

Dominic J. O'Meara

Konzepte monarchischer Herrschaft im Neuplatonismus

Einleitung

Im Römischen Reich ist der Platonismus zwischen dem 3. und dem 6. Jahrhundert n. Chr. die führende Philosophie geworden, sogar die einzige, die noch in den Schulen vertreten wurde und eine fortgeschrittene Ausbildung jenseits der Rhetorik und der Jurisprudenz bot. Im 3. Jahrhundert n. Chr. hat Plotin (205–270 n. Chr.) in Rom Platons Denken einen neuen Impuls gegeben, eine tiefe und einflussreiche Deutung, die zu einer beachtenswerten Entwicklung des Platonismus in der Spätantike führte. Teil dieser Entwicklung sind die Schule, die Iamblich (um 245–325 n. Chr.) in Apamea gegründet hat, die Platonische Schule in Athen, deren Hauptvertreter Proklos war (412–485 n. Chr.), sowie die Platonische Schule in Alexandrien, die vom 5. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. bestanden hat. Es wird im vorliegenden Beitrag um diese philosophische Richtung (heute als „Neuplatonismus“ bezeichnet) gehen. Mein Ziel ist es, der Begrifflichkeit und der Theorie einer monarchischen Herrschaft im Neuplatonismus nachzugehen.¹ Zwei Fragen werden behandelt: Was verstehen die neuplatonischen Philosophen unter dem Begriff „Monarchie“, im Unterschied zum Beispiel zu den Begriffen „Königtum“ oder „Tyrannis“? Inwieweit lässt sich bei diesen Philosophen eine theoretische Begründung eines monarchischen Herrschaftssystems finden? Ich versuche folglich keine historischen Gegebenheiten und Umstände zu beleuchten, sondern begriffliche und theoretische Zusammenhänge schärfer zu fassen. Einleitend müssen aber zuerst ganz kurz einige Bemerkungen zu Platon gemacht werden, da seine politische Philosophie bei den neuplatonischen Philosophen als theoretische Grundlage fungiert und ihre Überlegungen ohne diese Grundlage kaum verständlich sind.

Vorbereitende Bemerkungen zu Platon

Es kann hier selbstverständlich kein Versuch unternommen werden, Platons politische Philosophie zusammenzufassen. Man darf aber darauf aufmerksam machen,

¹ Zur Begrifflichkeit der Monarchie in der Antike im Allgemeinen siehe Stefan Rebenich: Art. Monarchie. In: RAC, Bd. 24 (2012), Sp. 1112–1196.

dass das Wort *μοναρχία* relativ selten bei Platon vorkommt, und zwar nur in seinem Spätwerk, in den Schriften „Politikos“ und „Gesetze“², auf die noch zurückzukommen sein wird. Wenn man aber zuerst in Platons „Staat“ sucht, findet man nicht *μοναρχία*, sondern *βασιλεία* oder *ἀριστοκρατία*. Beide Termini bezeichnen die ideale Form einer politischen Ordnung, die Herrschaft der Philosophen-Könige, eine Ordnung, deren Verfall im „Staat“ (Buch 8 und Buch 9) dargestellt wird. Der Verfall führt zu immer gravierenderen Verschlechterungen, und zwar – der Reihe nach – von der Timokratie über die Oligarchie und die Demokratie bis zur Tyrannis. Die Tyrannis bildet also die tiefste Stufe des politischen Verfalls. Dass die beste Staatsordnung entweder als „Königtum“ oder als „Aristokratie“ bezeichnet wird, erklärt sich dadurch, dass es nicht um die Herrschaft eines Königs oder einer Aristokratie im üblichen Sinn geht, sondern um die Herrschaft des Wissens, eines Wissens, das von einem oder von mehreren besessen werden kann: „Die eine Staatsform, die wir hier besprochen haben, hat zwei Namen; wenn ein einziger Herrscher unter den Herrschenden hervorragt, könnte sie Königtum, wenn mehrere, Aristokratie heißen [...]. Das ist die eine Form; ob nun einer oder mehrere herrschen, keiner würde an den wichtigeren Gesetzen des Staates rühren, wenn er die von uns dargelegte Erziehung und Bildung (*παιδεία*) genossen hat.“ (Plat. rep. 445d–e, Übersetzung K. Vretska).

