

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Ernst Heitsch, Ludwig Koenen,
Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen

Band 113



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig

Christian Tornau
Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]

Plotin
Enneaden VI 4–5 [22–23]

Ein Kommentar

Von
Christian Tornau



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1998

Gefördert mit Forschungsmitteln des
Landes Niedersachsen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Tornau, Christian:

Plotin, Enneaden VI 4–5 (22–23): ein Kommentar /
von Christian Tornau. – Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1998
(Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 113)

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1997

ISBN 3-519-07662-4

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

© B. G. Teubner Stuttgart 1998

Printed in Germany

Druck und Bindung: Röck, Weinsberg

Vorwort

Der hier vorgelegte Plotin-Kommentar ist eine stellenweise überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die 1997 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. C. J. Classen für seine sorgfältige und geduldige Betreuung der Arbeit und für eine Vielzahl interessanter Gespräche und Anregungen. (Für die Mängel der Arbeit bin ich selbstverständlich allein verantwortlich.) Herrn Prof. K. Nickau danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens. Dank gebührt außerdem Herrn Prof. J. Sprute (Göttingen) und Herrn Prof. E. K. Emilsson (Oslo) sowie Herrn Prof. M. Vielberg in Jena, der am Fortgang der Arbeit lebhaftes Interesse genommen und mir den für konzentriertes Arbeiten notwendigen Freiraum immer gewährt hat.

Herrn Prof. Zintzen ist zu danken für die Aufnahme der Arbeit in die *Beiträge zur Altertumskunde*. Die Göttinger Philosophische Fakultät hat die Drucklegung mit einem ansehnlichen Zuschuß gefördert.

Ohne die Unterstützung und Ermunterung meiner Frau Astrid Hickmann, der ich dafür besonders danke, hätte diese Arbeit nicht entstehen können. Sie und ihre Mutter Prof. Ellen Hickmann haben mir über manche schwierigen Momente, wie sie sich im Laufe einer solchen Arbeit unvermeidlich einstellen, hinweggeholfen.

Was ich meinen Eltern Helga und Rüdiger Tornau verdanke, ist an dieser Stelle nicht angemessen zum Ausdruck zu bringen. Als eine unvollkommene Äußerung des Dankes soll dieses Buch ihnen gewidmet sein.

Jena, im Februar 1998

Christian Tornau

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Vorbemerkungen	9
Plotin, <i>Enneaden</i> VI 4 [22]	15
Kapitel 1	15
Kapitel 2	34
Kapitel 3	66
Kapitel 4	89
Kapitel 5	115
Kapitel 6	128
Kapitel 7	144
Kapitel 8	163
Kapitel 9	184
Kapitel 10	207
Kapitel 11	218
Kapitel 12	232
Kapitel 13	248
Kapitel 14	261
Kapitel 15	277
Kapitel 16	297
Plotin, <i>Enneaden</i> VI 5 [23]	320
Kapitel 1	320
Kapitel 2	334
Kapitel 3	347

Kapitel 4	358
Kapitel 5	370
Kapitel 6	383
Kapitel 7	390
Kapitel 8	401
Kapitel 9	426
Kapitel 10	446
Kapitel 11	467
Kapitel 12	485
Plotin, <i>Enneaden</i> VI 4-5: Die Grundgedanken	499
Literaturverzeichnis	510

Vorbemerkungen

Plotins Schriften VI 4 und VI 5 sind ein ursprünglich zusammengehöriger Text (VI 4, 16, 48), der von Porphyrios für die *Enneaden*-Ausgabe geteilt und mit dem an Platon, *Prm.* 131 b 1 f., angelehnten Titel „Das Sein ist eines und dasselbe und ist doch überall zugleich ganz“ (περὶ τοῦ τὸ ὄν ἓν καὶ ταῦτόν ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον) versehen worden ist. Mit insgesamt 28 Kapiteln ist er eine der längeren Schriften Plotins. In der chronologischen Folge von Plotins Werken tragen VI 4 und VI 5 die Nummern 22 und 23. Laut Porphyrios (*VP* 5, 5-11) handelt es sich um die erste Schrift, die Plotin nach seiner, Porphyrios', Ankunft in Rom im Sommer 263 (*VP* 5, 3 f.) verfaßt hat. Bedenkt man Plotins hohe Produktivität während Porphyrios' Aufenthalt in Rom (24 Schriften in sechs Jahren: *VP* 5, 54 f.), so kann man vermuten, daß VI 4-5 nicht allzu lange nach dessen Ankunft, vielleicht noch in der zweiten Hälfte 263, entstanden ist.

Plotin untersucht in der Schrift VI 4-5 den Begriff des Bei-Seins oder Gegenwärtigseins (παρεῖναι), der bereits in früheren Texten (vgl. besonders VI 9 [9]) im Zusammenhang mit dem Verhältnis des Einen zu den ihm nachgeordneten Wesenheiten von Bedeutung gewesen ist und jetzt auf die Beziehung zwischen höherem und niederem — konkret zumeist: immateriellem und materiellem — Sein überhaupt ausgeweitet wird.¹ Im Zentrum des Interesses stehen das Verhältnis der Seele zum Körper sowie die platonische „Teilhabe“, d. h. die Beziehung der geistig erkennbaren Seinswelt zu den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen, deren Sein auf dieser Beziehung beruht. Dabei werden die platonischen Modelle und Metaphern wie Teilhabe und Abbildung sämtlich auf die Konzeption eines unmittelbaren und ungeteilten Gegenwärtigseins reduziert; und damit rückt die schon von Platon selbst im *Parmenides* (131 b 1 f.) als Dilemma formulierte Frage in den Mittelpunkt, wie sich die Einheit des geistigen Seins mit seiner Gegenwart in der Vielheit der an ihm teilhabenden sinnlichen Seienden verträgt. Hier besteht Plotins Antwort nun darin, daß für das Verständnis des wahren Seins dieses Dilemma als notwendige Paradoxie hingenommen werden muß; die Überwindung dieser Paradoxie und echte Erkenntnis des Seins ist erst auf einer höheren, nicht mehr sprachlichen Erkenntnisstufe möglich, die mystische Züge trägt. Aus diesem Grund liest sich die Schrift VI 4-5 über weite

¹ Damit ist nicht von einer historischen „Entwicklung“ in Plotins Denken gesprochen: Die Überlegungen von VI 4-5 stehen, wie Parallelen zeigen, schon in früheren Texten im Hintergrund. Sie werden aber hier erstmals ausführlich in schriftlicher Form dargestellt.

Strecken als die Verteidigung des platonischen Paradoxons, das Porphyrios in den Titel gesetzt hat.

Aus dieser gedanklichen Stoßrichtung der Schrift ergibt sich ein eigentümlicher Aufbau, der sich von dem klar ansteigenden Bau der meisten anderen längeren Schriften Plotins (VI 9, VI 7, V 3 u. a.) deutlich unterscheidet und stattdessen durch das Sammeln immer neuer Argumente für die paradoxe Titelthese charakterisiert ist. Dieser „insistierende“ Stil entspricht dem anagogischen Ziel der Schrift: Sobald das platonische Paradoxon nicht mehr paradox erscheint, ist die Ebene der höheren, echten Seinserkenntnis erreicht (und die Ebene des sprachlichen Argumentierens, dem auch Plotins Text selbst angehört, verlassen; s. Anm. zu VI 4, 4, 5 f.). Untereinander sind Plotins Argumente dabei weitgehend gleichrangig, und die Reihenfolge, in der sie gebracht werden, spielt für das Ziel, das sie erreichen sollen, keine besondere Rolle (eine Ausnahme ist nur die effektvolle Schilderung der mystischen Einheit mit der Totalität des Seins im Schlußkapitel VI 5, 12); und darum bemüht Plotin sich bei der Anordnung seiner Argumente im einzelnen nicht um ein Aufbauprinzip, sondern reiht sie assoziativ oder sogar zufällig aneinander.² Aus diesen Gründen sperrt sich der Text gegen eine ausführliche systematische Übersicht über Aufbau und Inhalt, wie man sie sonst gern einleitend vornehmen würde;³ deswegen wird an dieser Stelle darauf verzichtet. (Eine auf den Ergebnissen des Kommentars basierende Zusammenfassung der Grundgedanken ohne Rücksicht auf den Aufbau findet sich am Ende des Buches.) Da aber andererseits ein Text von dieser Länge gar nicht anders kann, als sich in irgendeiner Weise zu gliedern, und um wenigstens eine vorläufige Orientierung zu ermöglichen, teile ich ihn im folgenden in „Blöcke“ ein, d. h. in größere Abschnitte, die inhaltlich zusammengehören und/oder sprachlich voneinander abgegrenzt sind:

VI 4, 1-3		
VI 4, 4-6		VI 4, 4, 1 Neueinsatz in Frageform (πῶς οὖν τὸ ὄν καὶ τὰ ὄντα)
VI 4, 7-10		VI 4, 6, 19 f. Abbruch mit Querverweis (εἴρηται δὲ περὶ τούτου καὶ ἐν ἄλλοις)

² Es scheint mir nicht allzu sinnvoll, an fehlende oder noch nicht völlig entwickelte literarische Fähigkeiten zu denken (VI 4-5 ist die früheste Schrift, die mehr als 20 Kapitel umfaßt). Der Vergleich mit I 6 [1], VI 9 [9] oder V 1 [10] zeigt, daß Plotin einer luziden Komposition jederzeit fähig war, wobei diese freilich immer im Dienst der Sache steht.

³ Vgl. etwa die wenig erhellende Übersicht bei **HBT II b**, S. 397-400.

VI 4, 11-13	VI 4, 10, 30 Abbruch mit Querverweis (καὶ ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων εἴρηται); 11, 1 Neueinsatz mit ἀλλὰ und Frage
VI 4, 14-16	VI 4, 14, 1 Neueinsatz mit ἀλλὰ und Frage
VI 5, 1-3	VI 4, 16, 47 f. Abbruch und Neuansatz (πάλιν δὲ ἀναλαμβάνοντες κτλ.)
VI 5, 4-7	VI 5, 4, 1 Ankündigung eines neuen Arguments (ιδὲ δέ, εἰ βούλει, καὶ τόνδε)
VI 5, 8-10	VI 5, 8, 1 f. Ankündigung eines neuen Themas (τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν)
VI 5, 11	VI 5, 11, 1 Neueinsatz mit ἀλλὰ-Frage
VI 5, 12	VI 5, 12, 1 Neueinsatz mit Frage (πάρεστιν οὖν πῶς;)

Ein „Block“ ist keineswegs immer gleichzusetzen mit einem Sinnabschnitt: Das am Anfang eines Blocks angekündigte Thema kann an dessen Ende u. U. keine Rolle mehr spielen. Manche Blöcke stellen zugleich fest gefügte Sinneinheiten dar (VI 4, 1-3; VI 4, 7-10; VI 4, 14-16; VI 5, 1-3), während andere in sich nur lose verbunden sind (VI 4, 4-6; VI 4, 11-13; VI 5, 8-10). Die sprachlichen Markierungen, durch die die Blöcke voneinander abgegrenzt sind, habe ich genannt; die Darstellung der inhaltlichen Verbindungen innerhalb der Blöcke erfordert eine ausführlichere Argumentation und wird im Kommentar in den Anfangs-Anmerkungen der einzelnen Kapitel vorgenommen. Dort werden auch die assoziativen Verbindungen zwischen den Blöcken (soweit vorhanden) benannt.

Der nachfolgend vorgelegte Kommentar zu *Enneaden* VI 4-5 hat die Aufgabe, die argumentativen Ziele, die Plotin in dieser Schrift verfolgt, und die argumentativen Mittel, derer er sich dazu bedient, sichtbar und verständlich zu machen. Die Methoden, die hierzu verwendet werden, sind 1. der möglichst präzise Nachvollzug des Gedankengangs; 2. die Einordnung einer kommentierten Textstelle in das Ganze von VI 4-5 und/oder in das Gesamtsystem des plotinischen Schriftwerks durch Heranziehung von Parallelen aus den *Enneaden*; 3. die Einordnung in die philosophische Tradition durch Herstellung des Bezuges zu anderen, für die Gedankenwelt Plotins bedeutsamen Autoren (in erster Linie Platon, Aristoteles, die Mittelplatoniker).

ker).⁴ Es ist kaum nötig zu sagen, daß die drei Wege der Kommentierung in der Praxis normalerweise kombiniert vorkommen werden.

Abschließend halte ich ein Wort darüber für angemessen, was der Leser dieses Kommentars in ihm *nicht* finden wird. Man kann sich auf den Standpunkt stellen, daß die Interpretation eines philosophischen Texts erst dann abgeschlossen ist, wenn der Anspruch des Textes, einen Beitrag zur philosophischen Wahrheitsfindung zu leisten, geprüft und kritisiert worden ist; mit anderen Worten: wenn eine Auseinandersetzung mit dem Text nach modernen philosophischen Fragestellungen und Methoden erfolgt ist. Diesen Anspruch erfüllt der vorliegende Kommentar nicht. Ich habe mich vielmehr bemüht, Plotins eigene Fragestellungen zu verstehen und seine Antworten entsprechend einzuordnen; Kritik erlaube ich mir grundsätzlich nur, wo Plotin mir im Rahmen seines eigenen Denkens fehlerhaft oder inkonsequent zu sein scheint (vgl. zu VI 4, 6). Freilich kann man die Aufgabe eines Kommentars auch darin sehen, auf die philosophische Sachauseinandersetzung *vorzubereiten*; und diesem Anspruch stellt sich der hier vorgelegte Kommentar durchaus, wenn er durch philologische Kommentierung herauszuarbeiten versucht, was philosophische Begriffe wie „Transzendenz“ oder „Selbst“ in VI 4-5 von Plotins eigenen Voraussetzungen her bedeuten.⁵

Zum Text

Textgrundlage des Kommentars ist die Ausgabe von P. Henry und H. R. Schwyzer im dritten Band der *editio minor* der Werke Plotins (Oxford 1982; HS²). Alle Lemmata sind unverändert aus dieser Ausgabe übernommen; auch alle übrigen Texte Plotins werden, wenn nicht anders angegeben,

⁴ Dabei geht es nicht in erster Linie um die Suche nach „Quellen“. Zumal bei Texten des Mittelplatonismus, die ja nur zu einem geringen Teil erhalten sind, ist mit dem Zitieren einer bestimmten Stelle nicht gesagt, daß Plotin sich auf *diesen* Text bezieht, sondern nur, daß er sich auf einen *ähnlichen* Text beziehen *könnte*.

⁵ Zumindest in der älteren Plotin-Forschung sind gelegentlich Irrwege vorgekommen, die ihren Grund in einer zu wenig reflektierten Anwendung moderner Konzeptionen auf die Texte hatten. So stellten Arnou (1967), S. 247-252, und Rist (1967a), S. 213-230, die Frage, ob die Einswerdung mit dem Einen in der *unio mystica* ein totaler „Verlust der Persönlichkeit“ sei; und ihre negative Antwort war letztlich darin begründet, daß sich für das moderne Empfinden Selbstverlust oder Persönlichkeitsverlust nicht mit dem Erreichen des höchsten Ziels vertragen (die Texte rechtfertigen es nicht, s. Meijer, VI 9 (1992), S. 307-318). Hier fehlte eine unvoreingenommene Studie über die Bedeutung von „Person“ oder „Selbst“ bei Plotin. — Natürlich hat Plotin über den konservativeren Platon-Exegeten Longinos gesagt: φιλόλογος μὲν... ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (Porph. VP 14, 19 f); das bedeutet aber sicher nicht, daß moderne Interpreten die Plotin-Exegese so betreiben sollten, wie er die Platon-Exegese betrieben hat.

nach **HS²** zitiert. Wo nicht ausdrücklich etwas anderes vermerkt ist, werden Textgestalt und syntaktisches Verständnis von **HS²** akzeptiert als Basis für die inhaltliche Interpretation. Die textlichen Abweichungen von **HS²** werden nachfolgend notiert:

VI 4, 2, 47	ἐστὶν <i>Enn.</i>	<πάρ>εστιν Kirchhoff
VI 4, 3, 15 f.	†ὁ ἄν αὐτῷ ἐθέλη, ὡς δύναται† πελάζει HS²	ὁ ἄν αὐτῷ ἐθέλη, ὡς δύναται, <παρεῖναι, ἐκείνω> πελάζει <i>lacunam indicavi, supplevi e. g.</i>
VI 4, 10, 19 f.	τοῦτο, χωρὶς <i>Enn.</i>	τοῦτ' ο<ὐ> χωρὶς Theiler
VI 4, 13, 4 f.	ὁ δὲ λόγος τὸ ᾧδε καὶ ᾧδέ φησιν οὐκ ἔκταθεισαν ᾧδε καὶ ᾧδε γεγονέναι, ἀλλὰ τὸ ἔκταθὲν <i>Enn.</i>	ὁ δὲ λόγος {τὸ ᾧδε καὶ ᾧδέ} φησιν οὐκ ἔκταθεισαν ᾧδε καὶ ᾧδε γεγονέναι, ἀλλὰ τὸ <ᾧδε καὶ ᾧδε> ἔκταθὲν <i>transposui</i>
VI 4, 13, 5	πᾶν αὐτοῦ μετεληφέναι <i>Enn.</i>	πᾶν <τοῦ> αὐτοῦ μετεληφέναι <i>conieci</i>
VI 5, 8, 29 f.	ἑαυτοῦ †καὶ τόπω χωρὶς ὄν οὐ παρέξει HS²	ἑαυτοῦ, <οὐ> κατὰ <τὸ> τόπω χωρὶς ὄν {οὐ} παρέξει <i>scripsi Igal et Theiler secutus</i>
VI 5, 8, 31	πᾶν τοῦτο τὸ πῦρ τὸ ἐν αἰσθήσει <i>Enn.</i>	πᾶν {τοῦτο} τὸ πῦρ <τοῦ>το ἐν αἰσθήσει <i>delevi et addidi</i>
VI 5, 8, 31 f.	αἰσθήσει, εἰ πᾶν αὐτὸ πολλὰ ἢ <i>Enn.</i>	αἰσθήσει. <οὐδ'> {εἰ π} ἄν αὐτὸ πολλὰ <εἷ>η <i>addidi et delevi; <εἷ>η iam Kirchhoff</i>
VI 5, 10, 43 f.	καὶ ἡ σφαῖρα ἡ νοητή, εἰ οὕτως ἔν <i>Enn.</i>	<εἰ> {καὶ} ἡ σφαῖρα ἡ νοητή {εἰ} οὕτως ἔν Theiler
VI 5, 11, 28 f.	παρετάθη ἥτισοῦν αὕτη ἐστὶν ἢ μεταλαμβάνουσα Theiler, HS ; παρετάθη. τίς οὖν αὕτη ἐστὶν ἢ μεταλαμβάνουσα <i>Enn.</i>	παρετάθη. τίς οὖν αὕτη ἐστὶν; <ἢ> ἢ μεταλαμβάνουσα <i>interpunxi et addidi</i>

Zitiert wird nach der *Enneaden*-Folge: VI (Enneade), 4 (Schrift), [22] (Position in der chronologischen Folge nach Porph. *VP* 4-6, wird nur bei Bedarf eingefügt), 1 (Kapitel), 1 (Zeile).

