

DIE THEORIE DES GÖTTLICHEN SELBSTBEWUSSTSEINS IM ANONYMEN *PARMENIDES*-KOMMENTAR

I. Einleitung

Der anonyme *Parmenides*-Kommentar aus dem Turiner Palimpsest bildet zweifellos ein wertvolles Zeugnis für die uns nur fragmentarisch bekannte Geschichte der Interpretationen dieser Platonischen Schrift im spätantiken Platonismus. Deswegen hat er auch seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung zur spätantiken Philosophie auf sich gezogen. Man hatte die Hoffnung, darin ein fehlendes Bindeglied entdeckt zu haben, um einige unklare Zusammenhänge zwischen den wenigen erhaltenen Texten dieser Periode besser erhellen zu können. Dabei wurde allerdings auch immer offensichtlicher, wie geheimnisvoll und vieldeutig dieses Zeugnis ist. Der Kommentar wurde bald als das Werk eines der späteren Neuplatoniker zwischen Iamblichos und Proklos betrachtet,¹ bald dem Porphyrios zugeschrieben und für eine der philosophischen Quellen der theologischen Schriften des Marius Victorinus gehalten,² dann sah man in ihm die philosophische Quelle einiger sethianisch-gnostischer Schriften aus Nag Hammadi und vermutete, sein Verfasser

1) Vgl. B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trallato di filosofia*, RFIC 1 (1873) 53–71, hier 57; W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, RhM, N.F. 47 (1892) 559–627, hier 619; M. Wundt, *Platons Parmenides*, Stuttgart / Berlin 1935, 24–26; R. Beutler, *Plutarchos von Athen*, RE XXI/I (1970) 962–975, hier 975; A. Smith, *Porphyrios*, in: F. Ricken (Hrsg.), *Philosophen der Antike*, II, Stuttgart 1996, 229–243, hier 233; A. Linguisti, *Commentarium in Platonis ‚Parmenidem‘*, in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, III, Firenze 1995, 91; M. Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München / Leipzig 2002, 123–125.

2) Vgl. P. Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, REG 74 (1961) 410–438; ders., *La métaphysique de Porphyre*, in: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandœuvres / Genève 1966, 127–157; ders., *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968.

sei ein mittelpatonischer oder neupythagoreischer Denker vor Plotin gewesen.³ Dabei stand nicht nur die Frage der Autorschaft zur Debatte. Aus hermeneutischer Sicht ist es wenig überraschend, dass im Zusammenhang mit den verschiedenen Hypothesen zur Autorschaft des anonymen Kommentars auch sein Inhalt unterschiedlich ausgedeutet und umgedeutet wurde. Die Relevanz dieses Textes besteht nicht zuletzt darin, dass er ein einzigartiges metaphysisches Konzept enthält, das eine bemerkenswerte Alternative zu den metaphysischen Systemen der uns bekannten Neuplatoniker darstellt. Und gerade in diesen ganz eigenen Zügen lassen sich einige bekannte Motive ausmachen, die im späteren abendländischen Denken eine bedeutende Rolle spielten.

Der anonyme Kommentar steht eindeutig für eine ‚metaphysische Interpretation‘ des *Parmenides*.⁴ Soweit es sich aufgrund der erhaltenen Fragmente des Kommentars beurteilen lässt, die sich nur auf die zwei ersten Hypothesen des *Parmenides* beziehen, ist seine Auslegung des Dialogs und das damit verbundene metaphysische Konzept eng mit derjenigen verwandt, die wir aus Plotins *Enneaden* kennen.⁵ Der ‚Gegenstand‘ der ersten Hypothese wird mit dem transzendenten Einen jenseits des Seienden und des Denkens identifiziert. Ihre Aussagen werden als eine negative Theologie verstanden, durch die dem ersten Einen alle intelligiblen Denkkategorien abgesprochen werden. Die zweite Hypothese macht dieser Interpretation zufolge ‚das seiende Eine‘ zum Thema, d. h. das intelligible Seiende selbst, das zugleich als der göttliche reflexive Intellekt angesehen wird, als ein ‚Denken des Denkens‘ im

3) Vgl. G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Bern 1999; K. Corrigan, *Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the 'Parmenides': Middle or Neoplatonic?*, in: J. D. Turner / R. Majercik (Hrsg.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000, 141–177; J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec 2001, 710–711.

4) Zur Tradition der ‚metaphysischen Ausdeutung‘ des *Parmenides* in der Antike vgl. Proklos, *Commentarius in Platonis Parmenidem 1* (Cousin 635–645); J. M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, with an Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton 1987, XXVI–XXVII; 7–9; H. D. Saffrey / L. G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, II, Paris 1974, XII–XIX.

5) Zu Plotins Interpretation des *Parmenides* und ihrem Zusammenhang mit seiner Drei-Hypostasen-Lehre vgl. E. R. Dodds, *The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, CQ 22 (1928) 129–142, hier 132–134; Dillon (wie Anm. 4) XXVII.