Wie Vernunft in der Seele, so soll Wissen im Staat herrschen, und zwar das Wissen um das Gute für den Staat (Plat. rep. 504c–505b). Wir könnten also eher von einer Technokratie oder, besser, von einer „Epistemokratie“ in Platons Staat reden. Die richtige Kompetenz soll im Staat herrschen, unabhängig von der Frage, ob eine oder mehrere Personen über diese verfügen.

In Platons „Politikos“ wird der Streit um Kompetenzen sichtbar (Plat. polit. 267b–268c): Welche Kompetenz soll im Staat herrschen? Die Rhetorik etwa? Oder die Militärkunst? Laut Platon soll „politische Wissenschaft“ herrschen, also ein Wissen um das gute Leben, das im Staat von den Bürgern genossen werden soll. Die „politische“ Wissenschaft (*πολιτική*) wird auch „königliche“ Wissenschaft (*βασιλική*) genannt, weil sie die herrschende Wissenschaft im Staat ist: Sie regiert und koordiniert untergeordnete Kompetenzen wie die des Kriegführers, des Rhetors, des Richters (Plat. polit. 259c–d, 303e–305e). Die Herrschaft des Staatsmannes (*πολιτικός*), also der Person, die die politische Kompetenz hat und über die politische Wissenschaft verfügt, ist ebenso von einer Gottesherrschaft zu unterscheiden wie von einer Hirtenherrschaft (Plat. polit. 274e–275a). Sie wird nicht durch Gewalt geschaffen (Tyrannis), sondern setzt das Einverständnis und die freiwillige Mitwirkung der Bürger voraus (Plat. polit. 276b–e).

Im „Politikos“ werden verschiedene geläufige Gliederungen von Staatsverfassungen erwähnt. Die Unterscheidungen zwischen ihnen basieren auf verschiedenen Kriterien. Das Kriterium der Zahl ergibt die Gliederung in Monarchie/Oli-

² Die Belege sind *μοναρχία*: Plat. polit. 291d–e, 302c–e; leg. 693d, 711d; *μόναρχος*: Plat. polit. 301c; *μοναρχικός*: leg. 693e, 756e. Dazu zwei Belege in den pseudo-platonischen Briefen: Plat. epist. 3,317d; 5,321d. Im Staat (Plat. rep. 575a, 576b) erscheint Eros als Monarch (= Tyrann).

garchie/Demokratie, das heißt in die Herrschaft des einen, der wenigen, der vielen (Plat. polit. 291d).³ Diese Dreiteilung wird dann durch weitere Kriterien unterteilt, durch Zwang/Freiwilligkeit, Reichtum/Armut, Gesetzmäßigkeit/Gesetzwidrigkeit. Die Monarchie wird unterteilt in zwei Formen, und zwar in Königtum und Tyrannis (Plat. polit. 291e1–6, 302d).⁴ Tyrannis entspricht dem Zwang und der Gesetzwidrigkeit, Königtum der Freiwilligkeit und der Gesetzmäßigkeit. Aber all diese Kriterien sind eigentlich nicht zutreffend, wenn es um eine gute Staatsordnung geht: Hier gilt nur das Kriterium des Wissens (Plat. polit. 2920a–c); nur das Wissen, das heißt die „politische Wissenschaft“, soll herrschen. Platon betont, dass nicht viele, dass, wenn überhaupt, eher wenige Personen über dieses Wissen verfügen oder gar nur eine einzige Person diese Wissenschaft besitzen wird (Plat. polit. 297b–c). Die anderen Staatsordnungen, die im Text erwähnt werden, erscheinen gewissermaßen als Nachahmungen der besten Ordnung (Plat. polit. 293e, 297c). Von diesen Nachahmungen wäre die gesetzgebundene Monarchie, also das Königtum, verhältnismäßig die beste (Plat. polit. 302e). Aber sie ist wahrscheinlich weit entfernt von der besten Ordnung, die der Herrschaft der politischen Wissenschaft.

Die Herrschaft der politischen Wissenschaft im „Politikos“ ist vermutlich ebenso wenig ein realistisches Projekt wie die der Philosophen-Könige in Platons „Staat“. Was die politische Wissenschaft eigentlich beinhaltet, erfahren wir zudem nur zum Teil. In Platons „Gesetzen“ wird die Herrschaft der Gesetze vorgeschlagen, insofern sie Ausdruck der politischen Wissenschaft sein können. Die Staatsordnung (auch hier eine ideale Form) ist eine Mischverfassung: eine Aristokratie des Wissens schützt die Gesetze und verbessert sie; diese Aristokratie wird aufgrund geeigneter moralischer und intellektueller Tugenden von den verschiedenen Teilen des Volkes gewählt.