Plotin, *Enneaden* VI 4 [22]

Kapitel 1

1 ἄρα γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστιν. Porphyrios hat als Titel für das Schriftenpaar VI 4-5 ein (freies) Zitat aus Platons *Parmenides* gewählt (131 b 1 f.; vgl. 144 c 8 f.).⁶ Diese Titelwahl folgt Plotins eigenen Hinweisen im Text (vgl. 4, 2; 6; 7, 1; 46 f.; 9, 19 f.; 44 f.; 11, 1; 12, 49 f.; VI 5, 1, 1; 3, 29 f.) und gibt die Grundlinie der Argumentation auch sachlich gut wieder: *Prm.* 131 b benennt das Problem des gleichzeitigen Seins der einen platonischen Idee in vielen Einzeldingen; und Plotin versucht zu zeigen, daß das Seiende, d. h. der platonische Ideenkosmos, jedem Einzelwesen als ungeteiltes Ganzes gegenwärtig sein muß, wenn Platonismus sinnvoll gedacht werden soll. *Prm.* 131 b und 144 b-d sind dabei (wie der Kommentar im einzelnen zeigen wird) Grundtexte, die immer wieder exegetisch in den Blick genommen werden. (Näheres zu der Problematik von *Prm.* 131 a-e in Anm. zu 2, 1 f.)⁷

Es ist charakteristisch für den Platonismus Plotins, daß er eine Schrift mit diesem Schwerpunkt mit der Frage nach der Allgegenwart der Seele beim Körper beginnt.⁸ Seele wird von Plotin in der Nachfolge Platons als unkörperlich (gegen den Materialismus der Stoiker, vgl. IV 7, 2-8³) und

⁶ Zur Entstehung der ἐπιγραφὰί s. Porph. *VP* 4, 16-18; 16, 10 f.; Brisson (1982), S. 283 m. Anm. 1.

⁷ Die Eigenart des plotinischen Schrifttums bringt es mit sich, daß die Forschungsliteratur ihre Ergebnisse meist aus dem Blick auf das Corpus in seiner Gesamtheit zu gewinnen versucht (abgesehen von den Kommentaren); Arbeiten, die sich direkt und ausschließlich mit VI 4-5 befassen, sind daher selten. Zu nennen sind außer der immer noch nützlichen „Notice“ von Bréhier (1936) vor allem O'Meara (1980) und Emilsson (1993). O'M. hellt, in erster Linie mit Blick auf VI 4, 1-2 und VI 5, 2-3 sowie 8, die Grundstruktur der Argumentation auf, die Plotin in der Allgegenwarts-Frage verfolgt; E. untersucht das Verhältnis der psychologischen (Verhältnis Körper-Seele) und der ontologischen (Teilhabe der Einzeldinge an den Formen) Thematik der Schrift und arbeitet heraus, daß beide in Plotins Denken nur verschiedene Beschreibungen desselben Sachverhalts sind. Beiden Arbeiten verdanke ich viel für das Grundverständnis von VI 4-5, wenngleich im einzelnen gelegentlich differenziert werden muß. — Noch nicht erschienen ist ein philosophischer Kommentar zu VI 4-5, der von E. K. Emilsson und S. K. Strange vorbereitet wird (O'Meara (1993), S. 122).

⁸ Hierüber wunderte sich bereits der Kardinal Bessarion, der in seinem Plotin-Exemplar (*Cod. Marc. gr.* 244) notierte: νυνὶ ἔσφαλται ἡ ἐπιγραφὴ· ἔστι γὰρ ὁ λόγος περὶ ψυχῆς, οὐ τοῦ ὄντος (P. Henry, *Les manuscrits des Ennéades*, Paris 1948, S. 292).

unsterblich, d. h. als prinzipiell unabhängig vom Körper existierend, gedacht (gegen die aristotelische εἶδος-Theorie, vgl. IV 7, 8⁵ und unten 13-29). Wenn aber die Seele vom Körper unabhängig ist, so kann sie durch ihn nicht geteilt werden; es stellt sich also die Frage, wie sich die Seele trotz ihrer wesenhaften Einheitlichkeit auf die vielen und räumlich disparaten Körper verteilt. Damit steht die Seele vor demselben Problem, das Platon im *Parmenides* hinsichtlich der Idee aufwirft. Diese Übereinstimmung ist kein Zufall, sondern hat ihre Wurzel eben in der Art und Weise, wie Plotin die platonischen Ideen begreift. Die Ideenwelt ist für ihn zugleich Geist, d. h. das höchste Seiende ist zugleich das höchste Denkende (V 1, 4; V 5, 1-2; V 3, 5 etc.); und Denken ist Leben (III 8, 8, 17 πᾶσα ζῶη νόησις τις; V 3, 5, 34; I 1, 13, 6). Somit ist das Leben der Seele für Plotin nicht mehr das erste und höchste Leben, sondern eine abgeleitete Form des geistigen Lebens; und sie ist diesem gegenüber abgeschwächt, insofern sie nicht in absoluter Körperfreiheit existiert, sondern mit der Belebung der Körper befaßt ist (vgl. Pl. *Phdr.* 246 b ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, zitiert IV 3, 1, 33 f.; II 9, 18, 39 f. u. ö.). Die Seele ist eine „Sub-Form“ des Geistes, mit dessen Hilfe dieser in der Körperwelt (demiurgisch) wirkt (V 1, 3, 8 f.: αὐτὴ [= ἡ ψυχὴ] λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προῖεται ζῶην εἰς ἄλλου ὑπόστασιν): Die platonischen Formen, die als Inhalte des Geistes lebende und denkende Einzel-Geiste sind (vgl. VI 2, 20; VI 7, 17, 25-32), werden in der Seele zu λόγοι, d. h. zu schöpferischen rationalen Prinzipien, nach denen körperliche Wesen gestaltet werden (II 3, 17, 12-16; V 9, 3, 28-31; VI 9, 1, 20-26). Die platonische Teilhabe wird bei Plotin folglich zu einem gestalterischen Wirken der geistigen Schaffenskraft, das konkret immer durch die Seele vermittelt ist. Darum und weil die Seele, insofern sie lebende und denkende Substanz ist, vom Geist nicht zu unterscheiden ist (vgl. I 6, 6, 18; IV 7, 10, 19 διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον), kann man in etwas zugespitzter Weise sagen, daß Seele nichts anderes ist als der in der Körperwelt wirkende Geist; mithin ist es in der Frage nach der Teilhabe tatsächlich nur ein Unterschied des Aspekts, ob man nach dem Verhältnis der Körper zur Seele oder zu den Ideen, d. h. zum Geist, fragt (vgl. V 8, 7, 14-16 über die Schöpfung: ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου [= τοῦ νοῦ] εἴτε αὐτόθεν εἴτε ψυχῆς διακονησαμένης — διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι).⁹

⁹ Vgl. Emilsson (1993), S. 170: „Une fois que nous avons compris que l'âme appartient au domaine de l'être, [...] nous voyons que la participation du sensible à l'être n'est pour Plotin rien d'autre que qu'une action de l'âme qui informe et anime le sensible participer et animer/informer, c'est le même processus vu sous deux angles différents. Ce qui du point de vue de l'âme est processus d'information et d'animation du monde sensible est,

Es überrascht hiernach nicht, wenn Aussagen, die die ungeteilte Allgegenwart einer geistigen Substanz in der Sinnenwelt beschreiben und sich in der Formulierung an das Paradoxon von *Prm.* 131 b anlehnen, bei Plotin häufig auf die Seele bezogen sind, vgl. etwa IV 3, 3, 9 f. ἡ αὐτὴ δὲ πανταχοῦ ἔσται ἢ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὕσα; *ib.* 25 f.; 4, 2 f.; IV 9, 1, 1 f.; II 2, 1, 39 f.; IV 2, 2, 41 f. (ausdrückliche Betonung der Paradoxie); V 1, 2, 36 f. (mit explizitem Hinweis auf die diesbezügliche Ähnlichkeit mit dem Geist); ausführlich III 8, 5, 12-17 (vgl. zu 5, 5; 9, 11 f.). Bemerkungen zur Allgegenwart des Geistes im Körperlichen sind dagegen außerhalb von VI 4-5 vergleichsweise selten (I 1, 8, 5 ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός; V 9, 13, 13 f.); der Ausdruck „Überall“ (πανταχοῦ) wird eher auf die innere Struktur des Geistes angewandt, vgl. V 8, 4, 7 f.; V 3, 15, 19 u. ö. (vgl. Anm. zu 3; 31 f.; 2, 24 f. und 26 f.). Als besonders intensiv wird die Paradoxie der Allgegenwart des Einen empfunden (III 8, 9, 24 f.; III 9, 4 *passim*, vgl. V 2, 2, 20 f.; VI 8, 16, 1-8; V 5, 9, 23-26; vgl. VI 9, 4, 24-27; 7, 2-5).¹⁰ Hier drückt sich die typische Spannung zwischen der untrennbaren Kontinuität geistiger Wesenheiten (vgl. bes. VI 5, 4, 20-24) und ihrer Anordnung in transzendenten Stufen aus: Das Eine ist jederzeit bei uns (immanent), aber da es zugleich transzendent ist, sind wir nicht bei ihm, ehe wir nicht uns selbst transzendent geworden sind (VI 9, 8, 33-37).¹¹

du point de vue du sensible, participation à l'être.“ — Hierher scheint mir auch der Schluß der Exegese von *Ti.* 39 e in III 9, 1 zu gehören (die als ganze von Numenios beeinflusst ist, *fr.* 22 Des Places = *Procl. in Ti.* 3, 103, 28-32 Diehl — s. **Dodds** (1960), S. 19 f.), die Überlegungen zu dem διανοούμενον (oder νοῦς διανοούμενος) in III 9, 1, 27-37. Plotin stellt dort fest, daß diese schöpferische Instanz für die Zerlegung der Inhalte des Nous ins (seinsmäßig) Geteilte und (erkenntnismäßig) Diskursive zuständig und insofern eher Seele ist; da aber das zu Zerlegende aus dem Geist kommt, ist es ebenfalls legitim, das Schaffende als Nous zu bezeichnen (31-34 ἢ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ [= τοῦ νοῦ] τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ἢ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἔστι τὰ μερισθέντα — ταῦτα δὲ ἔστι ψυχὰι — ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχάς). Dies entspricht im wesentlichen der Lehre von VI 4-5, nur daß die Metapher einer aktiven teilenden Tätigkeit des Geistes präzisiert wird zu der Konzeption seiner ungeteilten Allgegenwart und daß aufgrund einer stärkeren Betonung der Kontinuität zwischen den geistigen Wesenheiten der ungeteilte Aspekt der Seele mehr beachtet wird. Zum Kapitel III 9, 1 und seiner Beziehung zu Numenios vgl. noch **Rist** (1967a), S. 42-44; **Frede** (1987), S. 1070; **Halfwassen** (1994), S. 50-52; **J. Holzhausen**, Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin, *Hermes* 120, 1992, S. 250-255.

¹⁰ Solche positiven Äußerungen über das Eine haben allerdings oft bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Beschreibungen des Geistes; so verläuft der Gedankengang von V 5, 9 ganz ähnlich wie der von VI 4, 2, s. Anm. zu 2, 3.

¹¹ Ausführlich zur Konzeption des Gegenwärtigseins (Bei-uns-Seins) des Einen in VI 9: **Hadot**, VI 9 (1994), S. 28-53. Zur Parallelität von Seele und Geist hinsichtlich der in VI

Formal ist das Eröffnungskapitel als eine *Quaestio Platonica* gestaltet, d. h. es präsentiert und präzisiert eine philosophische Frage, indem es die von einer oder mehreren Dialogstellen Platons ausgehenden exegetischen Probleme benennt.¹² Für das Phänomen der durchgängigen Beseelung des Weltkörpers (der Allgegenwart der Seele bei diesem) scheint Platon im *Timaios* zwei verschiedene Erklärungsansätze zu bieten. Der eine beruht auf einem bestimmten Verständnis der schwierigen Stelle *Ti.* 35 a (s. dazu folgende Anm.), bei dem aus der Aussage, daß sich die Seele „an den Körpern teilt“, entnommen wird, daß sie als eine notwendige Begleiterscheinung des Körpers sich in ihrer Ausdehnung nach diesem richtet (1-3). Der andere Ansatz gründet sich auf *Ti.* 36 e, wo der Weltkörper in die (präexistente) Seele gesetzt wird; hiernach wäre das Überallsein der Seele von der Existenz des Körpers unabhängig. Dies scheint freilich problematisch: Füllt die Seele dann den leeren Raum, der vor der Entstehung des Körpers existiert, hat sie also von sich aus räumliche Größe? Und hat das Prädikat „allgegenwärtig“ für die Seele überhaupt einen Sinn, wenn es nicht in Relation zum Körper ausgesagt wird (3-13)? Bevor Plotin sich diesen Fragen zuwendet, kommt er auf die zuerst vorgeschlagene Lösung zurück und verwirft sie unter Rückgriff auf eine frühere Exegese von *Ti.* 35 a (IV 2, 1): Als *per se* immaterielle und unteilbare, aber „an den Körpern geteilte“, d. h. *per accidens* Größe und Teilbarkeit erhaltende Wesenheit darf nur die vom Körper abhängige immanente Form angesehen werden, nicht aber die Seele, die in ihrem Sein dem Körper gegenüber selbständig ist (13-29). Folglich erhält der Exeget Plotin die Aufgabe, die in 3-13 angesprochenen Probleme zu lösen, die sich mit der Selbständigkeit der Seele ergeben; vor allem muß er zeigen, daß Seele auch ohne Körper überall ist und daß sich aus diesem Überall ihre Allgegenwart in der Körperwelt zwingend ergibt (29-34).

- 2 f. **περὶ τὰ σώματα φύσιν ἔχουσα μερίζεσθαι.** In *Ti.* 35 a beschreibt Platon die Zusammensetzung der Weltseele wie folgt: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο

4-5 behandelten Frage der Teilhabe: Emilsson (1993), S. 161-163; 167-170. Zum Verhältnis von Seele und Geist hinsichtlich der Gestaltung der empirischen Welt (demiurgische Funktion) s. auch Atkinson, V 1 (1983), S. 22-24.

¹² Vgl. Hadots Einteilung der Schrift VI 7 in sechs „questions platoniciennes“ (VI 7 (1988), S. 20-26); II 2, 1, 1 (Exegese von *Ti.* 34 a); II 6, 1, 1-3 (*Sph.* 254 d-255 a) etc. Zur Gattung: Plutarchs Πλατωνικά ζητήματα (*Mor.* 999 C-1011 E) und die Ἀπορίαί καὶ λύσεις des Alexander von Aphrodisias; Dörrie (1959), S. 1-6; Cherniss (1976), S. 2 f.

οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὐ̄ περί¹³ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου καὶ κατὰ ταῦτά συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν κτλ. Damit scheint in etwa gemeint zu sein: Die Grundbestandteile der Seele sind Sein (οὐσία), Identität (ταυτόν) und Differenz (τὸ ἕτερον); und da die Seele eine mittlere Stellung einnimmt zwischen der unveränderlichen Ideenwelt und der Welt des Werdens und Vergehens, stellt in ihr jeder der Teile eine Mischung dar aus seiner „unteilbaren“ (d. h. einen und unveränderlichen) Idee und seiner zerteilten und dem Werden unterworfenen Erscheinungsform in der Körperwelt. Das basiert im wesentlichen auf dem erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß Gleiches von Gleichem erkannt wird: Die Gegenstände des seelischen Erkennens sind Sein, Identität und Differenz (vgl. *Ti.* 37 a 2-4), und zwar in der Sinnenwelt ebenso wie in der Ideenwelt, da die Seele sowohl sinnlich als auch vernunftbegabt ist.¹⁴

Über die antiken Deutungen vor Plotin¹⁵ informiert Plutarchs Schrift *De animae procreatione in Timaeo* (περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, *Mor.* 1012 A-1030 C). Plutarch notiert zunächst die Existenz eines umfangreichen und kontroversen Schrifttums zu der Frage (1012 CD) und benennt dann als die richtungsweisenden Interpreten Xenokrates, dessen Schüler und Nachfolger Krantor und Poseidonios. Xenokrates hat anscheinend die *Timaios*-Stelle mit Platons ungeschriebener Prinzipienlehre kombiniert, das Unteilbare mit dem Einen und das Geteilte mit der Vielheit bzw. ἀόριστος δυάς gleichgesetzt; somit war bei ihm die Seelenentstehung zugleich Zahlenentstehung, woraus sich die Definition der Seele als selbstbewegter Zahl ergab (1012 DE).¹⁶ Krantor verstand in mehr erkenntnistheoretischer Orientierung die Bestandteile Unteilbares (= Ide-

¹³ Zur Textgestalt s. Cornford (1937), S. 60 mit A. 1.

¹⁴ So Cornford (1937), S. 59-66 (unter Heranziehung der Überlegungen zu ὄν, ταυτόν und ἕτερον im *Sophistes* und in Anlehnung an Proklos, in *Ti.* 2, 155, 20-156, 24; 162, 6-14 Diehl). Diese Deutung (in der Moderne zuerst vorgetragen von G. M. Grube, *Class. Phil.* 27, 1932, S. 80-82) wird heute allgemein als richtig anerkannt, s. Cherniss (1976), S. 144-150; Guthrie (1978), S. 292 f.; 298; L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, St. Augustin² 1994, S. 270-314. In der Antike findet sie sich außer bei Proklos noch bei Hermeias in *Phdr.* 123, 4-12 Couvreur und Aristides Quintilianus *de musica* 3, 24, p. 126, 1-7 Winnington-Ingram (Cherniss (1976), S. 158 f.). Anders Taylor (1928), S. 109, der ταυτόν und ἕτερον nur als Variationen zu ἀμέριστος und μεριστός betrachtet und damit näher an der Interpretation Plotins ist.

¹⁵ Das Material stellen Taylor (1928), S. 109-124; Brisson (wie vorige Anm.) zusammen.

