica; la conclusione quasi paradossale per cui la trascendenza del Dio di Plotino sarebbe dovuta più ad Aristotele, laico, che al religioso Platone (Henry); il dio «desiderato» di Aristotele, «generoso» secondo l'espressione del Ravaïsson (Hadot). E, in conclusione, mi sia lecito richiamarmi alla felice citazione che Theiler ha dato di un testo di Seneca: «*quae philosophia fuit facta est philologia*» (*Ep. ad Luc.*, 108, 23) per accostare un testo di un filosofo della mia terra natale, G. B. Vico, *Philosophia et philologia geminae ortae*. La discussione, infatti, ha provato ancora una volta la fecondità di un metodo in cui s'intreciano parola e pensiero, indissolubilmente, perché filosofia e filologia sono gemelle, nate a un solo parto.