Abschließend kann man sagen, dass Platon kein Verfechter der monarchischen Herrschaft ist. Entsprechend gehört das Wort „Monarchie“ nicht zu seinem bevorzugten Wortschatz und erscheint bei ihm nur spät, als Teil der zeitgenössischen Debatten. Der Besitz der politischen Macht durch eine Person aufgrund von Gewalt, Abstammung oder Wahl wird von Platon nicht gerechtfertigt. Grund der Herrschaft kann nur das Wissen sein, das Wissen um das Gute für den Staat. Dieses Wissen kann bei einer oder bei mehreren Personen vorhanden sein: die Frage der Zahl ist nicht relevant. Doch meint Platon, dass die Mehrheit dieses Wissen kaum erreichen kann. Wenn das Wissen nicht vorhanden ist (und der Inhalt dieses Wissens bleibt bei Platon etwas unbestimmt), dann sollen Gesetze herrschen, im Rahmen einer gemischten Staatsverfassung.

³ Siehe z. B. Hdt. 3,80–82; Jacqueline de Romilly: Le Classement des constitutions d'Hérodote à Aristote. In: *Revue des Études Grecques* 72 (1959), S. 81–99.

⁴ Siehe auch Aristot. rhet. 1,8,1366a1.

Der Begriff „Monarchie“ im Neuplatonismus

Wie bei Platon kommt auch bei den neuplatonischen Philosophen das Wort *μοναρχία* relativ selten vor, und bei den wichtigsten – Plotin, Proklos oder Simplicios – gar nicht.⁵ Vier bemerkenswerte Belege des Wortes habe ich jedoch gefunden, die ich hier kurz besprechen möchte, um die neuplatonische Bedeutung des Begriffs „Monarchie“ im Unterschied zu „Königtum“ und „Tyrannis“ zu skizzieren.

Einen ersten Beleg findet man bei Synesios von Kyrene, in seinem „De regno“,⁶ einem „Fürstenspiegel“, den er um 400 n. Chr. aus Anlass seiner Gesandtschaft zum Kaiser Arkadios in Konstantinopel verfasste.⁷ In Kapitel 10 schreibt Synesios, der Kaiser solle Selbstbeherrschung üben, eine „Monarchie“ in seiner Seele herstellen (10,2). In Kapitel 17 bespricht Synesios den Terminus *αὐτοκράτωρ* („Kaiser“): Bei den Athenern sei dieses Wort vom Wort *μόναρχος* unterschieden (17,3); bei den Römern sei die *μοναρχία* (als Kaisertum) wohl erreicht, die „Tyrannis“ aber gehasst; die Bezeichnung „König“ werde eher zurückhaltend verwendet (17,4). Tyrannis, meint Synesios, verleumde die „Monarchie“, während Königtum sie begehrenswert mache. So, sagt Synesios, habe Platon das Königtum als ein göttliches Gut bei den Menschen benannt. Der Hinweis bezieht sich auf Platons „Politikos“ (Plat. polit. 303b5). Wie Platon im „Politikos“, unterteilt Synesios die Monarchie in eine gute Form: Königtum, und in eine schlechte: Tyrannis. Die Römer haben mit der Einführung des Kaisers die beste Form der Monarchie eingesetzt, also das Königtum.

Ungefähr um die gleiche Zeit, zu Beginn oder möglicherweise in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr., hat Iohannes Stobaios (aus Stobi in Makedonien) eine große Anthologie zusammengestellt, die auf Exzerpten aus Dichtung und Prosa beruht, mehr als 500 Autoren berücksichtigt und eine Art Enzyklopädie der Philosophie darstellt.⁸ Die drei Fächer der Philosophie werden in die Anthologie aufgenommen: die Physik, die Logik und die Ethik. Die Ethik, als praktische Philosophie, schließt die Politik (Stob. ecl. 4,1–8) sowie die Ökonomie (Stob. ecl. 4,22–28) ein. Stobaios zeigt bei der Prosa-Literatur, die er zitiert, eine Vorliebe für Platon sowie einen besonderen Zugang zu den Schriften der Neuplatoniker (Plotins Schüler Porphyrios und Iamblich werden exzerpiert). Die thematische Ordnung und Literatúrauswahl seiner Anthologie scheinen auch in mancher Hinsicht dem Lehrplan der neuplatonischen Schulen zu entsprechen.⁹

Dies zeigt sich auch in den Kapiteln, die der Politik gewidmet sind. Ein erstes Kapitel (Stob. ecl. 4,1) behandelt die *Πολιτεία*: Hier liest man unter anderem Aus-

⁵ Schon in den erhaltenen Texten der Platoniker des 1. und des 2. Jahrhunderts n. Chr. (Alkinoos, Numenios, Attikos) findet sich das Wort nicht.