¹⁶ Xenokrates *fr.* 188 Isnardi = 68 Heinze; dazu Isnardi (1982), S. 385-388 mit weiterer Literatur auf S. 386.

en), Geteiltes (= Sinnliches), Identisches und Differentes als die vier Gegenstände des seelischen Erkennens (1012 F-1013 A);¹⁷ Poseidonios' Ansatz¹⁸ enthielt anscheinend eine Identifikation der Seele mit den altakademisch als Zwischenbereich zwischen Ideen und Körperwelt verstandenen mathematischen Gegenständen (1023 BC = *fr.* 141 a Edelstein-Kidd).¹⁹

Plotins Interpretation von *Ti.* 35 a ist gegenüber diesen Vorgängern von großer Selbständigkeit, sie berührt sich allerdings auch nicht weiter mit Platons eigener Intention. Für Identität und Differenz interessiert sich Plotin im Zusammenhang mit der Seele kaum,²⁰ und auch von einem spekulativ-mathematisierenden Ansatz ist keine Spur; im Zentrum des Interesses steht die von Platon zum Ausdruck gebrachte Spannung zwischen Unteilbarkeit und Geteiltheit.²¹ Die ausführlichste Exegese der Stelle findet sich im ersten Kapitel von IV 2 [4]: Als *per se* unteilbar wird dort die Welt der Formen/der Geist bestimmt (IV 2, 1, 17-29), als *per se* in Teile zerfallend die Körper (*ib.* 11-17); die Seele aber ist nicht in diesem primären körperlichen Sinne geteilt, sondern wesentlich unteilbar wie der Geist; ihre Teilung kommt erst sekundär durch die Berührung mit den Körpern zustande (33 f.; vgl. IV 3, 19, 7 f. μεριστὸν δὲ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ περὶ τὰ σώματά φησι γιγνομένην μεριστήν). Trotz dieses Widerspruchs zum eigentlichen Wesen der Seele ist die Teilung nicht widernatürlich, sondern macht gerade die spezifisch seelische Natur aus (IV 1, 8-11 ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι [...] μεριστὴ οὖν εἰκότως περὶ τὰ σώματα λέγεται εἶναι); darum kann die Seele schlechthin weder als geteilt noch als unteilbar bezeichnet wer-

¹⁷ Diesem Ansatz folgt der *Didaskalikos* des Alkinoos, 14, p. 169, 18-29 Hermann (Cherniss (1976), S. 168).

¹⁸ Dazu ausführlich Merlan (1975), S. 34-58; Cherniss (1976) in den Anmerkungen zur Stelle; I. G. Kidd, Posidonius II: The Commentary, T. 1, Cambridge 1988, S. 530-538.

¹⁹ Zu Plutarchs eigener, unorthodoxer *Timaios*-Interpretation, die eine zeitliche Auffassung der platonischen Weltentstehungslehre voraussetzt (1014 B-E), s. Cherniss (1976), S. 133-149 (sehr kritisch); Baltes (1976), S. 38-45; Deuse (1983), S. 12-27; J. P. Hershbell, Plutarch's „De animae procreatione in Timaeo“: An Analysis of Structure and Content, ANRW II.36.1, 1987, S. 234-247; C. Froidefond, Plutarque et le platonisme, ANRW II.36.1, 1987, S. 184-233, bes. 189-205; Alt (1993), S. 16-21.

²⁰ Identität und Differenz sind für Plotin in erster Linie Kategorien der intelligiblen Welt (neben Sein, Ruhe und Bewegung, s. VI 2, 8) und gehören damit wesentlich zur Ebene des Geistes; als Charaktere der Seele sind sie nur interessant, insofern sie dieser mit dem Geist gemeinsam sind und die geistige Herkunft der Seele anzeigen (VI 7, 13, 20 f.; IV 3, 5, 13; Helleman-Elgersma, IV 3 (1980), S. 358).

²¹ Vgl. Deuse (1983), S. 117-119.

den, sondern ist beides zugleich. Näheres zu IV 2, 1: Anm. zu 17 f. Der wesentliche Unterschied zwischen Plotin und seinen Vorgängern scheint hiernach zu sein, daß er *Ti.* 35 a nicht als dogmatische Aussage begriff, sondern als die Formulierung des philosophischen Problems der Gemeinschaft von Körper und Seele in seiner spezifisch platonischen Ausprägung: Das Element des Ungeteilten bedeutet, daß die Seele wegen ihrer Priorität vor dem Körper und ihrer Unabhängigkeit von ihm wesensmäßig eine unteilbare Einheit ist; dagegen reflektiert das Element des Geteilten die empirische Tatsache der Existenz vieler individueller, bestimmten Körpern zugeordneter Einzelseelen. Die Konsequenz der platonischen Seelenauffassung ist, daß alle diese Seelen in Wirklichkeit eine sind; die Aufgabe, vor die sich Plotin durch den Text *Ti.* 35 a gestellt sieht, besteht darin, dieses Paradoxon nicht bloß zu verteidigen, sondern mit dem Befund, daß die Seele in der Körperwelt als Vielheit erscheint, in Einklang zu bringen. Es ist offenkundig, daß dieses Problem zugleich das von *Prm.* 131 a-b und das Grundproblem von Plotins Geistmetaphysik ist.²²

Zu Plotins Lösungsversuch für *Ti.* 35 a in VI 4-5 s. 4, 26-32; zur Frage der Einheit aller Seelen vgl. Kapitel 6; IV 9; IV 3, 1-4 (mit einer sehr klaren Formulierung der Problemstellung unter Berufung auf *Ti.* 35 a in 4, 9-14).

- 3 ἢ καὶ παρ' αὐτῆς πανταχοῦ ἐστίν. Hier, im zweiten Teil der eröffnenden disjunktiven Frage (ἄρα — ἢ), zeigt sich die Zentrierung der Problematik um den Begriff des „Überall“. In 1-3 wurde dieser als rein räumlicher, auf die Seele nur hinsichtlich ihrer Relation zum Körper anwendbarer Terminus eingeführt; problematisch daran ist, daß die Seele dann eine Bestimmung durch den Körper erfährt (vgl. 4 οὐπερ ἂν ὑπὸ σώματος προαχθῆ). Es wird also nun versucht, das Überallsein der Seele in Unabhängigkeit vom Körper zu denken. Dies erläutert Plotin, indem er die ontologische Priorität der Seele gegenüber dem Körper als ein zeitliches Voraufgehen darstellt (in Anlehnung an *Ti.* 36 d-e, s. übernächste Anm.): Die Seele ist vor dem Körper da, und sie ist überall; so daß der Körper bei seiner Entstehung zwangsläufig in die Seele gesetzt wird und folglich überall beseelt ist, ohne einen Einfluß auf die Seele auszuüben (4 f., vgl. VI 5, 9, 10-13; IV 3, 9, 36-42: Körper in der Seele wie ein Netz im Meer). Schwierigkeit: Die Seele wird zwar als körperunabhängig, aber nach wie vor als räumlich vorgestellt; sie muß aber, wenn sie dem Körper vorgängig ist, auch dem Raum vorgängig sein (zur

²² Die Bedeutung von *Ti.* 35 a als zweitem, zu *Prm.* 131 b komplementärem Grundtext von VI 4-5 ist meist übersehen worden; erst Emilsson (1993), S. 172 f. hat sie gebührend hervorgehoben.

Gleichursprünglichkeit von Raum und Körper vgl. IV 3, 9, 20-23; VI 6, 3, 16-18; VI 5, 8, 32 f. m. Anm.). In der Unräumlichkeit verliert aber der Ausdruck „überall“ scheinbar seinen Sinn (8-13).

5 f. ὥστε, ὅπου ἂν τεθῆ, ἐκεῖ εὐρίσκειν ψυχὴν οὖσαν. *Syntax:* οὖσαν absolut, „präexistent“, wie in 8.

εὐρίσκειν ist verbindendes Stichwort zum zweiten Kapitel (2, 20; 33; 40). Die Vorstellung, daß der Körper, gleich an welchem Ort er entsteht, die Seele (als ganze) vorfindet, birgt den Ansatz zu der richtigen Lösung. Vgl. bes. 2, 30-43.

7 f. τὸ ὅλον τοῦ παντός σῶμα τεθῆναι ἐν ψυχῇ οὖση. *Syntax:* τεθῆναι ist gleichgeordnet mit εὐρίσκειν (6) und wird von ὥστε (5) regiert, nicht von πρὶν (6).

Plotins Annahme, daß für Platon die Seele dem Weltkörper vorgängig und präexistent ist, beruht auf *Ti.* 36 d-e, wo es heißt, daß der Demiurg nach Fertigstellung der Weltseele den Körper mitten in diese hineingesetzt hat (μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρομτεν). Platon geht es dort zwar eher um die vollkommene Verbindung von Seele und Körper in der Gesamtheit des Kosmos (vgl. 36 e 2-5); Plotin versteht den Satz aber im Licht von *Ti.* 34 b-c, wo der Sprecher sich dafür entschuldigt, daß er mit dem Körper statt mit der Seele begonnen hat, und den zeitlichen wie wertmäßigen Vorrang der Seele betont (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου συνεστήσατο c 4-35 a 1), und leitet daraus eine entsprechende Interpretation des Wortes ἐντὸς ab. Vgl. IV 3, 22, 7-9 διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεῖς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ. Zur Plotins Verständnis von ἐν vgl. 2, 3 m. Anm.

8 f. εἰ ἔστιν εἰς τοσοῦτον πρὶν τὸ τοσόνδε σῶμα ἐλθεῖν. Es folgt ein Einwand in Form einer *reductio ad absurdum* (8-13). Einerseits: Wenn die Seele vor Entstehung des Körpers überall ist, so kann das nur heißen, daß sie den Raum erfüllt, den der Körper einmal einnehmen wird; wenn die Seele aber einen Raum füllt, so hat sie räumliche Größe und ist folglich materiell; dies aber ist mit dem Wesen der Seele nicht vereinbar (8-11). Andererseits: Aus der Immaterialität der Seele folgt sofort, daß sie keine räumliche Ausdehnung hat; sie kann also keinen Raum erfüllen, mithin auch nicht überall sein (11-13). Beide Argumente setzen voraus, daß das Prädikat „überall“ auf die Kategorie des Raumes beschränkt ist; 8-11 setzt außerdem die Präexistenz nicht nur der Seele, sondern auch des Raumes vor dem Körper voraus und räumt somit die Möglichkeit ein,

daß die Seele im Raum ist. Wie das zweite Kapitel zeigen wird, ist die erstgenannte Voraussetzung für geistig Seiendes nicht gültig und die zweite schlicht falsch.

Zu διάστημα (9) als naturphilosophischem *terminus technicus* für den leeren Raum s. 2, 8 m. Anm. Die Interpretation von *Ti.* 36 d-e, die Plotin hier anklingen läßt, führt zu einer stoisch-materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Körper und Seele: Die Seele füllt den Weltraum ganz (und ist somit materiell); der Körper füllt ebenfalls allen existierenden Raum (da es außerhalb der Welt nichts mehr gibt); die Allgegenwart der Seele beim Körper ist also nur zu verstehen als vollkommene Durchdringung zweier materieller Wesenheiten (κράσις δι' ὅλων; vgl. IV 7, 8²; II 7).

- 10 f.** εἶναι ἐν τῷ παντί πρὶν τὸ πᾶν γενέσθαι τοῦ παντός οὐκ ὄντος. Diese scheinbar paradoxe Formulierung soll vermutlich darauf hindeuten, daß die Lösung des Problems der „All-Gegenwart“ (πανταχοῦ) wesentlich von einer richtigen Bestimmung des Begriffs „All“ (πᾶν) abhängt. Gerade mit dem Wort πᾶν ist Plotin bisher sehr nachlässig umgegangen: Er hat damit entweder das körperliche All bezeichnet (1; 2; 7; 11 *bis*) oder dasjenige, in dem sich das körperliche All und möglicherweise auch die Weltseele befindet (deutlich 6 f. ἐν μέρει τοῦ παντός; 10), freilich ohne zu klären, was damit eigentlich gemeint ist; die naheliegendste Vorstellung schien die eines präexistenten Raums zu sein (9 διάστημα πᾶν). Dieselbe Doppelbedeutung gilt für πανταχοῦ, das sich auf den Weltkörper beziehen kann oder auf das, worin er ist. Die dritte und eigentlich platonische Auffassung kommt erst in 2, 1 f. zur Sprache: Das All im wirklichsten Sinne ist die Welt der Formen, und wenn etwas ἐν τῷ παντί ist, so ist es in einem nichträumlichen Sinne in diesem All. Die Annahme des präexistenten Raums ist demgegenüber ein Holzweg, weil die Aussage „Der Weltkörper ist im Raum“ nichts anderes feststellt als seine Körperlichkeit und somit für sein Verhältnis zur Seele ohne Bedeutung ist.
- τοῦ παντός οὐκ ὄντος ist im Gehalt nicht von dem vorhergehenden πρὶν τὸ πᾶν γενέσθαι verschieden; es ist eine von den verdeutlichenden Wiederholungen, die bei Plotin gängig (vgl. IV 7, 9, 8 f. u. ö.) und gerade in diesem Kapitel besonders häufig sind, vgl. 6-8 und die umgangssprachliche Ringkomposition in 12 f. („die Seele ist teil- und größelos, wie soll sie dann überall sein, wo sie doch größelos ist?“). Vgl. auch 13-15.

- 11 f.** τό τε ἀμερῆ λεγομένην καὶ ἀμεγέθη εἶναι πανταχοῦ εἶναι. *Syntax:* τὸ ist Artikel zu εἶναι², als Subjektsakkusativ zu εἶναι² ist τὴν ψυχὴν zu

ergänzen; λεγομένην ist dazu prädikatives Partizip, wohl mit adversativem Klang; εἶναι¹ hängt von λεγομένην als *verbum dicendi* ab.

Teillosigkeit und Größelosigkeit der Seele folgen unmittelbar aus ihrer Immaterialität und gehören damit zu den Grundüberzeugungen des Platonikers Plotin, vgl. IV 7, 8⁵, 35 f. πῶς δ' ἂν καὶ ἀμερῆς οὐσα μεριστοῦ τοῦ σώματος ἐντελέχεια γένοιτο; 14, 8; IV 6, 3, 70 τὸ τῆς ψυχῆς δὲ ἀμέγεθες; III 6, 1, 28; VI 2, 4, 22. Mit λεγομένην bringt Plotin häufig die Berufung auf eine Platon-Stelle zum Ausdruck (vgl. III 4, 6, 49 f. ἢ τοῦ ἀτράκτου λεγομένη φύσις mit Bezug auf *R.* 10, 617 a; IV 3, 4, 12 mit Bezug auf *Ti.* 35 a); hier gilt der Hinweis höchstwahrscheinlich der ἀμεριστος οὐσία aus *Ti.* 35 a²³ (vgl. 4, 27 f. καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα μεριστὸν λέγεται ἀμερῆς εἶναι τὴν φύσιν; IV 1, 8; 12; 20) und nicht dem Nachweis des *Phaidon*, daß die Seele ein ἀσύνθετον ist (78 c ff.).

- 13 f. καὶ εἰ τῷ σώματι συνεκτείνεσθαι λέγεται μὴ σῶμα οὐσα.** Die Zeilen 13-29 kommen auf die erste Hypothese (1-3) zurück, nach der die Seele als ein Akzidens des Körpers zu betrachten ist und sich ihre Ausdehnung in der Körperwelt aus ihrer wesenhaften Zugehörigkeit zum Körper erklärt: Die Seele ist an sich nicht Körper und daher auch nicht ausgedehnt, aber da sie nur im Verbund mit dem Körper existiert, gibt es sie faktisch nur in ausgedehnter Form. Dabei wird die Seele in Analogie zur Qualität oder zur immanenten Form (ἔνυλον εἶδος) gedacht: Die Qualität „weiß“ etwa ist keine körperliche Substanz und somit ohne Ausdehnung, aber sie existiert ausschließlich als Weiße eines Körpers, folglich räumlich und ausgedehnt. Plotins Widerlegung von 1-3 besteht somit in dem Nachweis, daß die Analogie falsch ist und Seele und Qualität zu scheiden sind (17-29).

Die Auffassung von Seele, mit der Plotin sich hier auseinandersetzt, ist in dieser Fassung des Arguments deutlich erkennbar als die des zu seiner Zeit aktuellen Peripatos. Schon Aristoteles selbst hat gemäß seiner Definition der Seele als Form eines auf bestimmte Weise prädisponierten Körpers (*de an.* 2, 1, 412^{b5} f.) Zweifel an der Möglichkeit einer selbständigen Existenz der Seele (2, 2, 413^{b26-28} τοῦτο μόνον [*i. e.* ὁ νοῦς] ἐνδέχεται χωρίζεσθαι [...] τὰ δὲ λοιπὰ μέρη τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά; vgl. 3, 4, 429^{b4} f.). Alexander von Aphrodisias²⁴ zieht die Konsequenz mit aller Deutlichkeit: Die Seele ist keine selbständige Substanz, sondern nur der formale Aspekt des lebenden Körpers; nur dieser, die zusammengesetzte Substanz, existiert selb-

²³ ἀμεροῦς statt ἀμερίστου auch im Zitat Plutarchs, *an. procr.* 1012 B.

²⁴ Zu seiner Rezeption in der Schule Plotins: Porph. *VP* 14, 12-14.

ständig, und die Seele ist in ihrer Existenz von ihm abhängig, so wie jede immanente Form nur in dem Verbund von Stoff und Form existiert. Vgl. bes. *de an.* 17, 9-15 Bruns: εἰ δὲ ἐστὶν εἶδος ἢ ψυχὴ [...], ἀναγκαῖον αὐτὴν ἀχώριστον τε εἶναι τοῦ σώματος οὗ ἐστὶν καὶ ἀσώματον (vgl. 14 μὴ σῶμα οὕσα) [...] τὸ μὲν γὰρ σῶμα συναμφοτέρον τε καὶ ὑφεστός καθ' αὐτό, τὸ δὲ εἶδος ἄλλου ὄν [...] οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου οὗ ἐστὶν εἶναι [...] ὥστ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ' αὐτὴν ὑφεστάναι; 12, 8 εἶδος ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος καὶ οὐκ οὐσία τις αὐτῆ καθ' αὐτήν.²⁵ Plotin geht es dagegen gerade um den Nachweis, daß die Seele im platonischen Sinne eine οὐσία αὐτῆ καθ' αὐτήν ist.

Der Ausdruck (συν-)εκτείνεσθαι entspricht genau unserer Metapher der „Aus-Dehnung“. Plotin weist ihn in unserer Schrift, wo es ihm um ein präzises Erfassen der geistigen Immaterialität geht, wiederholt für Seele und Geist zurück (2, 30; 13, 1; 4 f.; VI 5, 10, 46), wenngleich er ihn bei anderer Gelegenheit als Metapher durchaus akzeptiert (VI 7, 35, 36 ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς; vgl. auch IV 3, 9, 40). Sachfremd scheint mir der Hinweis von HS auf SVF 2, fr. 836 = fr. 53 H Long-Sedley ({Plu.} *Placit.* 4, 21), wo das seelische Pneuma, das sich vom ἡγεμονικόν aus auf die Sinnesorgane ausdehnt, mit den Tentakeln eines Oktopus verglichen wird: Für die materielle stoische Seele ist räumliche Erstreckung kein Problem, und Plotin greift hier nicht den Materialismus an, sondern die peripatetische „Entsubstantialisierung“ der Seele.

15 τῷ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μέγεθος αὐτῆ διδόναι. Dies ist nichts anderes als eine verdeutlichende Wiederholung von συνεκτείνεσθαι unter Verwendung der von Aristoteles geprägten philosophischen Fachsprache.²⁶ Zwei Prädikate sind nach Arist. *Metaph.* Δ 6, 1015^b20-23 akzidentell identisch (ἐν κατὰ συμβεβηκός), wenn sie demselben Subjekt zukommen (ὅτι μὲν οὐσία συμβέβηκεν 22); sie sind darum aber noch nicht an sich (καθ' αὐτό) identisch.²⁷ Auf dieselbe Weise werden hier „Größe“ und „Seele“ als zwei Prädikate gedacht, die demselben Subjekt (Körper)

²⁵ Daß für Alexander die Seele eine οὐσία im Sinne der *Kategorien* und nicht (wie die Quantität, Qualität usw.) ἐν ὑποκειμένῳ ist (*de an. mant.* 119, 21-122, 15; vgl. *Cat.* 2, 1^a24 f.; 5, 3^a7-32), bleibt hiervon unberührt; diese οὐσία ist „sekundär“ (*Cat.* 5, 2^a14), primäre Substanz und τὸδε τι ist nur das zusammengesetzte ζῷον.

²⁶ Es gibt bei Plotin auch einen nichtaristotelischen Gebrauch von κατὰ συμβεβηκός, der die Attribution durch Teilhabe bezeichnet; s. hierzu VI 1, 26, 32-37 und Meijer, VI 9 (1992), S. 81 f.

²⁷ Aristoteles' Beispiel: Koriskos ist gebildet und gerecht, „gebildet“ und „gerecht“ sind also akzidentell eins.

zukommen und daher akzidentell eins sind; das hat den scheinbaren Vorteil, daß man der Seele an sich keine Größe zuschreiben muß (woraus sofort ihre Körperlichkeit folgen würde) und doch eine Erklärung für ihre Allgegenwart im Körper gegeben hat. Freilich erhebt sich damit sogleich die Frage nach der konkreten Bedeutung einer solchen akzidentellen Ausdehnung (16 f.); und da hierauf kaum anders als mit dem Hinweis auf die Qualitäten und immanenten Formen geantwortet werden kann, bricht das Argument zusammen, sobald diese als mit der Seele nicht vergleichbar erwiesen sind.

Plotin spielt anscheinend auf ein altes mittelplatonisches Argument gegen den Materialismus an, das ausführlicher im zweiten Kapitel des Nemesios erhalten ist (*p.* 18, 15-22 Morani, *p.* 71 f. Matthaei); es hat dort seinen Platz in einer Aneinanderreihung von Argumenten für die Unkörperlichkeit der Seele, die insgesamt dem Numenios (*fr.* 4 b Des Places) und Ammonios zugeschrieben werden (*p.* 17, 16-18 Mo.). Den Materialisten wird der Schluß unterstellt „Alles Dreidimensionale ist Körper; die Seele ist überall im Körper, also ist sie dreidimensional; also ist sie Körper“ (15-17). Der Obersatz wird mit dem Hinweis auf Qualität und Quantität bestritten, die beide akzidentell dreidimensional, aber an sich unkörperlich sind; so verhält es sich auch mit der Seele (17-22: καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν ἀσώματα ὄντα καθ' ἑαυτὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται· οὕτως οὖν καὶ τῇ ψυχῇ καθ' ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιάστατον, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ, ἐν ᾧ ἐστι, τριχῆ διαστατῶ ὄντι συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατῆ). Plotin lehnt dieses Argument ab, weil es, wie er richtig sieht, in bedenkliche Nähe zum peripatetischen Seelenbegriff führt; vgl. Alex. Aphr. *de an.* 22, 13 f. Bruns: κινουμένων μέντοι τῷ σώματι συγκινεῖται (wie 14 συνεκτείνεσθαι) καὶ αὐτῆ, καὶ γίνεται κινουμένη κατὰ συμβεβηκός, ὅπερ καὶ πᾶν εἶδος πάσχειν ἀνάγκη; *de an. mant.* 117, 9-21.²⁸

17 f. οὐ γὰρ δὴ, ὥσπερ ἡ ποιότης, οἷον γλυκύτης ἢ χροῶα, κατὰ πᾶν σῶμα. Zur Abgrenzung der Seele von der Qualität greift Plotin auf seinen frühen Kommentar zu der Seelenentstehungslehre von *Ti.* 35 a zurück, IV 2 [4], 1.²⁹ Im Mittelpunkt des Interesses steht dort, wie hier in VI 4, 1, der Sinn der Wendung περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή. Damit muß für

²⁸ Zu dieser Parallele und der Nähe zum Peripatos s. Emilsson (1993), S. 165; außerdem Dörrie (1959), S. 129-131, der Nemes. 2, *p.* 69, 12-72, 14 Ma. (17, 16-19, 6 Mo.) für Porphyrios in Anspruch nimmt („längst geprägtes mittelplatonisches Gut“ S. 131). Plotins Ablehnung des Arguments bedeutet daher keine direkte Kritik an Numenios oder gar an Ammonios.

²⁹ Zur Interpretation dieses Textes s. bes. Emilsson (1993), S. 163-167; (1990), bes. S. 217-219; (1988), S. 34; außerdem Schwyzer (1935); Merlan (1975), S. 37.

Plotin eine Wesenheit bezeichnet sein, die nicht primär teilbar ist, aber durch Kontakt mit den Körpern eine Teilung erleidet, also zwischen der reinen Unteilbarkeit des Geistes (17-29) und der primären Geteiltheit der Körper (11-17) eine Mittelstellung einnimmt. Wie die Erfahrung zeigt, gibt es zwei solche Wesenheiten: Zum einen das an sich Unteilbare, das aber nur in Abhängigkeit vom Körper Existenz hat und darum sekundär (akzidentell) auch körperliche Teilbarkeit erhält; hierher gehören die Qualitäten und überhaupt jede den Körpern immanente Gestalt (31-41, vgl. bes. 38 f. οἷα χροαὶ καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ ἐκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν). Zum anderen gibt es die Seele, die zwar ebenso wie die immanente Form an Einzelkörpern und ihren Teilen in Erscheinung tritt, dabei aber ihre Unteilbarkeit bewahrt, indem sie in jedem Teil des Körpers ganz und ungeteilt ist (41-76; vgl. 64-66 μεριστῆ μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρει τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ οὖν αὐτοῦ ὅλη). Der Grund für diese Unterscheidung ist das Phänomen des Bewußtseins: Daß die Seele von der körperlichen Teilung unberührt bleibt, zeigt sich daran, daß einer und derselben Seele Affekte an verschiedenen Teilen des Körpers (etwa ein Stechen im Fuß und Wärme am Kopf) bewußt sind (Einheit der Sinneswahrnehmung, συναίσθησις); bei den Qualitäten und immanenten Formen dagegen, die ohne Bewußtsein sind, bleibt das Weiße in den von einem Affekt nichtbetroffenen Körperteilen ebenso unberührt wie diese Körperteile selbst, und die Form „Mensch“ kann sich in Person A bewegen und zugleich in Person B in Ruhe sein (34-38; 40 f.; vgl. IV 9, 2, 4-6). S. auch Anm. zu 22 f.

Die aristotelische immanente Form ist hinsichtlich ihrer Körperabhängigkeit nicht von der Qualität unterschieden, vgl. 3, 12-14 m. Anm. zu 14; 8, 14 f. σώματός ἐστί τι οἷον πάθος ἢ εἶδος. Eine Substanz (οὐσία) im aristotelischen Sinne im Unterschied zu einer bloßen Qualität macht sie nur dadurch aus, daß sie eine im Geist vorgegebene Struktur abbildet; ohne diesen Hinblick auf das Vorbild ist die sogenannte sinnliche Substanz nichts als ein „Konglomerat von Materie und Qualitäten“ (συμφορησίς τις ποιότητων καὶ ὕλης VI 3, 8, 20). S. Anm. zu 10, 10 f. Im Zusammenhang mit einer Betrachtung der Seele kann das εἶδος erscheinen, weil es ein seelischer λόγος ist (II 6, 2, 14 f. ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιότης ἢ οὐ ποιότης, ἀλλὰ λόγος τὸ εἶδος; vgl. Anm. zu 1).

- 19 τὰ μὲν γὰρ πάθη τῶν σωμάτων. *Syntax*: τὰ μὲν (gemeint sind γλυκύτης und χροῶα, nach 18) ist Subjekt, πάθη (*sc.* ἐστί) Prädikat (HS). Im folgenden ist πᾶν τὸ πεπονθός (19 f.) wohl nicht bloß Wiederholung von 18 πᾶν τὸ σῶμα; vielmehr scheint mir πᾶν antithetisch zu

μηδέν (20) gesetzt zu sein und darum nicht zu τὸ πεπονθός, sondern prädikativ zu τὸ πάθος zu gehören. Zu übersetzen ist: „Diese nämlich (die Qualitäten) sind Eigenschaften der Körper, und zwar so, daß der Träger der Eigenschaft diese ganz besitzt und (die Eigenschaft) für sich genommen nichts ist.“ μηδέν ist also nicht Subjekt (HS: sc. πάθος; „keine Eigenschaft existiert für sich“), sondern Prädikat eines zu ergänzenden Subjekts τὸ πάθος; vgl. II 4, 12, 25 f. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων (gemeint sind auch dort die Qualitäten) λέγεται ἄν οὐδὲν εἶναι ἐφ’ ἑαυτοῦ μόνον λαμβανόμενον.

Zur Abgrenzung der Seele vom πάθος und dem dadurch bedingten Problem ihrer Allgegenwart vgl. IV 9, 4, 22-26 πάθημα μὲν ὄν θαυμαστὸν οὐδὲν εἶχε μίαν ποιότητα γενομένην ἐξ ἑνός τινος ἐν πολλοῖς εἶναι [...] νῦν δὲ ἀσώματόν τε αὐτὸ τιθέμεθα καὶ οὐσίαν (vgl. dazu Anm. zu 3, 36 f.); IV 2, 1, 53.

21 σώματος ὄν τι καὶ γινωσκόμενον τότε. Eigenschaften (πάθη) wie die Qualität sind in ihrem Sein wie in ihrer Erkennbarkeit von dem Körper abhängig, an dem sie auftreten; dieses Verhältnis beschreibt Plotin mit der Genetiv-Konstruktion „zum Körper gehörig“. Vgl. 8, 1 (über das Licht): ἐπειδὴ σώματος ἐστίν; 3, 13. „Zum Körper gehörig“ in diesem Sinne ist die Seele für Alexander (*de an.* 16, 1 f. Bruns: ἡ ψυχὴ [...] εἶδος τε ἐστίν [...], καὶ εἶδος ἔνυλον σώματος γάρ; vgl. 17, 12 f.; Anm. zu 13 f.), nicht aber für Plotin, in dessen Augen sie prinzipiell nicht τινός ist, sondern selbständiges Sein hat (IV 3, 2, 8-10 μὴ πᾶσαν τὴν ψυχὴν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὐσαν, ἀλλ’ εἶναι, ἢ μὴ τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δέ, ὅσαι τινός, γίγνεσθαι ποτε κατὰ συμβεβηκός). Der Terminus für letzteres ist ἐφ’ ἑαυτοῦ; diese Selbständigkeit von geistig Seiendem und ihre Konsequenzen begreiflich zu machen, ist eines der wesentlichen Ziele von VI 4-5 (vgl. 2, 38 f.; 3, 1 f.; 4, 11 etc.).

22 f. τό τε ἄλλου μέρους λευκὸν οὐχ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου. Vgl. Anm. zu 17 f. Zum Problem der Einheit der sinnlichen Wahrnehmung (συναίσθησις)³⁰ bei Plotin und seinen Vorgängern s. Emilsson (1988), S. 94-106. Bereits Platon (*Tht.* 184 d) weist darauf hin, daß die einzelnen Sinne nicht unverbunden in uns sind („wie die einzelnen Krieger in dem hölzernen Pferd“), sondern in einer Instanz vereinigt sind, die sie in Beziehung zueinander setzt; er nennt sie vorläufig ψυχὴ. Ähnlich argumentiert Aristoteles: Da wir optische und akustische Wahrnehmungen voneinander unterscheiden können und Eindrücke auf unser Auge und unser

³⁰ Bei Platon und Aristoteles noch kein Terminus. Zur Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung bei Plotin außerdem: Schwyzer (1960); Graeser (1972), S. 126-137; Schroeder (1987), bes. S. 682-693; Violette (1994), S. 224-230.

Ohr nicht unvergleichbar nebeneinanderstehen (so wie wenn zwei verschiedene Personen gleichzeitig etwas wahrnehmen), muß es in uns eine einheitliche Sinneswahrnehmung und folglich eine einheitliche sinnliche Seele geben (*de an.* 3, 2, 426^b8-29). Da allerdings Empfinden für Aristoteles Affiziertwerden ist (πάσχειν), stellt sich das Problem, wie eine und dieselbe Seele zum selben Zeitpunkt in verschiedener Weise affiziert sein kann; er hat dafür keine bessere Lösung als das Bild vom Berührungspunkt zweier Linien (*ib.* 426^b29-427^a16; vgl. Anm. zu VI 5, 5, 1 f.). Die stoische Lösung besteht darin, die Seele als materielles Pneuma aufzufassen, dessen Zentrum (ἡγεμονικόν) im Kopf sitzt und seine Ausläufer über den ganzen Körper und in die einzelnen Sinnesorgane ausstreckt (SVF 2, fr. 836 = 53 H Long-Sedley); dieses Pneuma steht unter einer Spannung, die einen an beliebiger Stelle über ein Organ gegebenen Impuls sofort im Zentrum spürbar macht. Alexander hat großes Interesse an dem Phänomen der κοινὴ αἴσθησις (*de an.* 60, 1-66, 8 Bruns); er versucht das aristotelische Problem zu lösen, indem er der Seele bei der Wahrnehmung keine eigentliche Affektion (πάθος; etwa eine Färbung beim Sehen), sondern nur ein vergleichendes Urteilen (κρίσις) darüber zuschreibt (64, 4-17). S. hierzu auch Anm. zu 6, 7.

Für Plotin ist die Einheit der Wahrnehmung das wichtigste Argument gegen die peripatetische ebenso wie die stoische Seelenauffassung und eine Art empirischer Beweis für die Immaterialität (und damit Selbständigkeit, also Unsterblichkeit) der Seele. Körper sind dadurch definiert, daß sie aus separaten, auf einen bestimmten Raum beschränkten Teilen bestehen; spezifisch körperliche πάθη, z. B. Erwärmung oder Teilung, bleiben daher ebenfalls auf den direkt betroffenen Teil des Körpers beschränkt und lassen den übrigen Körper unaffiziert. Im lebenden Körper aber bewirken ein Schnitt im Fuß und Erwärmung im Kopf zwei Empfindungen (etwa Schmerz und Wohlbefinden) in einer und derselben Seele (ὁμοπάθεια). Daß (so die stoische Theorie) ein Impuls vom Sinnesorgan über die einzelnen Seelenteile zum ἡγεμονικόν weitergegeben wird,³¹ ist hierfür keine Erklärung: Dann müßten alle Impulse (irrtümlich) im ἡγεμονικόν lokalisiert werden, die Seele bemerkt sie aber genau dort, wo sie auch ankommen. Folglich ist die Seele unkörperlich und an allen Stellen des Körpers zugleich (IV 7, 7; vgl. IV 2, 2, 4-35).³² Nach dieser Bestimmung könnte sie (peripatetisch) eine dem Körper immanente Gestalt sein, etwa wie die Weiße in einem vollständig weißen Körper; auch hier zeigt sich aber, daß das Weiß eines Körperteils keine Gemeinschaft des Empfin-

³¹ Vgl. dazu Graeser (1972), S. 46.

³² Zu dieser Stelle: Benz (1990), S. 211-215.

dens mit dem des anderen hat: Das Weiß des Kopfes wird akzidentell mit diesem erwärmt, das Weiß des Fußes bleibt aber kalt (IV 2, 1, 50-52: *κᾶν τὸ μέγεθος δὲ ἓν ἦ, ἀλλὰ τό γε ἐφ' ἐκάστῳ μέρει ταῦτόν κοινωσίαν οὐδεμίαν εἰς ὁμοπάθειαν ἔχει*). Dagegen kann man nicht sagen, daß nur die Seele im Kopf Wärme empfindet, nicht aber die im Fuß; sondern es ist eine und dieselbe Seele, die die Wärme empfindet (sich ihrer bewußt ist), und zwar jeweils an der Stelle des Körpers, die betroffen ist. In diesem Sinne ist für Plotin die Seele an jedem Punkt des Körpers zugleich ganz und hat somit eine Einheit, die über jede im Körperlichen mögliche Einheit (= Kontinuität von verschiedenen Teilen) hinausgeht und in diesem Sinne transzendent ist.

23 f. τὸ αὐτὸ μὲν εἶδει [...], οὐ μὴν ταῦτόν ἀριθμῶ. Der Unterschied zwischen Seele und Qualität, wie Plotin ihn begreift, wird verdeutlicht mit Hilfe der aristotelischen Begrifflichkeit von der numerischer (materialer) und artmäßiger (formaler) Identität (*Metaph.* Δ 6, 1016^b31-33: *ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος [...] ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς*). Numerische Einheit ist die Identität eines Dinges mit sich selbst und damit, im Unterschied zur bloßen Zugehörigkeit zur selben Art oder Gattung, Einheit im eigentlichen Sinne (*κυρίως ἓν* VI 2, 10, 15 f.). Die Seele in Kopf und Fuß ist numerisch eine und dieselbe (24-26; s. vorige Anm.). Die Weiße des Kopfes und die des Fußes können dagegen durchaus als zwei gezählt werden, wie die Körperteile selbst, an denen sie existieren. Vgl. VI 5, 1, 1 m. Anm.; 11, 31-38; außerdem 6, 7-15.