⁶ Jacques Lamoureux/Noël Aujoulat (Hg.): *Synésios de Cyrène. Opusculs II*. Paris 2008.

⁷ Siehe Pierre Hadot: Art. Fürstenspiegel. In: RAC, Bd. 8 (1982), Sp. 555–632, hier: Sp. 606.

⁸ Otto Hense/Kurt Wachsmuth (Hg.): *Iohannis Stobaei Anthologium*. 4 Bde. Berlin 1884–1912.

⁹ Siehe Dominic O'Meara: „Tracking the Sources of the Fragments of Heraclitus in Stobaeus' Anthology“ (im Druck).

züge aus Platons „Politikos“ (Plat. polit. 291d–292a) sowie sehr viele Auszüge aus Platons „Staat“ und „Gesetzen“. Es werden noch Exzerpte aus pseudo-pythagoreischen Schriften, das heißt aus Hippodamos, Diotogenes und Archytas, wiedergegeben. Iamblich hat sich besonders für den Pythagoreismus interessiert und dazu beigetragen, pythagoreische Texte zum Vorschein zu bringen.¹⁰ In den folgenden Kapiteln finden sich Ausführungen über Gesetze und Sitten (Kapitel 2), über den Demos (Kapitel 3, fehlt in der handschriftlichen Überlieferung der Anthologie), über die Machthaber im Staat (Kapitel 4), über die Herrschaft (Kapitel 5: ἀρχή), über die Monarchie (Kapitel 6: „Dass die Monarchie das Beste ist“), über das Königtum (Kapitel 7) und über die Tyrannis (Kapitel 8: „Schimpfrede über die Tyrannis“). Festzuhalten ist, dass in dieser Kapitelordnung Monarchie, wie in Platons „Politikos“, in Königtum und Tyrannis unterteilt wird, die jeweils als gute und schlechte Formen der Monarchie einander gegenübergestellt sind. Das letzte Exzerpt in Kapitel 6 ist ein Zitat aus Platons „Politikos“ (276b–e), das erste der berühmte Satz bei Homer: „Die Herrschaft von Vielen ist nicht gut. Es soll ein Herrscher sein, ein König“ (vergleiche Hom. Il. 2,204). In Kapitel 7 werden unter anderem Platon, Isokrates (Ad Nicoclem und Nicocles),¹¹ Xenophon und die Traktate „Peri Basileias“ (Περὶ Βασιλείας) der Pseudo-Pythagoreer Diotogenes, Sthenidas und Ekphantos¹² angeführt. Im Kapitel 8 folgen wieder Zitate aus Platon, Isokrates und (ausführlich) Xenophon.

Dank Stobaios' Anthologie konnte also ein junger Mensch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. zum Thema politische Herrschaft eine umfangreiche Literatur lesen, die in vielerlei Hinsicht dem Lehrplan der neuplatonischen Schulen entspricht. Bei Stobaios fand er eine Aufteilung der Monarchie in Königtum und Tyrannei, wie in Platons „Politikos“; dazu kamen als Lektüre zahlreiche Auszüge aus dieser Schrift sowie aus Platons „Staat“ und „Gesetzen“.

Die gleiche Aufteilung der Monarchie finden wir später in der Einführung in die Philosophie des sogenannten Pseudo-Elias; dabei handelt es sich um eine Vorlesung, die den Lehrbetrieb in der neuplatonischen Schule in Alexandrien im 6. Jahrhundert n. Chr. widerspiegelt.¹³ Pseudo-Elias unterscheidet bei seiner Beschreibung der praktischen Philosophie fünf Verfassungsformen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und Monarchie, welche sich wiederum in gesetzmäßiges Königtum und gesetzwidrige Tyrannis unterteilt.¹⁴ Nach diesem Lehrer soll Pla-

¹⁰ Siehe Dominic O'Meara: *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 1989.