An dieser Stelle enthüllt sich ein problematischer Punkt in Plotins Argumentation. Die *συναίσθησις* beweist, daß die Seele eines einzelnen menschlichen Körpers numerisch eins ist. Aber wie verhält es sich mit der Gesamtheit der Seelen? Wenn die Seele dem Körper transzendent und durch ihn unteilbar ist, müßte man folgerichtig auch allen Seelen zusammen numerische Einheit zuschreiben, mit anderen Worten: die Existenz nur einer einzigen Seele überhaupt einräumen. Diese Konsequenz wird von Plotin gezogen. Damit stellt sich aber das Problem, daß, anders als im Einzelkörper, zwischen den verschiedenen beseelten Körpern keine *συναίσθησις* existiert; das Argument, dessen konsequente Verfolgung Plotin zu der Theorie von der Einheit aller Seelen geführt hat, läßt ihn gerade beim Ergebnis im Stich. Das Fehlen der *συναίσθησις* wird so zum entscheidenden Gegenargument gegen die Einheit aller Seelen. Einen

(erfolglosen) Versuch, es zu entkräften, stellt Kapitel 6 dar (s. Anm. zu 6, 16 f.).³³

26 αἱ ἀντιλήψεις. Zu ἀντίληψις s. **Schwyzler** (1960), S. 367. Ἀντίληψις und das dazugehörige Verb ἀντιλαμβάνεσθαι dienen als Oberbegriff für das bewußte Erfassen sowohl sinnlicher als auch geistiger Art (vgl. IV 5, 1, 6 f. τοῦ δὲ αἰσθάνεσθαι ὄντος ἀντιλήψεως οὐ νοητῶν, ἀλλὰ αἰσθητῶν μόνον — eine Definition *per genus proximum et differentiam specificam*; V 3, 1, 20 f.; V 5, 1, 27-29; für geistiges Erfassen: V 3, 8, 44 f.; für sinnliches Erfassen: IV 5, 4, 13; VI 9, 1, 41). Der Terminus scheint den hellenistischen Erkenntnistheorien zu entstammen (Epicur. *fr.* 72¹, 2 Arrighetti; *fr.* 152 Arr. = 250 Usener, SVF 2, *fr.* 724; 850). Sehr häufig bei Alexander von Aphrodisias, sowohl für sinnliche wie für geistige Wahrnehmung (letzteres vor allem in dem Kapitel περὶ νοῦ von *de an. mant.*, 106, 18-113, 24 Bruns).³⁴

26 f. καὶ ὅλως ἐν μὲν ταῖς ποιότησι τὸ αὐτὸ μεμερισμένον θεωρεῖται.
Text: ὅλως nach **Sleeman** gegen das überlieferte ὅμως (aufgenommen von **HS, HBT, Ar.**). Der Sinn einer adversativen Partikel ist an dieser Stelle kaum zu konstruieren, während der Beginn eines zusammenfassenden Schlußsatzes mit καὶ ὅλως („und überhaupt“) einleuchtend ist. Die Zusammenfassung der zwei Arten des Geteiltseins erfolgt ganz in Anlehnung an die Exegese in IV 2, 1. Was dem Körper vollständig immanent ist, übernimmt auch seine Art der Teilung vollständig: διαρρομένων τῶν σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος [...] πολλὰ τὸ αὐτὸ γινόμενον, ὃν ἕκαστον πάντη ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντη μεριστὸν γενόμενον (34-38). Die Teilung der Seele am Körper ist dagegen nur in Form eines Paradoxons beschreibbar: Sie ist zugleich geteilt und ungeteilt, geteilt, weil jeder Teil des Körpers beseelt ist (29 πανταχοῦ), aber ungeteilt, weil sie in jedem Teil ganz ist (IV 2, 1, 64-66, zitiert in Anm. zu 17 f. am Anfang; vgl. auch IV 3, 19, 13-15). Das Para-

³³ Die Verankerung der problematischen Lehre von der Einheit aller Seelen in der Überzeugung von der transzendenten Einheit des Seins notiert **Emilsson** (1993), S. 171 f. Hierbei ist freilich immer fraglich, in welche Richtung die systematische Entwicklung des Gedankens geht: Ist die Einheit der Seelen aus der Einheit des Geistes abgeleitet? Oder ist umgekehrt die durch συναίσθησις bewiesene transzendente Einheit der Einzelseele der „empirische“ Ansatzpunkt, von dem aus die Konzeption der transzendenten geistig-seienden Einheit erst gewonnen wird?

³⁴ Merkwürdig ist die Vermeidung von ἀντίληψις für den νοῦς im ersten Teil von *de anima*, vgl. z. B. 83, 14 f. ἡ νόησις λήψις τῶν εἰδῶν ἐστὶ χωρὶς ὕλης, ταύτη τῆς αἰσθητικῆς ἀντιλήψεως διαφέρουσα κτλ. — S. zu ἀντίληψις bei Plotin auch **Violette** (1994), S. 229-236.

doxon wird von Plotin ausdrücklich als solches benannt: δεῖ ἄρα οὕτως ἔν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἔν πολλαχοῦ εἶναι (IV 2, 2, 39-42). Das letzte Kolon ist natürlich ein Zitat aus Platons *Parmenides* (144 c-d, vgl. 131 b); die Auseinandersetzung mit diesem Dialog, die in VI 4-5 ab Kapitel 2 vorherrschend ist, erweist sich also in ihrem Ansatz als der Versuch, eine tiefere Erklärung für das paradoxe Phänomen des Lebens zu erhalten.

- 29** λέγωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς. Eine Formulierung mit gliedernder Funktion, die den Abschluß (oder Abbruch) einer Argumentationsreihe und Beginn einer neuen bezeichnet, vgl. 16, 48; I 4, 3, 1; VI 6, 15, 1). Dieselbe Bedeutung haben Wendungen wie πάλιν λέγωμεν (7, 1; vgl. I 6, 2, 1). Damit ist nicht gemeint, daß sich die vorhergegangenen Überlegungen als Holzweg erwiesen haben und neu begonnen werden muß; es wird lediglich der systematische Ort bezeichnet, an dem der neue Gedankengang ansetzen soll, und zuvor gewonnene Ergebnisse dürfen in ihn durchaus eingehen. Solche Wendungen sind gebräuchlich in Platons Dialogen (*Ti.* 48 a πάλιν ἀρκτέον ἐξ ἀρχῆς; 69 a; *Prm.* 142 b; 159 b; 163 b; 165 e; *Th.* 187 a-b; 200 d; *Sph.* 232 b) und von Aristoteles in die Sprache der philosophischen Pragmatie übernommen worden (*de an.* 2, 1, 412^a πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν; *Ph.* 4, 8, 214^b13; *EN* 1, 5, 1097^a15 etc.).
- 30** σαφές καὶ εὐπαράδεκτον. Vgl. 13 παραδέξαιτο; 34. σαφές bezeichnet nicht nur die Deutlichkeit, sondern auch das Einleuchtende einer Argumentation, vgl. VI 5, 5, 1 σαφηνείας ἔνεκα m. Anm.; IV 8, 1, 26.
- 31 f.** εἴτε πρὸ τῶν σωμάτων εἴτε ἐν τοῖς σώμασι. Plotin hat als Grundfrage für die folgenden Überlegungen das Problem der Allgegenwart der Seele bei deren gleichzeitiger Immaterialität genannt (30 f.; εἰς πλεῖστον εἶναι ist eine Variation für πανταχοῦ εἶναι). Zur Präzisierung der Frage kommt er auf die am Anfang des Kapitels angedeutete Differenzierung des Begriffs „überall“ zurück (s. Anm. zu 3). „Überall“ ist zunächst ein relativer Begriff, der das Verhältnis von Körper und Seele beschreibt (und zwar zweifellos richtig: „Die Seele ist überall im Körper“ ist eine wahre Aussage); sollte dieses Verständnis das einzig sinnvolle sein, so kann das Problem der Allgegenwart nur durch eine Untersuchung des Seins der Seele im Körper gelöst werden (ἐν τοῖς σώμασι). Möglicherweise beschreibt aber das Wort „überall“ die Seele auch absolut, d. h. ohne Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Körper, richtig; ob dies der Fall ist, müßte eine Untersuchung der Seele im Reinzustand (πρὸ τῶν σωμάτων) zeigen. Letzterem gibt Plotin methodisch den Vorzug: Eine

solchermaßen festgestellte absolute Allgegenwart der Seele dürfte die auf die Körper bezogene Allgegenwart von allein verständlich machen (32-34). Wenn man aber von der Seele alles abstrahiert, was mit ihrem Bezug zum Körper zu tun hat, so ist sie nichts anderes mehr als geistige Substanz und damit praktisch Geist (vgl. Anm. zu 1); hier kündigt sich der Übergang des zweiten Kapitels zur Betrachtung des κόσμος νοητός an. Die These, daß von dem Nachweis einer (wie immer verstandenen) absoluten, d. h. innergeistigen Allgegenwart her die Allgegenwart der Seele im empirischen Körper sogleich verständlich wird, leuchtet auf den ersten Blick nicht unbedingt ein. Es drängt sich der Verdacht der Äquivokation auf: Wenn man innerhalb der Geisteswelt eine bestimmte Struktur feststellt und diese mit dem Etikett „überall“ belegt, hat man über den Sinn von Allgegenwart in der Körperwelt überhaupt nichts ausgesagt, da man vom Körperlichen ja ausdrücklich abstrahiert hat.³⁵ Der Fehler dieses Einwands besteht darin, daß Geisteswelt und Körperwelt dualistisch als selbständige Wesen gegeneinandergesetzt werden; wenn, wie Plotin es sieht, das Sein der Körperwelt ausschließlich aus dem Sein des Geistigen begründbar ist, so ist es klar, daß auch das Verhältnis zwischen beiden nur aus der Eigenart des Geistigen verstanden werden kann. Das Sein des Körperlichen ist von seinem Verhältnis zum Geistigen nicht abstrahierbar, sondern eins mit ihm, so wie das Sein des Sonnenlichts nur durch seine Herkunft von der Sonne gedacht werden kann. Vgl. Anm. zu 2, 1 f.; 2, 17-22; 7, 39-47.

³⁵ Dieser Einwand ist an dem Argument Pl. *Prm.* 133 a-134 c orientiert, wo sich zeigt, daß Relationen (etwa die zwischen Herr und Sklave) nur entweder unter Ideen oder unter empirischen Dingen statthaben, aber nicht zwischen Ideen und empirischen Dingen, und daß folglich ein Erkennen der Ideen nur Angehörigen der Ideenwelt, nicht aber der Körperwelt möglich ist. Vgl. O'Meara (1980), S. 67: „the omnipresence in itself and prior to bodies which Plotinus finds in the intelligible is if anything an aspect of the intelligible *without relation* to sensibles, whereas the problem of omnipresence begins with an omnipresence of the intelligible *in* the sensible...“

Kapitel 2

1 f. ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα. In den Kapiteln 2 und 3 entwickelt Plotin die Grundlinien seiner Lösung für das im ersten Kapitel aufgeworfene Problem der Gegenwart des Geistig-Unteilbaren beim Körperlich-Geteilten. Ausgangspunkt ist die platonische Unterscheidung zweier Seinsbereiche, des wahren Seienden einerseits und der nur scheinbar seienden empirischen Welt; dies wird in Anlehnung an den *Timaios* formuliert: ἔν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν (48 e-49 a, vgl. 27 d-28 a). Die beiden Seinsformen werden von Platon zwar scheinbar dualistisch als Prinzipien alles Seienden nebeneinandergestellt, das Wort μίμημα macht aber deutlich, daß das Werden ganz in Abhängigkeit vom Seienden zu denken ist.³⁶ Es hat seine Existenz durch das Wirken desselben (Aspekt des Demiurgen) und sein Wesen durch die Bezogenheit auf dasselbe (Aspekt des παραδείγμα und ζῶον παντελές *Ti.* 31 b). Von diesem monistischen Ansatz her wird für Plotin die Allgegenwart verstehbar: Das „vollkommene Lebewesen“ des *Timaios* enthält alles Seiende (30 d) und ist somit das Seiende in seiner Gesamtheit. Es ist in keinem anderen (denn außer ihm ist nichts Seiendes), sondern in sich selbst; und da es selbst alles ist, ist es damit überall. Zugleich ist es unteilbar, denn um geteilt zu sein, müßte es in einem anderen, Teilenden sein; es ist also überall ganz. Diese Argumentation führt Plotin in drei Schritten durch: Er untersucht zuerst die Natur des Seienden selbst (1-17); auf dieser Grundlage gewinnt er dann die Konzeption der ungeteilten Allgegenwart des Seienden bei den übrigen Dingen (17-25);³⁷ und drittens stellt er sich dem Problem, warum dann innerhalb der empirischen Welt Seiendes teilartig ist und wahrgenommen wird (25-49).

Der Dialog Platons, in dem das Verhältnis des einen Seienden (der Idee) zu den vielen Einzeldingen am schärfsten problematisiert wird, ist der *Parmenides*. Plotin wählt daher ab sofort die erste und grundlegende

³⁶ Viel dualistischer klingt *Phd.* 79 a δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν, τὸ δὲ αἰδέε. Der dualistische Ansatz gelegentlich im Mittelplatonismus, *Apul. Plat.* 1, 6, 193: οὐσίας, *quas essentias dicimus, duas esse ait [...] quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest.* Weniger problematisch ist die Antidihairesis von οὐσία σωματική und οὐσία ἀσώματος für den Peripatetiker Alexander; s. **Wurm** (1973), S. 187-191.

³⁷ Dieser Abschnitt geht in enger Anlehnung an *Pl. Prm.* 131 a-b vor, s. die Einzelanmerkungen.

Aporie im ersten Teil desselben zu seinem Grundtext: die Frage nach der „Teilhabe“ in 131 a-e.³⁸ Ausgangspunkt ist dort die aus *Phd.* 102 b bekannte Definition der Ideenlehre: εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον [...] κάλλους [...] καὶ δικαιοσύνης δίκαια καὶ καλὰ γίγνεσθαι (130 e-131 a).³⁹ Parmenides' Kritik verfolgt das Ziel, mittels einer *reductio ad absurdum* zu zeigen, daß es eine solche Teilhabe nicht geben kann. Er beginnt mit einer universalen Disjunktion: Das Teilhabende hat entweder an der ganzen Idee teil oder an einem Teil von ihr (131 a 4-7). Die erste Möglichkeit, die von Sokrates als dem Erfinder der Ideenlehre bevorzugt wird, wird zuerst betrachtet: πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν, ἢ πῶς; — τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ἐνεῖναι;⁴⁰ — ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη (131 a 8-b 2). Die Konsequenz als solche ist absurd: Ein Identisches kann nicht von sich selbst getrennt sein, denn eine notwendige Bedingung für räumliche Getrenntheit ist Differenz. Allerdings ist der Schluß nur gelungen, weil Parmenides die Ausdrucksweise des Teilhabens durch die des In-Seins ersetzt hat (131 a 8 f.); ob indessen beides synonym ist, bedürfte zumindest einer Überprüfung. In Plotins Exegese nehmen daher Überlegungen zum metaphysischen Sinn der Präposition ἐν einen wichtigen Platz ein (3; 4; 14; 17; 20 etc.).

Freilich ist mit dem Nachweis dieses sophistischen Winkelzugs das philosophische Problem nicht gelöst. Ein Blick in den *Phaidon* zeigt, daß Platon selbst das Verhältnis der Idee zum Einzelding nicht als In-Sein beschreibt, sondern lieber von παρουσία/παρεῖναι spricht⁴¹ (die Ausdrucksweise, die auch Plotin bevorzugt, 1, 1; 2, 47; 3, 1; 12 etc.). Dasje-

³⁸ Zur Analyse des Gedankengangs vgl. Cornford (1939), S. 84-87; Volkmann-Schluck (1961), S. 36-39; (1966), S. 17 f.; Rist (1964b), S. 217-222; Allen (1983), S. 113-116; Scaltsas (1989), S. 74-84; v. Kutschera (1995), S. 24-29. Zur Bedeutung der Passage für Plotin: Schroeder (1978), S. 51-54; O'Meara (1980), S. 62-65.

³⁹ Zur Orientierung der Kritik des *Parmenides* am *Phaidon* s. Cornford (1939), S. 69-81; Allen (1983), S. 110-113.

⁴⁰ Schleiermacher; ἐν εἶναι *codd.*; *del.* Burnet.

⁴¹ Vgl. bes. *Phd.* 100 d ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη [...] ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Die Ausdrucksweise ist bei Platon nicht an die Ideenlehre gebunden, sondern scheint gemeinsprachlich gewesen zu sein, vgl. *Chrm.* 158 b; *Ly.* 217 d; *Grg.* 479 e etc.; s. Cornford (1939), S. 77. Im selben Sinne kommt allerdings auch die Formulierung mit ἐν vor: *La.* 191 e πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν. Zu παρεῖναι bei Plotin: Schroeder (1980), S. 41 f.; (1987), S. 678.

nige, was aufgrund des kausalen Wirkens der Idee „in uns“ ist, wird von der Idee selbst klar differenziert, vgl. die Antithese αὐτὸ τὸ μέγεθος — τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος *Phd.* 102 d; 74 d (entsprechend auch *Prm.* 130 b αὐτὴ ὁμοίότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοίότητος ἔχομεν). Es ist aber klar, daß dies von Platon nicht als ausreichende Antwort auf die Frage des Parmenides angesehen wird: Die Idee kann, wenn ihre Annahme einen Sinn haben soll, nicht ohne Bezug zu ihrer immanenten Erscheinung sein, sie muß in irgendeiner Form in dieser gegenwärtig sein; so daß das Problem von Einheit und Vielheit nicht gelöst, sondern bloß verlagert ist. Der Kern von Parmenides' Schwierigkeit ist, daß die platonische Idee zugleich immanent und transzendent sein muß; und dies ist unabhängig davon, ob man von ἐνεῖναι, παρεῖναι oder μεταλαμβάνειν spricht. Plotin spitzt das Problem zu dem Paradox zu, daß das transzendente Sein in jeder seiner Erscheinungen als ganzes immanent ist, und sucht dieses Paradox aus dem inneren Wesen des Seins verstehbar zu machen; damit stellt sich freilich die Frage, warum die Erscheinungen trotzdem teilartigen Charakter haben, ein Problem, mit dem Plotin sich in 25-49; 3, 1-23; Kapitel 9 *passim* u. ö. aus verschiedenen Blickwinkeln befaßt.

Platons Sokrates wendet gegen den Schluß des Parmenides nichts ein, glaubt aber, daß die Konsequenz in 131 b 1 f. nicht notwendig absurd ist. Die Idee könnte ganz in vielen Einzeldingen sein, ohne ihre Identität mit sich selbst zu verlieren, wenn sie sich wie das Tageslicht verhielte, das an vielen Orten zugleich ist: οὐκ ἄν, εἴ γε [...] οἷον {εἰ} ἡμέρα {εἴη} μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτῆ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη (131 b 3-6). Parmenides äußert Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Allgegenwart und ersetzt das Bild durch das eines Sonnensegels, das über einer Anzahl von Menschen ausgespannt ist: οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς ὄλον (131 b 8 f.). Hier ist das problematische ἐν vermieden und durch ein ἐπί-Verhältnis ersetzt; das Segel stellt aufgrund seiner Kontinuität eine Einheit dar, die zu einer Vielheit (den Menschen) in Beziehung steht. Von den Menschen aus gesehen, zeigt sich aber, daß jedem von ihnen nur ein Teil des Segels zugeordnet ist; wenn also dieses Bild gültig ist, so erfolgt eine Teilhabe nur am Teil der Idee und nicht an der ganzen, womit die Idee ihre einheitsstiftende Funktion und damit ihren Sinn verliert (131 c 2-e 7; zur Argumentation dieses Abschnitts und ihrem Verständnis bei Plotin s. Anm. zu 3, 31 f.).