¹¹ Diese Schriften von Isokrates gehörten auch in den neuplatonischen Schulen zum Studium der praktischen Philosophie; vgl. Dominic O'Meara: *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 2003, S. 66.

¹² Siehe Louis Delatte: *Les Traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténidas*. Lüttich 1942.

¹³ Zu diesem Autor siehe Pascal Mueller: *Une Initiation à la philosophie de l'antiquité tardive. Les leçons du Pseudo-Elias*. Fribourg/Paris 2007, S. XVI–XXVI (enthält auch eine Übersetzung des Werkes).

¹⁴ Leendert G. Westerink (Hg.): *Pseudo-Elias, In Porphyrii Isagogen*. Amsterdam 1967, 22,10–11.

ton entweder die Aristokratie, wo die Besten mit Vernunft (ἐν λόγῳ) herrschen, oder die gesetzmäßige Monarchie empfohlen haben.

Ein letzter Beleg stammt ebenfalls aus der Alexandrinischen Schule des 6. Jahrhunderts n. Chr. Es handelt sich um die Vorlesungen zu Platons „Gorgias“, die von Olympiodoros, Schüler des Ammonios (der selbst ein Schüler des Proklos gewesen war), gehalten wurden. Dort heißt es: „Dass es Aristokratie, nicht Demokratie geben soll, ist hierdurch deutlich. Man soll wissen, dass nicht nur der Mensch eine kleine Welt (μικρὸς κόσμος) ist, sondern auch der Staat (πόλις). Wenn nun der Staat eine Welt ist, dann sollen die Menschen die Welt nachahmen. Der Staat besteht nämlich nicht, wie auch Demosthenes sagt, aus den Bauten, sondern aus den Menschen. Er sagt nämlich: ‚Wenn ich ‚Staat‘ sage, sage ich ‚Euch‘.¹⁵ Also soll man die Welt als Ganzes nachahmen. In der Welt aber gibt es einen Herrscher. Wer ist das? Der Gott, wenn schon gilt: ‚Die Herrschaft von Vielen ist nicht gut; es soll ein Herrscher sein‘.¹⁶ Es soll dann nicht eine Vielzahl von Bürgern herrschen, sondern einer, der Vernunft hat und ein Staatsmann ist (ἔμφορνα καὶ πολιτικόν).¹⁷

Wenn aber einer sagt: ‚Aber diese Herrschaft ist eine Monarchie und nicht eine Aristokratie, und das ist nicht dasselbe‘, dann sag‘ das, was der Philosoph Ammonios sagte: ‚Schlag ihn, er soll schweigen. Denn die [sc. die Monarchie und Aristokratie] sind dasselbe, wenn es wohl in [Platons] ‚Staat‘ gesagt ist,¹⁸ dass der Herrscher eins sei nach der Zahl oder nach der Lebensweise (ζωῇ). Wenn es nun viele Menschen gibt, die die besten sind, sind sie eins nach der Lebensweise, weil sie alles gemeinsam teilen‘.¹⁹

Olympiodoros legt, ausgehend von der Analogie zwischen Welt und Staat, sehr kurz sein Argument dar: Wenn die Welt von einem Gott beherrscht ist, dann soll der Staat, indem er die Welt nachahmt, von einem Herrscher gelenkt werden. Das Analogieargument ist alt und wurde schon in den pseudo-pythagoreischen Traktaten Περὶ βασιλείας von Diotogenes, Sthenidas und Ekphantos vertreten. Olympiodoros nimmt dieses Argument auf. Statt aber zu dem Schluss zu kommen, dass es im Staat eine Monarchie geben soll, spricht er von einer Aristokratie und behauptet, dass sie identisch mit einer Monarchie sei. Offensichtlich geht es nicht um die Zahl der Personen, sondern um eine bestimmte Lebensweise, unabhängig von der Frage, ob sie bei einer oder mehreren Personen vorkommt. In diesem Sinne bleiben Olympiodoros und Ammonios Platon treu: Das Herrschen soll auf seelischen Qualitäten (sittlich und intellektuell) beruhen, welche die Bedingung des guten Herrschens sind, unabhängig davon, ob diese Vorzüge bei einer oder mehreren Personen vorkommen. Monarchie und Aristokratie werden also in einem Platonischen Sinn und nicht im geläufigen Sinn verstanden.

¹⁵ Vgl. Demosth. or. 18,88 (Olympiodoros hat den Satz des Demosthenes umgedreht).