Man kann sich darüber streiten, ob Parmenides' Änderung des Tageslicht-Vergleichs zum Segel-Vergleich ein Sophismus ist, durch den das ansatzweise aufkommende Verständnis für die immaterielle Seinsweise

der Idee wieder verbaut wird, oder ob es sich um eine legitime Klärung handelt, die die Schwächen des Licht-Vergleichs offenlegt.⁴² Für Plotin steht fest, daß beide Vergleiche in ihrer Aussage nicht deckungsgleich sind, da Licht für ihn eine immaterielle Wesenheit ist,⁴³ die mit dem materiellen Segel nicht gleichgesetzt werden kann. Dennoch haben beide Bilder ihre Berechtigung, weil sie gemeinsam den Weg zeigen, auf dem die Transzendenz des geistigen Seins gedacht werden kann. Die Rolle des Segels ist dabei vorwiegend negativ: Man kann die durch Räumlichkeit und Teilbarkeit charakterisierte Körperwelt nicht dadurch begründen, daß man ihr wieder etwas Räumliches und Teilbares gegenwärtig sein läßt (materiell gedachter Geist); denn die entscheidende Frage, wie sich aus der räumlichen Vielheit Einheit und damit Sein konstituiert, ist bei dem zweiten Räumlichen ebenso gegeben wie bei dem ersten, so daß auch das zweite wieder einer Begründung bedürftig ist, usw. *ad infinitum* („Argument vom dritten Menschen“, *Prm.* 131 e-133 a). Die Annahme geistigen Seins macht also nur Sinn, wenn man es als eine höhere, körperlich-räumlicher Vielheit nicht unterworfenen Einheit denkt. (Bloße Kontinuität ist, wie das Segel beispielhaft zeigt, noch keine solche Einheit: Das Kontinuierliche ist der Teilung ebenso unterworfen wie das Disparate. Ein stoisches Pneuma ist als Welterklärung also unbrauchbar. Vgl. 3, 27-31; VI 5, 4, 5-10; 9, 1-13.) Einen positiven Weg, das Transzendente zu denken, weist dagegen der Licht-Vergleich: Licht ist als solches unteilbar, teilt sich aber an den Körpern, es führt also die Art und Weise geistiger Allgegenwart direkt vor Augen. Aber auch Licht gehört noch in den Bereich des Körperlich-Teilbaren, insofern es an eine kör-

⁴² Illegitime Änderung: Cornford (1939), S. 87; Volkmann-Schluck (1961), S. 37; Rist (1964b), S. 218 f.; Sprague (1967) mit Hinweis auf *Euthd.* 300 e-301 a; v. Kutschera (1995), S. 28; Schroeder (1980), S. 39 f. Klärung: Allen (1983), S. 116 f.

⁴³ IV 5, 7, 41 f.; vgl. Arist. *de an.* 2, 7, 418^b14-16; Alex. Aphr. *de an. mant.* 138, 3-139, 28 (Abschnitt ὅτι μὴ σῶμα τὸ φῶς). Daß das Licht körperlich ist, scheinen zu Plotins Zeit nur noch die Stoiker vertreten zu haben. Auffällig ist Attikos *fr.* 6, 11-18 Des Places = Eus. *PE* 15, 8, 2, wo das Licht und die Wärme der Sonne als physische Emanation aufgefaßt werden (15 f.: αἱ τ' ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου καὶ θερμότητες κατ' ἀπόρρυσιν αὐτοῦ γινόμεναι; vgl. auch *fr.* 6, 9 f. τὸ δὲ φῶς πῦρ καθαρὸν ἢ τι πυρὸς ὄν). Das ist diametral entgegengesetzt zu Plotins Verwendung des Lichts als Paradebeispiel für immaterielles, unvermindertes Wirken und Geben und steht auch schon gegen Numenius *fr.* 14 Des Places, wo das Feuer einer Fackel ohne Minderung weitergegeben wird; hier zeigt sich eine für den zeitgenössischen Platonismus untypische materialistische Auffassung, die man neben der strengen Tugend-Ethik (*fr.* 2 Des Places) als weiteren stoisierenden Zug im Denken des Attikos betrachten kann. Was Platons eigene Meinung dazu war, ist schwer zu sagen; im *Timaios* (58 a) übernimmt er jedenfalls die Ansicht der Vorsokratiker, nach der Licht eine Art Feuer, also materiell ist.

perliche Lichtquelle gebunden ist; eine Meditation über den Licht-Vergleich kann also wohl zum Denken des Transzendenten hinführen, ist aber selbst noch nicht dieses Denken (vgl. bes. Kapitel 7 und 8).⁴⁴

Die Lösung des Problems von *Prm.* 131 a-e ist demnach in Plotins Augen nur dadurch zu finden, daß man das Wesen des Geistes selbst sachgerecht denkt; aus dem solchermaßen erreichten Verständnis heraus muß sich dann auch das Verhältnis des Geistes zu den anderen Dingen begreifen lassen (vgl. oben zu Beginn dieser Anmerkung). Hierin ist Plotin von der methodischen Vorgabe des *Parmenides* geleitet, 136 b-c: *περὶ ὅτου ἂν αἰὲ ὑποθῆ ὡς ὄντος [...] δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕν ἕκαστον τῶν ἄλλων* (vgl. 146 a-b; 147 c; 157 b; 166 c); vgl. 17 f. m. Anm. Inhaltlich findet er eine Hilfestellung in der Zweiten Hypothese des zweiten Teils des *Parmenides* (142 b-155 e), vor allem in der Partie 142 b-144 e, die das Eine-Seiende (ἕν ὄν) als unendliche zahlenhafte Vielheit aufweist.⁴⁵ Vgl. hierzu bes. 5, 5; 9, 1-7 und Anm. zu 9, 1 f.; VI 5, 3, 20 f.

Im Unterschied zu Plotins anderer wichtiger Bezugsstelle *Ti.* 35 a scheint *Prm.* 131 a-e in der Antike keine offene Kontroverse ausgelöst zu haben (wie überhaupt der *Parmenides* vor Plotin relativ wenig beachtet worden ist).⁴⁶ Trotzdem ist natürlich das Problem der Teilhabe eine der zentralen

⁴⁴ Vgl. Schroeder (1978), S. 52 f.

⁴⁵ Klassisch zur Bedeutung der zweiten Hälfte des *Parmenides* für Plotin: Dodds (1928), S. 131-135; außerdem Schwyzer (1951), Sp. 553 f.

⁴⁶ Der schulmäßige Mittelplatonismus ordnet den Dialog unter die dialektisch-logischen Arbeiten Platons ein und weist ihm keine metaphysische Bedeutung zu, Albinos, *Prologus* 3, p. 148, 32 f. Hermann; Alcin. *Did.* 6, p. 158, 42; 159, 8; 43. Eine am zweiten Teil des Dialogs orientierte Einheitsmetaphysik möglicherweise in dem Fragment des Moderatos *ap. Simp. in Ph.* 230, 34-231, 27 Diels (Dodds (1928), S. 136; Merlan (1967), S. 90-95; Whittaker (1969a), S. 96 f.; Dillon (1977), S. 347-349; Meijer, VI 9 (1992), S. 7-9). Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Datierung des anonymen, teilweise auf Papyrus erhaltenen *Parmenides*-Kommentars (Text: P. Hadot, Porphyre et Victorinus II, Paris 1968, S. 59-113; mit italienischer Übersetzung, Einleitung und Kommentar jetzt A. Languiti in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini III: Commentari*, Florenz 1995, S. 63-202), der von P. Hadot dem Porphyrios zugeschrieben wurde und heute meist dem Neuplatonismus zwischen Porphyrios und Proklos zugeordnet wird (Überblick über die Forschung: Languiti *ib.* S. 78-91), aber auch mittelplatonische Elemente enthält. Auf Indizien vornehmlich in neupythagoreischen Texten, die auf eine mittelplatonische Kommentierungstradition des *Parmenides* deuten, hat wiederholt J. Whittaker aufmerksam gemacht, vgl. (1969a), S. 95-100; (1973), S. 83; (1983), S. 306; (1990), A. 197 auf S. 106. Ohne Bedeutung dürfte sein, daß eine arabisch erhaltene Einführungsschrift, die möglicherweise Theon von Smyrna (2. Jh. n. Chr.) gehört, den *Parmenides* in neuplatonischer Weise mit dem *Timaios* zusammengruppiert; s. Nüsser (1991), S. 154.

Schwierigkeiten des Platonismus. Platon selbst hielt es für wichtig genug, um im *Philebos* noch einmal darauf zurückzukommen (15 b-c).⁴⁷ Für Aristoteles, der den *Parmenides* bekanntlich nirgends ausdrücklich zitiert, zeigt die Argumentation das in seinen Augen vernichtende Dilemma der Ideenlehre auf: daß die Idee die Funktion eines Allgemeinbegriffs hat und zugleich konkrete einzelne Substanz ist. Wenn die Idee „Lebewesen“ zugleich in der Art „Mensch“ und der Art „Pferd“ ist, so ist sie entweder von sich selbst getrennt und nicht mehr mit sich identisch, oder sie zerfällt sich zu einer unendlichen Vielheit (*Metaph. Z* 14, 1039^a24-^b19; vgl. *de ideis*, fr. 119 Gigon = 189 Rose). Bemerkenswert hieran ist, daß das Argument des *Parmenides* nicht auf materielle Einzeldinge, sondern auf Gattungen und Arten, also Immaterielles, angewandt wird; es scheint also, daß das Problem nicht einfach mit dem Hinweis auf die Immaterialität der Ideen zu lösen ist.⁴⁸ Bei Plotin führt das Weiterdenken an dieser Immaterialität zu einer besonderen Logik, nach der jede Idee mit den übrigen Ideen und dem Gesamtgeist deckungsgleich und doch individuell ist (vgl. bes. VI 2, 20).⁴⁹

Als Lösungsversuch für das Problem von *Prm.* 131 a-e kann man auch einen der charakteristischsten Züge des Mittelplatonismus ansehen: die Unterscheidung zwischen immanenter (aristotelischer) und transzendenten (platonischer) Form. Indem das den Einzeldingen Immanente als eigenes, von der Idee differenziertes Prinzip angesetzt wird, geht man die

Die Identität des Autors des *Didaskalikos* (Alkinoos oder Albinos) ist im Zusammenhang mit Plotin bedeutungslos, solange man den Text dem Mittelplatonismus des 2. Jh. zuweisen kann. Zur Diskussion: Whittaker (1990), S. VII-XIII; ausführlich Nüsser (1991), S. 210-223 (mit Entscheidung zugunsten der Autorschaft des Albinos) und jetzt T. Görranson, Albinus, Alcinous, Arius Didymus, Göteborg 1995 (der *Didaskalikos* ist eine nicht präzise datierbare mittelplatonische Kompilation, die teilweise auf Albinos zurückgeht).

⁴⁷ Rist (1964b), S. 226-232, vermutet Platons eigene Lösung des Problems in der im weiteren Verlauf des *Philebos* vorgetragenen Differenzierung zwischen ἄπειρον, πέρας, der Mischung zwischen beidem und dem Nous als Ursache der Mischung; diese vier Prinzipien sollen denen des *Timaios* (χώρα, παράδειγμα, Abbilder, Demiurg) entsprechen. Nun ist es zwar ein überzeugender (im übrigen ganz neuplatonischer) Ansatz, die Lösung des Teilhabeproblems im *Timaios* zu suchen; ob indessen Platon die Darstellung dieses Dialogs als befriedigende Lösung betrachtet hat, darf bezweifelt werden wegen *Ti.* 50 c 5 f., wo die Frage nach der Teilhabe als „schwierig“ bezeichnet und zurückgestellt wird. S. hierzu auch G. Löhr, Das Problem des Einen und Vielen in Platons „Philebos“, Göttingen 1990.

⁴⁸ S. hierzu Cornford (1939), S. 86 f.; Allen (1983), S. 131-133; Frede/Patzig (1988) Bd. 2, S. 264-279; unten Anm. zu VI 5, 1, 1.

⁴⁹ Zu diesem Text s. Lloyd (1955/56), S. 146-150; (1990), S. 81-85; O'Daly (1973), S. 68 f.

Schwierigkeit, daß die Idee selbst wegen ihrer numerischen Einheit nicht in vielen Einzeldingen zugleich sein kann, aus dem Weg. Die Beziehung zwischen immanenter und transzendenter Form pflegte man durch die Metapher des Siegelrings zu erläutern, der in vielen Wachsstücken immer denselben Abdruck hinterläßt; eine tiefergehende Untersuchung des Verhältnisses von Ursache (Idee) und Wirkung (immanente Form) scheint aber, sofern wir aus den erhaltenen Texten sehen, nicht stattgefunden zu haben. Die wichtigsten Belege sind: Sen. *ep.* 58, 21; 65, 7 (offenbar beides aus demselben doxographischen Handbuch); Alcin. *Did.* 4, p. 155, 39-41; 10, p. 166, 2-5; 12, p. 166, 39-167, 8 Hermann, bes. 167, 4-6 ὄν τρόπον σφραγίδος μιᾶς ἐκμαγεῖα γίνεται πολλὰ καὶ ἐνὸς ἀνδρὸς εἰκόνες μυρία ἐπὶ μυριάς (vgl. Areios Didymos *fr. phys.* 1, *Dox. Gr.* p. 447^a5-19 Diels; Plu. *Plat. Quaest.* 3, 1, 1001 E); Apul. *Plat.* 1, 6, 192 f. (vgl. 1, 7, 194).⁵⁰ Plotin erwähnt dieses Denkmodell gelegentlich in VI 4-5 (VI 5, 6, 7-15; 8 *passim*; 11, 31-38. Vgl. 9, 1 f. m. Anm.) und führt es jedesmal auf seine eigene Theorie von der ungeteilten Allgegenwart des Gesamtgeistes zurück; es ist offenkundig, daß er die mittelplatonische Lösung für unzureichend hält und sie zu ersetzen bzw. zu Ende zu denken versucht.⁵¹

3 ἐν οὐδενί ἐστιν· οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. Der Ansatz bei der Totalität des geistigen Seins eröffnet sofort eine neue Perspektive auf das Problem des In-Seins (vgl. 1, 6 f.; 7 f.; 10), und zwar mit einer recht einfachen Überlegung: Außerhalb des Alls gibt es nichts, also ist alles Übrige innerhalb des Alls (2-5). Wegen der unkörperlichen Natur des geistigen Alls erhält damit das Wort „in“ eine über das Räumliche hinausgehende

⁵⁰ Wie besonders aus Alcin. *Did.* 12 deutlich wird, gehört die Konstruktion in den Zusammenhang einer an *Ti.* 51 e-52 b orientierten Prinzipienlehre, nach der alles Seiende aus dem Zusammenwirken von Materie (nach der seit Aristoteles gängigen Interpretation der *χώρα* des *Timaios*), Paradeigma und Gott zu erklären ist; auch die Metapher des Abdrucks findet sich im *Timaios*, 50 c 5 (τυπωθέντα; vgl. Numen. *fr.* 20 Des Places). Möglicherweise tut man den Mittelplatonikern Unrecht, wenn man ihnen die Annahme unterstellt, sie hätten mit der Siegelring-Metapher das Teilhabeproblem gelöst; Alcin. *Did.* 10, p. 166, 5 zitiert jedenfalls Platons Hinweis auf die Schwierigkeit der Sache, *Ti.* 50 c 6 (vgl. auch VI 5, 8, 8 f.). Neben dem aristotelischen εἶδος wird im *Didaskalikos* noch die stoische κοινὴ ἔννοια mit der platonischen Idee vermischt; s. hierzu Anm. zu VI 5, 1, 2. Literatur: Theiler (1930), S. 1-43 (Zuweisung der Unterscheidung an Antiochos von Askalon); Lloyd (1955/56), S. 59-64; Merlan (1963), S. 16 f.; 41 f.; 68 f.; Dillon (1977), S. 135-139 (Zuweisung eher an Eudoros von Alexandria); Wurm (1973), S. 193-207.

⁵¹ Vgl. O'Meara (1980), S. 64: „As far as we know, Plotinus' predecessors were aware of the problems involved in the relation between Forms and particulars, but made no attempt to deal with them. *Ennead* VI, 4-5 is in fact the first serious attempt...“; Dillon (1977), S. 48.

ontologische Bedeutung: „A ist in B“ heißt dann, daß B Priorität vor A hat und daß A in seinem Sein von B abhängig ist; ἐν τινι εἶναι ist synonym mit εἶναι τινος (vgl. 1, 21) und komplementär zu ἔχειν (1, 20, vgl. Arist. *Metaph.* Δ 23, 1023^a23-25). Wenn dagegen etwas in keinem anderen ist, so ist es in sich selbst; die ontologische Unabhängigkeit des Geistigen kann also auch mit ἐν ἑαυτῷ bezeichnet werden (20; 26 etc.; vgl. V 8, 3, 7 f. ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ [sc. ὁ νοῦς]). Legt man dieses Verständnis von ἐν zugrunde, so können gewisse gemeinsprachliche Formulierungen nicht mehr unreflektiert hingenommen werden. Die Aussage, daß die Idee in den Einzeldingen ist (Pl. *Prm.* 131 a 8; c 6 f.), widerspricht dem Status der Idee als Ursache und ihrer Priorität vor dem Verursachten; aus demselben Grund ist die Redeweise unkorrekt, daß die Seele im Körper ist. Beides wird in Plotins Augen schon von Platon selbst im *Timaios* angedeutet: 34 b und 36 d-e für die Seele (vgl. Anm. zu 1, 7 f.) und 52 a für die transzendente Idee, die, wie es dort heißt, „in nichts anderes hineingeht“ (οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, vgl. VI 5, 2, 15; ausführlicher *Smp.* 211 a οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ [...] ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ). Nun sind die Aussagen „Die Form ist im Einzelding“ und „Die Seele ist im Körper“ natürlich nicht ohne Sinn, sondern beschreiben wahrheitsgemäß die sich dem alltäglichen Denken darstellenden Phänomene. Diesen Sachverhalt hat Plotin höchstwahrscheinlich in dem Ergebnis der Zweiten Hypothese des *Parmenides* diagnostiziert gefunden, daß das Eins-Seiende sowohl ἐν ἑαυτῷ als auch ἐν ἄλλῳ/ἐν ἑτέρῳ ist (145 c-e); die Erklärung dafür liegt in seinen Augen wesentlich in der Struktur des alltäglichen (diskursiven) Denkens selbst (vgl. 27-30; 4, 5 f.).⁵²

Von der ontologischen Bedeutung des Wortes ἐν geht auch die Überlegung in V 5, 9 aus, die das Eine als ἀρχή (7) und ἀγαθόν (36) betrachtet und in diesem Sinne seine Allgegenwart bei allem Seienden aufzeigt (vgl. bes. 23-26). Dort heißt es: Alles, was sein Sein von einem anderen hat, ist in diesem anderen, ihm Vorgängigen (1-7); nicht aber so der Ursprung: ἀρχὴ δέ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ· μὴ ἔχουσα δ' ἐν ὅτῳ αὐτῆ τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτῇ (7-10). Die Überlegung dieses Kapitels berührt sich auch sonst häufig mit der von VI 4, 2, das Eine wird dort also (so wie in VI 8) in Analogie zum Geist gesehen. So wird in V 5, 9, 31 f. be-

⁵² Zu Plotins Benutzung der Zweiten Hypothese in VI 4, 2 und VI 5, 3 vgl. O'Meara (1976), S. 120-123. O'M. notiert folgende Parallelen: VI 4, 2, 16 ~ *Prm.* 150 e 1-4; 17-21 ~ *Prm.* 144 b 1-4; 25 ~ *Prm.* 145 e 8-146 a 2; VI 5, 3, 3-7 ~ *Prm.* 145 e 8-146 a 2; 8-10 ~ *Prm.* 144 c 8-d 4; 20 f. ~ *Prm.* 144 b 1-4; 145 a 7.

tont, daß auch der Geist noch ἐν ἄλλῳ ist; ebenso richtig ist aber die Aussage hier in 3, daß er ἐν οὐδενί ist.⁵³

5 ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον. Mit der Metapher des „Abhängens“ (ἠρτηῆσθαι, ἐξηρτηῆσθαι oder ἀνηρτηῆσθαι) bezeichnet Plotin sehr häufig das Verhältnis niederer Wesenheiten zu den höheren, durch die sie verursacht sind (vgl. 14, 15 f.; 15, 10; VI 5, 9, 10; 10, 2; 11, 19; 26; 12, 36; II 2, 2, 14; VI 6, 18, 48 etc.); sie ist auf die Abhängigkeit des Körpers von der Seele (IV 4, 18, 14) ebenso anwendbar wie auf die der Seele vom Geist (VI 7, 42, 21) und der Gesamtheit des Seienden vom Einen (V 5, 12, 29). Plotin übernimmt die Metapher aus Aristoteles' Beschreibung der ersten Ursache, *Metaph.* Λ 7, 1072^b13 f.: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἠρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (vgl. Γ 2, 1003^b16 f.);⁵⁴ sie hat für ihn aber eine besondere Bedeutung, insofern sie nicht allein die Transzendenz der Ursache gegenüber dem Verursachten einsichtig macht, sondern auch die unlösbare Verbundenheit zwischen beiden, d. h. die ununterbrochene Kontinuität durch alle Seinsstufen hindurch. Vgl. die Verwendung des Gegenteils ἀπηρτηῆσθαι: οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέμνηται (V 2, 1, 22).

6 οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Vgl. Pl. *Prm.* 146 a ἀνάγκη ἄρα τὸ ἔν, αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ἀεὶ ὄν καὶ ἐν ἑτέρῳ, ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἐστάναι.

6 f. καὶ γὰρ εἰ μὴ ὡς ἐν τόπῳ τις τιθεῖτο τὸ τοιοῦτον. Die Zeilen 6-14 sind ein Exkurs, in dem sich Plotin mit einem logisch orientierten Einwand gegen den Gebrauch des Wortes „in“ in 3 f. auseinandersetzt (ἐν τῷ παντί 4): Das In-Sein ist das typische Beispiel für die Kategorie des Ortes (*Arist. Cat.* 4, 2^a1 f.: πού δὲ οἶον ἐν Λυκεῖῳ; ἐν ἀγορᾷ); nun ist das Geistige aber kein Ort; also ergibt die Aussage, daß etwas in ihm ist, keinen Sinn. Plotin wendet sich gegen ein so enges Verständnis des Wortes ἐν und betont im übrigen, daß es zunächst nur darum geht, das seiende All als solches zu betrachten und zu verstehen, daß es in keinem anderen ist (13 f.); und diese Negation des In-Seins umfaßt jede Bedeutung des Wortes, auch die räumliche.

Zu den verschiedenen Bedeutungen von ἐν τι εἶναι vgl. IV 3, 20; *Alex. Aphr. de an.* 13, 9-15, 29 Bruns; *Arist. Ph.* 4, 3, 210^a14-24. Die hervorragendste Bedeutung ist die räumliche, von ihr sind alle anderen mehr oder

⁵³ Grundlegend zu diesem plotinischen Verständnis des „In-Seins“: *Arnou* (1967), S. 167-172; außerdem *O'Meara* (1975), S. 54 f.; (1980), S. 69. S. auch *Lloyd* (1955/56), S. 65: ἐν ἄλλῳ benennt das unselbständige Sein in derselben Weise wie das aristotelische ἐν ὑποκειμένῳ.

⁵⁴ Vgl. *Beierwaltes*, V 3 (1991), S. 129 A. 76.

weniger abgeleitet (Arist. *ib.* 210^a24). Charakteristisch ist der Unterschied zwischen Plotin und Alexander: Letzterer akzeptiert fraglos, daß die Seele im Körper ist, und gelangt durch Ausschluß der anderen Bedeutungen zu dem Ergebnis, daß sie in ihm ist wie die Form im Stoff (15, 28 f.); Plotin dagegen findet gegen jede mögliche Bedeutung des ἐν Einwände und folgert daraus, daß die Seele überhaupt nicht im Körper ist (IV 3, 20, 41-51).⁵⁵

7 f. *πέρας σώματος τοῦ περιέχοντος καθὼ περιέχει.* Vgl. Arist. *Ph.* 4, 2, 209^b1 f. εἰ δὴ ἐστὶν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρασ τι ἂν εἴη; 4, 4, 212^a5-6a ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι [...] τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ>.⁵⁶ Plotin interessiert sich trotz seiner häufigen Beteuerung, daß geistige Wesenheiten nicht räumlich sind, kaum für das Wesen des Raums (während er der Zeit eigens die Schrift III 7 gewidmet hat), sondern akzeptiert zwei Definitionen nebeneinander: die des Aristoteles und die Auffassung, daß der Ort der leere Zwischenraum ist, den ein Körper einnimmt (Aristoteles hielt diese Definition mit der seinen für unvereinbar; s. folgende Anm.). Eine Entscheidung hält Plotin offenbar für unnötig, da beide Auffassungen die psychologischen und metaphysischen Schlüsse erlauben, die ihm wichtig sind; so kommt es in IV 3, 20 nur auf das Ergebnis an, daß die Seele in unräumlicher Weise im Körper ist, und dieses kann mit der aristotelischen Definition (10-24) ebensogut erreicht werden wie mit der anderen (24-27). An unserer Stelle soll gezeigt werden, daß die Kategorie des Raums nur innerhalb der Körperwelt sinnvoll und auf das Verhältnis von Geistes- und Körperwelt nicht anwendbar ist; und auch das lassen beide Definitionen gleich gut erkennen. In VI 3, 11, 9 f. lehnt Plotin die aristotelische Kategorie des Ortes ab, weil der Ort die Grenze des umgebenden Körpers sei, also eigentlich eine Relation zwischen zwei Körpern (τὸν δὲ τόπον σώματος περιεκτικόν, ὡς καὶ τοῦτον ἐν σχέσει καὶ τῷ πρὸς τι κεῖσθαι; vgl. VI 1, 14).⁵⁷

⁵⁵ S. hierzu H. J. Blumenthal, Plotinus, *Ennead* IV 3, 20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others, *Arch. Gesch. Phil.* 50, 1968, S. 254-261.

⁵⁶ Der zweite Teil der Definition nur in der Nebenüberlieferung (arabische Übersetzung, Themistios, Simplicios, Philoponos). Wie unser Text zeigt, hat auch Plotin ihn gekannt, er läßt ihn aber in VI 3, 5, 34 f. weg.

⁵⁷ Vgl. im übrigen Pl. *Prm.* 138 b ἐν τῷ γὰρ τι εἶναι μὴ περιέχοντι ἀδύνατον und den daraus folgenden Nachweis, daß In-Sein mindestens Zweizahl bedeutet, also für das absolute Eine unmöglich ist. Zur Bedeutung, die dem *Parmenides* für die Kategorienlehre zugemessen wurde, vgl. Alcín. *Did.* 6, p. 159, 43 f.; Whittaker (1990), S. 91 (note 103).

8 f. διάστημα τι ὃ πρότερον ἦν τῆς φύσεως τοῦ κενοῦ. *Syntax*: τῆς φύσεως partitiver Genetiv, πρότερον Adverb (= πρὶν ὑπὸ σώματος καταλαμβάνεσθαι).

διάστημα bereits in 1, 9. Die Auffassung vom τόπος als (leerem) Zwischenraum zwischen den Begrenzungen eines Körpers wird von Aristoteles in Konkurrenz zu der Definition als Begrenzung des umgebenden Körpers gesehen und abgelehnt, weil der leere Raum ohne den ihn jeweils einnehmenden Körper nicht existiert, der Ort aber eine von dem Körper abtrennbare Existenz haben muß (*Ph.* 4, 4, 211^b7-9: ἢ διάστημα τι τὸ μεταξύ τῶν ἔσχατων; ἢ τὰ ἔσχατα εἰ μὴ ἔστι μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγιγνομένου σώματος μέγεθος; vgl. 211^b14-25; 212^a10-12). In *Ph.* 4, 2, 209^b6-16 wird die διάστημα-Auffassung mit Hinweis auf die χώρα des *Timaios* Platon zugeschrieben.⁵⁸ Aristoteles' Ablehnung ist vermutlich in seiner Leugnung der Existenz des Leeren (κενόν) begründet (*Ph.* 4, 6-9, vgl. bes. 6, 213^a31-34). Demgegenüber haben die Stoiker, die den leeren Raum ebenfalls leugneten, sich die Definition dennoch zu eigen gemacht, indem sie zwischen dem Körper und dem von ihm eingenommenen Raum unterschieden: Wo ein Körper ist, kann kein anderer sein (*Arist. Ph.* 4, 1, 209^a6 f., vgl. Plot. IV 2, 1, 15-17), folglich ist jeder Raum, den ein Körper einnimmt, abgesehen von diesem Körper leer; somit ist das Leere existent und eignet sich zur Definition des τόπος, auch wenn es faktisch jederzeit von einem Körper eingenommen wird. Diese Lehre haben laut Simplicios (*in. Ph.* 571, 27-31 Diels = SVF 2, fr. 508) neben den Stoikern auch die Platoniker übernommen. Plotin akzeptiert sie als Komplement zu der aristotelischen Definition; auf die Leere des von einem Körper eingenommenen Raums weist der Zusatz καὶ ἔτι ἐστὶν sc. κενόν hin (9). Vgl. IV 3, 20, 25-27.

10 οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι. Nach ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον (5) eine neue Metapher für die Abhängigkeit alles Seienden von der Seinstotalität des Geistes, die Plotin mit ἐν τῷ παντί ausdrücken wollte. Vgl. VI 5, 1, 6 f., wo die Metaphern des „Sichstützens“ und „Sichausruhens“ die Sicherheit und Unbezweifelbarkeit einer Erkenntnis bezeichnen (vgl. auch VI 9, 3, 9). In der Nachfolge von Platons Sonnengleichnis gehören Erkennbarkeit und Sein für Plotin untrennbar zusammen; beide haben ihren festen Grund im Sein des Geistes.

⁵⁸ Freilich mit der üblichen Interpretation der χώρα als Hyle, so daß für Aristoteles' Platon der Raum die Materie ist. Zum Verhältnis von τόπος und ὕλη bei Plotin s. II 4, 12, 10-12.

- 12 f. τὴν τοῦ ὀνόματος ἀφείς κατηγορίαν.** D. h. die Kategorie des Raums, die durch das Wort (ὄνομα) ἐν nahegelegt wird. Die Antithese zwischen Wortlaut (ὀνόματα, ῥήματα) und Bedeutung (διάνοια) gehört in den „philologischen“ Sprachgebrauch der Textinterpretation und ist mindestens seit Platon geläufig, vgl. *Phdr.* 228 d τὰ γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον· τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἀπάντων [...] ἐν κεφαλαίοις ἕκαστον ἐφεξῆς δίδειμι; *Ly.* 205 b; *Arist. Po.* 6, 1450^a9 f. Plotin dürfte vor allem die wiederholte Mahnung des platonischen Sokrates im Sinn haben, in der Wortwahl frei, in der Bestimmung des Gemeinten aber präzise zu sein (*Chrm.* 163 d: ἐγὼ σοι τίθεσθαι μὲν τῶν ὀνομάτων δίδωμι ὅπῃ ἂν βούληται ἕκαστον· δήλου δὲ μόνον ἐφ’ ὅτι ἂν φέρῃς τοῦνομα; *Th.* 184 b-c). Vgl. auch Porphyrios’ Nachricht, Plotin sei beim Schreiben μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος gewesen (*VP* 8, 6).
- 13 τοῦτο δὲ ἄλλου χάριν εἴρηται.** *Syntax:* τοῦτο bezieht sich auf τὸ λεγόμενον (12) und dieses wieder auf die beiden präpositionalen Ausdrücke ἐν οὐδενί (3) und ἐν τῷ παντί (4). Der ὅτι-Satz (13 f.) ist expegetisch zu ἄλλου: Das Ziel der Argumentation (die διάνοια 12) ist, daß das Erste weder in räumlichem noch sonst in irgendeinem Sinne „in“ einem anderen ist. Zu der Formulierung, mit der nach einem kurzen Exkurs das eigentliche Thema in Erinnerung gerufen wird, vgl. II 9, 14, 34 f.; V 8, 7, 36; III 8, 9, 2 f. οὐπὲρ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι; IV 4, 42, 2; *Pl. Th.* 208 d; *Phlb.* 34 c; *R.* 5, 451 a.
- 13 f. τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὄν.** *Text:* Plotin wiederholt die wesentlichen Merkmale der Geisteswelt, πᾶν nach 1, πρῶτον in Anlehnung an 3 οὐδὲν [...] πρὸ αὐτοῦ, Seiendheit nach 2 ὄντως πᾶν. **Harders** Korrektur ἐκεῖνο <ὄ> bringt daher keine Verbesserung; **Theilers** Behauptung, πρῶτον und ὄν seien noch nicht genannt, ist unrichtig.⁵⁹
- 14 οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ’ ὅλως ἔν τινι.** Vgl. IV 2, 1, 19 f. οὐ τόπου δεομένη οὐδ’ ἔν τινι τῶν ὄντων γιγνομένη (angelehnt an *Pl. Ti.* 52 a 3; *Smp.* 211 a); VI 9, 6, 34 ἐνδεὲς δὲ καὶ τὸ τόπον ζητοῦν. Es ist für Plotin von wesentlicher Bedeutung für den seinsmäßigen Rang einer Wesenheit, ob diese im Raum ist oder nicht. Räumlichkeit ist örtliche Begrenztheit; alles räumlich Seiende hat daher sein Sein nur vermöge des Wirkens eines anderen, es begrenzenden Seienden. Folglich muß alles, was in irgendeinem Sinne ontologisch erstrangig ist, außerräumlich sein. So übernimmt Plotin Aristoteles’ Argument, daß der Körperkosmos nicht mehr im Raum ist (*Ph.* 4, 5, 212^a31-^b22), aus ontologischen Gründen: ὄρα δὲ καὶ τὸν κόσμον, ὅτι, ἐπεὶ μηδεὶς κόσμος πρὸ αὐτοῦ, οὐκ

⁵⁹ **HBT** II b, S. 401.

ἐν κόσμῳ αὐτὸς οὐδ' αὖ ἐν τόπῳ· τίς γὰρ τόπος πρὶν κόσμον εἶναι; (V 5, 9, 26-28). Nun ist der Kosmos zwar die Gesamtheit und damit das höchste der Körperdinge, aber nicht das höchste Seiende; er ist also zwar nicht im Raum, aber auch nicht „in sich“, sondern in der Seele, die ihrerseits nicht im Körper ist, sondern im Geist: ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῶ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ (*ib.* 29-31).⁶⁰ Die Argumentation führt im nächsten Schritt zu der geistigen Allgegenwart: Wäre das Geistige irgendwo nicht, so wäre dies darin begründet, daß es von einem anderen Seienden daran gehindert wird, dort zu sein (vgl. V 5, 9, 15 f. εἰ γὰρ αὖ κεκώλυται, ὥρισται ὑπ' ἄλλου); wegen der Erstrangigkeit des Geistes ist das aber unmöglich.

Die Feststellung der Unräumlichkeit geistiger Wesenheiten bringt eine wichtige Klärung gegenüber Kapitel 1, wo die Seele gelegentlich unreflektiert als im Raum befindlich angenommen wurde (1, 8-11). Plotin insistiert auf diesem Punkt sehr häufig, gerade in VI 4-5 (2, 43; 3, 23-28; 8, 7 f.; 11, 10; 16, 12; 33; VI 5, 2, 14; 3, 3; 6; 9, 40-48; 10, 13; vgl. aber auch VI 9, 6, 30-34; V 2, 2, 18-20 etc.). Dies dürfte zum einen historisch in dem Weltbild seiner Zeit begründet sein, das innerhalb des Kosmos verschiedene ontologische Ebenen annahm und das Göttliche oberhalb der Mondsphäre lokalisierte⁶¹ (s. hierzu 3, 1-6 und Anm. zu 3, 1 f.). Zum anderen existiert das Problem der Sprache, die Plotin immer wieder dazu zwingt, zur Beschreibung des Geistigen zu räumlichen Metaphern zu greifen (vgl. VI 9, 3, 51-54; 4, 11-14).⁶² Beide Gründe sind für Plotin aber nur Indizien für ein tieferliegendes Problem: Das Denken der kör-

⁶⁰ Aristoteles argumentiert für die Unräumlichkeit des Gesamtkosmos zwar hauptsächlich aufgrund seiner τόπος-Definition (vgl. *Ph.* 4, 5, 212^a31 f.), schließt seine Ausführungen aber mit einer Abfolge, die durchaus werthafte Klang hat: ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δὲ ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθήρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτ' ἐν ἄλλῳ (212^b20-22). Im übrigen scheint er von dieser Konsequenz seiner Definition selbst nicht allzu überzeugt zu sein, vgl. bes. *Ph.* 4, 4, 211^b28 f. μέρος ἐστὶ τοῦ τόπου ὅς ἐστι τόπος ὅλου τοῦ οὐρανοῦ.

⁶¹ Vgl. Dodds (1965), S. 6 f.

⁶² Vgl. Rist (1971), S. 79: „It seems that it is with good reason that Plotinus warns again and again against thinking of his incorporeals in spatial ways. His own language invites us to do it.“ Daß das Eine aufgrund seiner absoluten Einfachheit sprachlich nicht erfassbar ist, ist bekannt und wird immer wieder mit Recht festgestellt (vgl. z. B. Mortley (1975), S. 364-368); es wird von Plotin ja auch ausdrücklich als ἄρρητον bezeichnet (V 3, 10, 42, vgl. VI 9, 4, 11 f.). Dagegen wird seltener darüber nachgedacht, daß die sprachlichen Mittel auch von dem Geist, d. h. dem *Sein als solchen*, trotz dessen grundsätzlicher Rationalität versagen, obwohl Plotin etwa in VI 4-5 ständig mit diesem Problem ringt. Vgl. Smith (1981), S. 102: „In a sense all talk of the intelligible is by analogy.“

pergebundenen Seele (diskursives Denken) ist selbst in seinem Wesen raumzeitlich und daher zur Erkenntnis des raum- und zeitlosen Seins prinzipiell ungeeignet; wenn daher auf der diskursiven Ebene dessen Unräumlichkeit akzeptiert wird, so geschieht dies immer gegen einen gewissen natürlichen Widerstand der Seele, der sie diese Wahrheit immer wieder „vergessen“ läßt und der erst wirklich überwunden ist, wenn die Seele sich selbst transzendiert hat und Geist geworden ist. Vgl. 27-30; 4, 5 f. m. Anm.; VI 5, 2, 1 f.

15 οὐκ ἔστιν ὅπως ἀπολείπεται ἑαυτοῦ. Vgl. ausführlicher VI 5, 3, 3-6 αἰεὶ τε σὺν αὐτῷ εἶναι; καὶ μὴ διεστάναι ἀφ' αὐτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδί εἶναι [...] ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη, καὶ ὅλως ἐν τινι εἴη. Der Ausdruck ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ besagt in erster Linie, daß das Seiende seine Identität mit sich selbst niemals aufgibt (vgl. 8, 27 f. αὐτὸ δὲ ὄν οὐκ ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ; 11, 5 f. V 1, 2, 9 über die Seele: αὐτὴ δὲ οὐσα αἰεὶ τῷ μὴ ἀπολείπειν ἑαυτήν, nach Pl. *Phdr.* 245 c); wenn er hier im Zusammenhang des Problems von Teilung und Räumlichkeit erscheint, so zeigt sich daran, daß die geistige Unteilbarkeit und Raumlosigkeit direkter Ausdruck der Sichselbstgleichheit des Seienden sind (umgekehrt gilt, daß der Körper, der in diskrete Teile zerfällt, nie ganz mit sich selbst identisch ist). Denselben Sinn haben 21 οὐκ ἔξω ἑαυτοῦ γενομένου; VI 5, 3, 1 f. οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ.