¹⁶ Hom. Il. 2,204, zit. in einem kosmologischen Zusammenhang bei Aristot. metaph. 12,10,1076a4.

¹⁷ Siehe Plat. polit. 297a.

¹⁸ Siehe Plat. rep. 445d3–e3.

¹⁹ Olymp. in Plat. Gorg. Comm. 42,2; vgl. Leendert G. Westerink (Hg.): Olympiodorus, In Platonis Gorgiam commentaria. Leipzig 1970, S. 221, Z. 1–11. Es charakterisiert die Lebensweise der Philosophen-Könige in Platons „Staat“, alles gemeinschaftlich zu teilen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Wort „Monarchie“ bei den neuplatonischen Philosophen selten und eher bei weniger bedeutenden Autoren vorkommt. Diese verstehen Monarchie gemäß Platons „Politikos“ als eine Staatsform, die in ein gesetzmäßiges Königtum und eine gesetzwidrige Tyrannis zu unterteilen ist. Königtum als gesetzmäßige Monarchie wird offenbar von den Autoren empfohlen: Der römische Kaiser soll König sein, so heißt es bei Synesios. Man kann sich hier fragen, ob Platons Position dadurch nicht vereinfacht wird. Denn Platon unterstützte das Königtum im „Politikos“ nicht: Königtum ist nur eine weniger schlechte Nachahmung der besten Staatsordnung als andere Formen. Vielleicht will Synesios in seinem Fürstenspiegel die kaiserliche Herrschaft nicht in Frage stellen, sondern dem Kaiser ein moralisierendes Vorbild geben. Grundsätzlich hat aber der Kaiser, vom platonischen Blickwinkel gesehen, keine hinreichende Herrschaftslegitimation. Die platonische Perspektive wird bei Olympiodoros sichtbar: Die richtige Monarchie ist ebenso wenig wie die richtige Aristokratie im landläufigen Sinn zu verstehen. Es geht nicht um die Zahl der Personen, sondern allein um die Besten, das heißt die Personen, die über die notwendigen moralischen und intellektuellen Eigenschaften und Kompetenzen, mithin über Wissen verfügen.

Eine theoretische Begründung der monarchischen Herrschaft im Neuplatonismus?

Man könnte meinen, dass die neuplatonische Philosophie grundsätzlich eine monarchische Herrschaft unterstützen würde. Die neuplatonische Metaphysik vertritt ein stark hierarchisches Bild der Wirklichkeit, eine Hierarchie, die in einem ersten und einzigen Urprinzip des Seins gipfelt, jenseits des Seins, dem Einen. Wenn schon die ganze Wirklichkeit von einem einzigen Ursprung stufenweise herkommt und abhängt, dann könnte man meinen, dass es auch analog hierzu im menschlichen Bereich einen Monarchen geben sollte.

So einfach liegen die Dinge aber nicht. Bei Olympiodoros hat sich bereits gezeigt, dass das Analogieargument (Gott:Welt = Herrscher:Staat) so gedeutet wird, dass es um die Herrschaft mittels beziehungsweise aufgrund geeigneter seelischer Eigenschaften geht, unabhängig von der Frage, ob sie bei einer oder bei mehreren Personen vorkommen. Dies entspricht Platons Forderung, dass das geeignete Wissen im Staat herrschen solle, und diese Forderung unterstützt nicht notwendig eine monarchische Herrschaft.

Wenn wir uns nun die Frage stellen, wie die Neuplatoniker die politische Lage beurteilt haben, wie sie zu den Machtstrukturen ihrer Zeit standen, dann lautet die Antwort, wie ich meine, dass sie diese Strukturen sehr kritisch sahen und als „Tyrannis“ beurteilten.²⁰ Denn der Herrschaftsanspruch des aktuell regierenden

²⁰ Siehe Dominic O'Meara: Plato's Tyrant in Neoplatonic Philosophy (im Druck).