Im *Parmenides* kommt ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ nicht vor, vgl. aber 144 e οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος; 142 e 1; 144 c 7 f.

16 πεπληρωκὸς ἑαυτὸ καὶ ὄν ἴσον ἑαυτῷ. Vgl. VI 7, 13, 40 f. ἡ δὲ [*sc.* νόησις] κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν; 16, 14-35. Die letztgenannte Partie beschreibt die „Erfüllung“ des Geistes (νοῦς) mit seinen denkbaren Inhalten (νοητά) durch seine Hinwendung auf das Eine (vgl. bes. 16-20; 31-35); Plotin denkt also auch hier in VI 4-5 den Geist nicht als statische, undifferenzierte Einheit, sondern als reiche intelligible Welt (vgl. 4, 23-26; 11, 15-21; 14, 1-16; VI 5, 6, 1-4; 12 *passim*); da er aber zumeist in seinem Verhältnis zur Körperwelt gesehen wird, tritt sein Aspekt als alles empirisch Einheitliche übersteigende, transzendente Einheit notwendig in den Vordergrund.

ἴσον ἑαυτῷ: Pl. *Prm.* 149 d 8; 150 e ἐξ ἴσου ὄν ἴσον ἂν εἴη ἑαυτῷ.

17 f. εἴ τι ἐν τῷ παντὶ ἰδρῦθη ἄλλο ὄν παρ' ἐκεῖνο. Vgl. VI 5, 3, 20 τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτό. Im Sinne der Methodik des *Parmenides* (136 b-c etc., s. Anm. zu 1 f.) folgt auf die Betrachtung des Seienden in sich die Untersuchung seines Verhältnisses zu den Dingen, die es über es hinaus sonst noch gibt. Daß etwas existiert, das nicht das Seiende ist, aber den-

noch nicht nichts ist, ist ein typisch platonisches Paradox; es löst sich auf in der strikten Betonung der Abhängigkeit des „anderen“ vom Seienden (angedeutet in ἐν τῷ παντί, vgl. 4), führt aber unrettbar zum Widerspruch, sobald beide (konkret: Körper- und Geisteswelt) dualistisch gesehen werden. Zu ἰδρύεσθαι vgl. 8, 4 f. m. Anm.; VI 5, 9, 42.

Der Abschnitt 17-25 weist zahlreiche Berührungen mit der Argumentation von Pl. *Prm.* 131 a-b auf:

Pl. <i>Prm.</i> 131 a-b	Plotin VI 4, 2
a 1 μεταλαμβάντα	18 μεταλαμβάνει
a 4 ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ <u>μέρους</u>	19 οὐ <u>μερίζον</u> ἐκεῖνο
a 8 ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ	22 f. ὅλω οὖν ἐντυγχάνει
a 8 ἐν ἐκάστῳ, vgl. b 5 f. ἐν πᾶσιν; c 6 f.	20 und 25 ἐν ἑαυτῷ
b 2 <u>αὐτὸ αὐτοῦ</u> χωρὶς	21 f. οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν
	21 οὐκ ἔξω <u>ἑαυτοῦ</u>
	23 f. οὐ γὰρ ἦν ἀποσπᾶσθαι <u>αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ</u>
b 4 πολλαχοῦ ἅμα, vgl. b 7; b 1 ἐν πολλοῖς	24 πανταχοῦ

Was Plotin tut, ist also folgendes: Die *Parmenides*-Argumentation hat in seinen Augen in die Aporie geführt, weil darin über das Verhältnis der Idee zu den Einzeldingen nachgedacht wurde, ohne daß vorher das Wesen der Idee selbst geklärt wurde. Das hat dazu geführt, daß als Maßstab für das Seiende unvermerkt das Körperlich-Empirische genommen wurde (vgl. 27-30); und weil infolgedessen die körperlichen Kategorien der Teilung und Räumlichkeit zur Beurteilung der Idee zugrundegelegt wurden, mußte der Befund der ungeteilten Allgegenwart der Idee als Widerspruch erscheinen. Plotin dagegen hat in 1-17 mit dem Nachweis begonnen, daß Seiendes als solches unkörperlich, unteilbar und unräumlich ist, und sich damit eine Basis geschaffen, auf der er das Argument neu durchdenken und das resultierende Paradoxon als einzig richtige Lösung akzeptieren kann.

Eine ähnliche Denkbewegung enthalten die Kapitel VI 5, 2-3: Aus der Unveränderlichkeit und Selbständigkeit der Geisteswelt (3, 1-13) folgt ihre ungeteilte Präsenz bei allen anderen Dingen als einzige Möglichkeit

der Teilhabe an ihr (13-32). Ausführlicher als in VI 4, 2 wird die methodische Notwendigkeit erläutert, mit den richtigen ἀρχαί, d. h. den Grundcharakteren des wahren Seienden, zu beginnen (VI 5, 2);⁶³ hierfür beruft sich Plotin auf Erwägungen des *Timaios* und der aristotelischen *Analytik*, merkwürdigerweise aber nicht auf die πρὸς αὐτό/πρὸς τὰ ἄλλα-Methodik des *Parmenides*, der er der Sache nach folgt.

18 f. μεταλαμβάνει αὐτοῦ καὶ συντυγχάνει αὐτῷ. Gewissermaßen eine bejahende Antwort auf die erste Frage des Parmenides nach der Existenz von Teilhabe (*Prm.* 130 e 5-131 a 2). Der Terminus μεταλαμβάνειν/μετάληψις ist klassisch (vgl. *Pl. Phd.* 102 b; *Prm.* 130 e; *Alcin. Did.* 35, p. 189, 25 Hermann; synonym ist μετέχειν/μέθεξις, *Pl. Phd.* 101 c; *Prm.* 130 b; 132 d; *Sph.* 256 b; *Arist. Metaph.* A 9, 991^a3 etc.; *Alcin. Did.* 10, p. 166, 5). Freilich ist er auch problematisch und wird von den Gegnern der Ideenlehre seit Aristoteles als unklar und metaphorisch gegeißelt (*Metaph.* A 9, 991^a20-22; *Z* 14, 1039^b5 f.); daher erläutert Plotin ihn sogleich durch Hinzufügung zweier weiterer Verben, die als Grundzüge der gemeinten Teilhabe 1. die direkte Präsenz des Geistigen beim Teilhabenden (συντυγχάνειν, vgl. 23 ἐντυγχάνει) und 2. das Verursachtsein des letzteren durch ersteres herausstellen. Mit dem Ausdruck „seine Kraft haben von“ (ἰσχύειν παρὰ τινος) wählt Plotin nach 5 „abhängen von“ und 10 „sich stützen auf“ die nunmehr dritte Metapher für diesen Sachverhalt, der im *Parmenides* zwar angesprochen wird (131 a 1 f.), in den Argumentationen des ersten Teils aber unberücksichtigt bleibt; Plotin dagegen möchte so viel Aufmerksamkeit wie möglich darauf lenken.

Vgl. auch VI 5, 3, 13 f.

19 f. οὐ μερίζον ἐκεῖνο, ἀλλ' εὐρίσκον αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ. εὐρίσκειν: 1, 6; unten 32. Hintergrund dieser Formulierung ist die Frage des Parmenides, ob die Teilhabe am Ganzen oder an einem Teil erfolgt (*Prm.* 131 a 4-7). Sokrates hat im Grunde keine Handhabe für die Beantwortung dieser Frage und gibt eher intuitiv der Teilhabe am Ganzen den Vorzug (131 a 10 f.); Plotin dagegen leugnet die Teilhabe am Teil mit dogmatischer Sicherheit, weil er die wesensmäßige Unteilbarkeit der Geisteswelt bereits nachgewiesen hat. Zu ἐν ἑαυτῷ s. Anm. zu 3. Hier versteht sich die Wendung als Kritik an Parmenides' ἐν ἐκάστῳ (131 a 8): Die Idee bleibt in sich, auch wenn etwas auf sie zukommt, um an ihr teilzuhaben. Dieser Perspektivenwechsel vom Körperlichen zum Geistigen als Maßstab für Seiendes ermöglicht es, Teilhabe am geistig Seienden als ganzen zu den-

⁶³ Vgl. dazu O'Meara (1980), S. 65-67.

ken, ohne daß daraus dessen Selbstverlust folgt (21). Parmenides behält stattdessen die sinnliche Perspektive des alltäglichen Denkens bei, benennt folglich die Gegenwart der Idee beim Einzelding als ein In-Sein und präjudiziert somit (das macht Plotins scharfe Antithese zwischen *μερίζον* und *ἐν ἑαυτῷ* deutlich) das Ergebnis seiner Untersuchung zugunsten der Teilhabe am Teil.

Daß die Teilhabe für die Idee kein Leiden (also auch keine Teilung) impliziert, betont Platon selbst, *Smp.* 211 b: τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον [...] μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

21 οὐκ ἔξω ἑαυτοῦ γενομένου. Vgl. 15 m. Anm. ἔξω ἑαυτοῦ ist ebenso wie ἐν ἄλλῳ ein Gegenbegriff zu ἐν ἑαυτῷ und bezeichnet den Verlust der eigenen Identität; damit entspricht es Platons αὐτὸ αὐτοῦ χωρίς (*Prm.* 131 b 2). Entsprechend VI 5, 3, 1 f. οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ. Vgl. 35; 12, 41 f.; 14, 24; VI 5, 1, 21 f.

21 f. οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν εἶναι. Vgl. VI 5, 1, 22 f. ποῦ γὰρ ἂν εἶη ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπωκός; ἢ πῶς ἂν τις ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐξεύροι αὐτό; Plotin spitzt die Überlegung auf die größtmögliche Absurdität hin zu: Ist das Seiende außer sich, so ist es im Nichtseienden, und das bedeutet, daß es überhaupt nichts Seiendes mehr gibt. Nun kann man als Nichtseiendes aber auch das bezeichnen, was zum Seienden in Differenz steht, also das in 3 f. und 16 f. angesprochene „Andere“; in diesem Sinne läßt sich dann wieder sagen, daß das Nichtseiende im Seienden ist (22). Freilich ist dieses μὴ ὄν kein absolutes Nichtseiendes, sondern hat, eben durch die Tatsache, daß es „im Seienden“ ist, ein gewisses Sein; Plotins Allgegenwarts-Philosophie lebt gerade davon, daß „das Sein keinem Seienden fehlt“ (5, 4 f. und VI 5, 3, 20 f. nach Pl. *Prm.* 144 b). Bei Platon findet sich die Qualifizierung der Sinnendinge als nichtseiend im Zusammenhang von starken Antithesen zwischen Werden und Sein, vgl. *Ti.* 27 d-28 a γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; genauerem Hinsehen erschließt sich das Werdende als Mischwesen zwischen echtem Sein und totalem Nichtsein (*R.* 5, 478 b-479 a; *Sph.* 256 d-258 c). Vgl. I 8, 3, 4-9.

24 f. τὸ πανταχοῦ δὲ λέγεσθαι εἶναι αὐτὸ δῆλον, ὅτι ἐν τῷ ὄντι. Vgl. VI 5, 3, 11; 9, 40 ἐν αὐτῷ πανταχοῦ. πανταχοῦ nimmt das πολλαχοῦ des *Parmenides* (131 b 4 und 7) auf und zugleich die sachliche Aussage, der die ganze Untersuchung gilt: Das Seiende ist überall. Versteht man nun „überall“ als eine Relation zwischen Seienden, so ergibt sich die Aussage: „Das Seiende ist überall im Seienden“, und dies besagt nichts anderes als die bisher aufgefundenen Strukturbeschreibungen des Seienden: Es ist in sich und mit sich selbst identisch. Das Problem seiner All-

gegenwart bei den „anderen“ Dingen wiederum löst sich, wenn man deren Abhängigkeit vom Seienden bedenkt bzw, wie Plotin es formuliert hat, ihr In-Sein im Seienden: Die anderen Dinge sind im Seienden; das Seiende ist überall in sich; also ist das Seiende überall da, wo die anderen Dinge sind. In derselben Weise bedeutet die συναίσθησις der Seele (s. Anm. zu 1, 22 f.), daß diese überall, wo sie ist, mit sich selbst eins und identisch ist: δεῖ τοιοῦτον τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον, οἷον πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ ταῦτόν εἶναι (IV 7, 7, 26 f.).⁶⁴

26 f. ἤδη γὰρ γίνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἐνί. Plotin benennt hier den Punkt, der seiner Lösung der *Parmenides*-Aporie ihre eigentliche Überzeugungskraft verleiht: Wenn „Überallsein“ für das geistig Seiende nichts anderes als In-sich-Sein bedeutet, so verschwindet das Problem, daß das Seiende, um allgegenwärtig zu sein, ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὔσιν (*Prm.* 131 b 1) sein und damit entweder geteilt oder von sich selbst getrennt sein muß; vielmehr hat sich als einer seiner Wesenszüge die Unteilbarkeit, d. h. Einheit, herausgestellt, so daß „überall“ jetzt nur noch „in einem“ bedeutet (nämlich in sich). Vgl. zu ἐν ἐνί auch III 7, 2, 32 und **Beierwaltes**, III 7 (1967), S. 154 f.

Plotin könnte also eigentlich seine Ausführungen hier beenden: Er hat das Problem aus *Prm.* 131 a-b auf die Grundlage eines konsequent platonischen Seinsbegriffs gestellt und von dort aus in einem klaren apriorischen Gedankengang gelöst.⁶⁵ Faktisch fangen die Schwierigkeiten hier aber erst an. Die bisherige Überlegung hat ein Bild des Seienden ergeben, das an das Eine-Seiende des historischen Parmenides erinnert (Einheit, Teillosigkeit; es ist ungetrennt von sich selbst und in sich überall);⁶⁶ damit stellt sich aber auch das notorische Problem des Parmenides, der Widerspruch zu der täglichen Erfahrung der Vielheit des Seienden.⁶⁷ Es ist vielleicht akzeptabel, daß das Seiende „überall“ im Sinne der unaufhebbaren Einheit mit sich selbst ist (25 οὐδὲν θαυμαστόν); daß sich dieses unteilbare, raumlose Seiende zugleich als vielgestaltig und „überall“ im Sinne der Verteilung im Raum zeigt, ist ein unfaßliches Paradoxon.

⁶⁴ S. Emilsson (1988), S. 102.

⁶⁵ Vgl. Emilsson (1993), S. 159: „Donc, quand on arrive au milieu du second chapitre, la thèse centrale du traité a déjà été annoncée, ainsi que la raison essentielle pour laquelle Plotin juge bon de l'adopter.“

⁶⁶ Vgl. bes. *fr.* B 8, 22-25 DK; 25 wird von Plotin in 4, 24 f. zitiert, s. Anm. dort. Auf Parmenides verweist auch Emilsson (1993), S. 159.

⁶⁷ Die Existenz des „Anderen“, dessen Verhältnis zum Seienden Plotin untersucht, wird von Parmenides schlicht geleugnet, *fr.* B 8, 12 f. DK: οὐδέ ποτ' ἐκ δὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς/ γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό.

Plotin versucht im zweiten Teil des Kapitels sowohl, dieses Paradoxon („ontologisch“) aufzuheben (30–49) als auch („erkenntnistheoretisch“) zu erklären, warum es dem Denken paradox erscheint, ohne es zu sein (27–30).⁶⁸

In VI 4-5 häufen sich die Ausdrücke, die das „Erstaunen“ oder „Mißtrauen“ abwehren: 3, 17; 23–25; 4, 5 f. ἀπίθανον νομιζούσης τῆς ψυχῆς τὸ ἐν οὕτω πανταχοῦ ταῦτόν εἶναι; 13, 3 ἀπιστοῦμεν; 12, 20 f.; VI 5, 2, 1–6; 4, 11; 8, 2 f.; 11, 3–7. Dieses Mißtrauen hat nichts damit zu tun, daß ein Leser etwa die platonischen Voraussetzungen der Überlegung nicht anerkennt (die Schrift VI 4-5 wendet sich an überzeugte Platoniker: vgl. den Beginn mit der Unterscheidung von ὄν und μίμημα in I f.; VI 5, 3, 15–19, wo die hypothetische Annahme, es gebe keine platonische transzendente οὐσία, als Absurdität gewertet wird; und das gänzliche Fehlen einer Diskussion der materialistischen Alternative); es handelt sich vielmehr um die prinzipielle Schwierigkeit, einen Satz glaubwürdig und aushaltbar zu machen, der den Grundregeln des diskursiven Denkens widerspricht und somit auf der diskursiven Ebene eigentlich nicht aushaltbar ist. Vgl. Anm. zu 14 am Ende.

- 27 ἡμεῖς δὲ τὸ ὄν ἐν τῷ αἰσθητῷ θέμενοι. Die Unfähigkeit des diskursiven Denkens, die Allgegenwart des Seienden richtig zu erkennen, wird seinem empirischen, auf die Sinneswahrnehmung gestützten Vorgehen zur Last gelegt: Man erkennt sinnlich-empirisch, daß ein Körper nicht an mehreren Orten zugleich sein kann (vgl. IV 2, 1, 16 f.), setzt das Seiende als solches unwillkürlich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren gleich und dehnt somit den Grundsatz zu Unrecht auch auf nichtsinnliches, immaterielles Seiendes aus.⁶⁹ Ähnlich 4, 27–34: Die Seele wird von uns als räumliche Vielheit aufgefaßt, weil wir ihr Wirken an den im Raum verteilten Körpern sinnlich wahrnehmen; IV 3, 20, 41–51 über die Herkunft der Redeweise, daß die Seele im Körper ist: πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχὴ λέγεται πρὸς πάντων; ἢ ἐπειδὴ οὐχ ὄρατόν ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ τὸ σῶμα [...] εἰ δέ γε ὄρατόν ἢ ψυχὴ καὶ αἰσθητόν ἦν [...], οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον κτλ.; V 8, 11, 36–40 (bes. 36 τὸ οὖν ἀπιστοῦν ἢ αἰσθητοῖς ἐστίν). Das so strukturierte Wahrnehmen und Denken ist gleichursprünglich mit der jedem Menschen unmittelbar gegebenen Selbsterfahrung als körperlich-seelisches Lebewesen und untrennbar mit ihr verbun-

⁶⁸ Die Spannung, die zwischen der Allgegenwart des Seienden in sich und seiner Allgegenwart im Sinnlichen besteht, diskutiert auch O'Meara (1980), S. 66–70.

⁶⁹ Vgl. O'Meara (1980), S. 65: „a tendency to treat the intelligible as if it were material. This, one might think, is what is wrong with Parmenides' counter-example of the sail.“