Kaisers gründete weder auf Tugend noch auf Erkenntnis. Dieser Standpunkt lässt sich schon bei Plotin finden: „Und es liegt im minderwertigsten Menschen das Gemeinsame (τὸ κοινόν), und entsprechend einer minderen Staatsverfassung ist der Mensch, der aus allen besteht; beim mittulguten Menschen so wie in einem Staate, in dem auch einmal das Gute sich durchsetzt, weil nicht hemmungslos die Volksmacht (δημοτική) herrscht;²¹ beim besseren Menschen herrscht eine aristokratische Lebensform (ζωή), der Mensch zieht sich hier schon vom Gemeinsamen zurück und überlässt sich den wertvolleren; beim besten aber, dem, der sich abtrennt, ist Eines das Herrschende, und von ihm leitet sich die Ordnung der andern her (ἐν τὸ ἄρχον καὶ παρὰ τοῦτου εἰς τὰ ἄλλα ἢ τάξις),²² so wie eine Staatsordnung, die doppelt ist, eine obere, und eine untere, die nach der oberen geordnet wird.“²³

Es geht in diesem Text nicht an erster Stelle um politische Ordnungen, sondern um das Verhältnis von Seele und Körper im Menschen. Das Verhältnis der Seele zu ihrem körperlichen Dasein wird mit politischen Verhältnissen verglichen. Der Mensch existiert bei Plotin als rationale Seele, die unabhängig vom Körper ist. Die Seele „beleuchtet“ sozusagen den Körper, und es entsteht in diesem Zusammensein von Seele und Körper „das Gemeinsame“ (τὸ κοινόν): die Emotionen, Begierden, Meinungen, die alle vom Körper herkommen.²⁴ Der Mensch kann entweder – im schlimmsten Fall – vom Gemeinsamen dominiert werden; die Vernunft herrscht dann nicht.²⁵ Oder es kann im Zusammenleben von Seele und Körper eine gewisse rationale Ordnung herrschen, sodass etwas Gutes entsteht. Es wäre besser, sich ganz dem Gemeinsamen zu entziehen und eine „aristokratische“ Lebensweise zu führen, das heißt sich dem Besseren, das heißt dem Rationalen, der Vernunft und dem Geist anheimzugeben. Am besten ist es, wenn sich der Mensch vom Gemeinsamen trennt, das heißt Geist (νοῦς) wird. Denn allein der Geist herrscht, gibt dem Unteren (dem Gemeinsamen) Ordnung und leitet es. Der Ausdruck ἐν τὸ ἄρχον (Eins herrscht) bezeichnet bei Plotin die alleinige Herrschaft des Geistes und der Vernunft: Die Vernunft, und nur die Vernunft, soll im menschlichen Leben herrschen. Der Vergleich mit politischen Ordnungen würde die Herrschaft der Vernunft (also des Wissens) unterstützen, nicht aber eine monarchische Herrschaft im Allgemeinen.

Wenn es nun keine geeigneten Individuen gibt, die die notwendige Kompetenz und Tugend besitzen und über die politische Wissenschaft verfügen, um eine

²¹ Eine gesetzmäßige Demokratie? Siehe Olymp. in Plat. Gorg. Comm. 14, 15–17.

²² Siehe Aristot. met. 12,10,1075a15.

²³ Plot. enn. 4,4,17,24–36; Übersetzung nach Richard Harder: Plotins Schriften. Bd. 2. Hamburg 1962, leicht verändert.

²⁴ „Das Gemeinsame“ wird früher besprochen (siehe Z. 20–23). Harders Übersetzung missversteht „das Gemeinsame“ als „das Demokratische“, und seine Übersetzung ist deswegen durchaus irreführend.

²⁵ Vgl. Plot. enn. 6,4,15; eine ähnliche Stelle, besprochen von Filip Karfik: Δημογόροντες. L'image de l'assemblée dans les Ennéades VI,4[22],15. In: ders./E. Song (Hg.): Plato Revived. Berlin 2013, S. 85–95.

Alleinherrschaft innezuhaben, wie kann dann eine gute politische Ordnung entstehen? Bei Platon wird die Möglichkeit erwähnt, dass der Herrscher sich von einem, der über die politische Wissenschaft verfügt, aber kein Herrscher ist, beraten lässt (συμβουλευέιν, Plat. polit. 259a). So lässt sich Kaiser Julian von Philosophen aus der Schule des Iamblich beraten.²⁶ Eine zweite Möglichkeit besteht darin, die Herrschaft der Gesetze, die auf der Grundlage der politischen Wissenschaft erlassen werden, durchzusetzen. Nach Proklos soll die menschliche Gesetzgebung von Naturgesetzen abgeleitet werden und diese widerspiegeln. Diese Naturgesetze spiegeln wiederum eine transzendente göttliche Ordnung, die Ordnung des Geistes.²⁷

Zum Schluss möchte ich kurz zeigen, wie Proklos sich die Ableitung menschlicher Ordnung aus der Ordnung der Natur vorstellt. In seinem Kommentar zu Platons „Timaios“²⁸ erklärt Proklos die Vielheit der entstehenden Dinge im Kosmos durch eine Vielheit von verschiedenen Ursachen. Diese vielfältige Vielheit der Ursachen wird aber koordiniert und bildet ein einheitliches System, in dem es ein Prinzip gibt, das sie vereint (συναγωγὸν καὶ συνακτικόν). Proklos zitiert dazu einen Satz aus Homer (Hom. Il. 2,204).²⁹ Es gibt eine kausale Kette: Neben dem einen Prinzip gibt es auch (ἄμα) eine Vielfalt verschiedener Ursachen, das heißt „viele Könige“. Die Weltordnung ist also komplex, sie besteht aus einem sehr differenzierten System von unterschiedlichen Ursachen, welche doch *ein* System (σύνταξις) bilden, eine Einheit, die in Bezug auf ein einheitsstiftendes Prinzip entsteht. Proklos verweist auf Aristoteles, und zwar auf Aristot. met. 12,10, wo ein vergleichbar differenziertes und koordiniertes astronomisches System entwickelt wird.

Die politische Bedeutung der Ordnung der Welt bespricht Proklos in seinem Kommentar zu Platons Staat.³⁰ Die Weltordnung soll hier als Modell (παράδειγμα) der Ordnung des idealen Staats in Platons Staat dienen. Diese Weltordnung ist ausgesprochen komplex: Sie wird hier aufgrund einer Deutung des Mythos von Er beschrieben (Plat. rep. Buch X). Es geht um eine gestufte Hierarchie von Göttern, Dämonen und Seelen, also um eine höchst differenzierte Ordnung verschiedener Ursachen, die für die Vielheit und Vielfalt der Welt verantwortlich sind. Das Ganze wird durch eine erste Ursache koordiniert und vereint: Die vielen Ursachen, die die vielfältigen Erscheinungen in der Welt bewirken, bilden eine einheitliche Ordnung (σύνταξις), indem sie durch eine erste Ursache koordiniert sind. Ein solches Weltbild soll das Modell der idealen Staatsordnung in Platons „Staat“ sein. Wohlgemerkt: Platons ideale Staatsordnung ist die der Herrschaft der Philosophen-Könige, das heißt der Herrschaft des Wissens, nicht irgendeine monarchische Herrschaft, die durch Gewalt, Geld oder Blutverwandtschaft zur Macht gelangt ist.

²⁶ O'Meara: Platonopolis (wie Anm. 11), S. 94.

²⁷ Ebd., S. 94–105.

²⁸ Ernest Diehl (Hg.): Proklos. Commentaria in Platonis Timaeum. Leipzig 1903, Bd. 1, S. 262, 12–29.

²⁹ Vgl. Anm. 16.

³⁰ Wilhelm Kroll (Hg.): Proklos. Commentaria in Platonis Rempublicam. Leipzig 1899, Bd. II, S. 99, 10–101,4.

Abstract

In this paper I discuss the concept of monarchic rule in selected Neoplatonic philosophers of the 3rd to the 6th centuries AD. I point out first that the term *μοναρχία* is rare in Plato and appears (with one exception) only in two of his later dialogues. In the *Republic*, Plato advocates rule by knowledge, whether this knowledge (of the Good) is possessed by one or by several persons. The same position is found in his *Statesman*: criteria such as the number of rulers (one or more) are not the criteria of good rule; knowledge ("political science") is the criterion of good rule. In the absence of this rule, Plato introduces the rule of law (*Laws*). The major Neoplatonic philosophers do not use the term *μοναρχία*. I discuss four occurrences of the term, in Synesius, Stobaeus, Pseudo-Elias and Olympiodorus. I show that we find here Plato's division (in the *Statesman*) of monarchy into kingship and tyranny and that Olympiodorus advocates Plato's position in the *Republic*. In the last part of the paper, I discuss whether Neoplatonic philosophy supports monarchical rule. I suggest that Neoplatonists support, not the rule of a monarch, but the rule of intelligence (knowledge): I refer to Plotinus (*Enn.* IV,4,17) and to Proclus' *Commentaries* on the *Timaeus* and on the *Republic*. Proclus describes the cosmic causal structure that is the model for the ideal state of Plato's *Republic* (not of actual states), a structure which itself expresses transcendent intelligence.