Sinne der aristotelischen philosophischen Theologie. In den erhaltenen Partien des anonymen Kommentars findet sich kein Anzeichen für eine kompliziertere hypostatische bzw. innerhypostatische Struktur, wie sie bei den späteren Neuplatonikern Iamblichos, Theodoros von Asine, Syrianos oder Proklos vorkommt, die zwischen das transzendente Eine und das Seiende weitere Schichten setzten und das intelligible Seiende in ein komplexeres System von Seinsebenen unterteilten. Dennoch sind es gerade die erwähnten Nuancen in der Abweichung des anonymen *Parmenides*-Kommentars von Plotin, durch die er zu einem äußerst interessanten und für die Geschichte der abendländischen Metaphysik bedeutenden Text wird. Zwei Motive, die im fünften und sechsten Fragment begeben, sind dabei besonders hervorzuheben:

(1) Obwohl der Verfasser des anonymen Kommentars das erste Eine als eine transzendente Gottheit jenseits des Seienden und des Denkens auffasst, legt er es im fünften Fragment zugleich als das reine Sein aus, das dem Seienden selbst vorausgeht (ἀντὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Während das zweite Eine (der Intellekt) dem intelligiblen Seienden in seiner Substantialität gleichgesetzt und dementsprechend durch das Substantiv oder das substantivierte Partizip (τὸ ὄν, ἡ οὐσία) bezeichnet wird, hat das erste Eine keinen substanziellen Charakter, sondern stellt reines Wirken oder reine Tätigkeit (ἀντὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν) dar, die das zweite Eine in seinem Sein konstituiert. Zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie findet sich also in dem anonymen Kommentar eine Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden und taucht der Begriff des ‚reinen Seinsaktes‘ auf. Zu dieser Distinktion eines partizipialen Seienden und des Seins im Infinitiv gelangt der Kommentator bei seinem Versuch, ein Problem zu lösen, vor das er sich durch die Formulierung aus der zweiten Hypothese des *Parmenides* gestellt sieht: „Wenn Eins ist, ist es wohl möglich, dass es ist und doch keinen Anteil an der Seiendheit nimmt?“⁶ Für einen Vertreter der metaphysischen Interpretation, der die erste und zweite Hypothese als Aussagen über die beiden ersten Hypostasen versteht, ergibt sich aus der Voraussetzung der Teilnahme des zweiten Einen (des Intellekts) an der Seiendheit eine nicht geringe Schwierigkeit: Im Rahmen dieser Deutung gilt nämlich das zweite

6) Platon, *Parmenides* 142c.

Eine als die erste Seiendheit (d. h. das Seiende selbst). Platons Formulierung scheint so anzudeuten, dass der ersten Seiendheit, die mit dem zweiten Einen identisch ist, noch eine höhere Seiendheit vorausgeht, an der das zweite Eine Anteil nimmt. Dem zweiten Einen geht aber nur das erste Eine voraus, das jenseits des Seienden oder der Seiendheit liegt. Was soll also jene Seiendheit sein, an der das zweite Eine teilnimmt, wenn es da außer dem zweiten Einen nichts anderes als das erste Eine gibt? Gerade diese Überlegung bringt den Kommentator auf den Gedanken, mit dem Ausdruck „Seiendheit“ könne Platon nur das erste Eine selbst meinen. Platons Formulierung wolle in Wirklichkeit nichts anderes ausdrücken, als dass das zweite Eine an dem ersten Einen Anteil hat.⁷ Das hieße freilich, dass Platon hier das Wort οὐσία in einem uneigentlichen Sinne verwendet, denn „das Eine ist jenseits der Seiendheit und des Seienden, und es ist weder eine Seiendheit noch ein Akt, sondern es wirkt vielmehr und ist das reine Wirken selbst sowie das Sein selbst vor dem Seienden“.⁸ Die Teilnahme des zweiten Einen an der Seiendheit, von der Platon spricht, bedeutet in der Tat, dass das zweite Eine ein abgeleitetes Sein aufgrund seiner Teilnahme an diesem reinen Sein besitzt, das mit dem ersten Einen zusammenfällt.⁹ In diesem Sinne ist das Eine-Sein gleichsam „die Idee des Seienden“ (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος).¹⁰

(2) Obwohl der anonyme Kommentar (insbesondere im zweiten Fragment) wiederholt die Transzendenz und ‚Inkommensurabilität‘ des ersten Einen mit dem zweiten Einen betont, werden das erste und das zweite Eine im sechsten Fragment als zwei verschiedene Schichten oder Aspekte einer Gottheit aufgefasst. Der Verfasser des anonymen Kommentars betrachtet das zweite Eine – ganz im Sinne Plotins – als den göttlichen Intellekt, der in einem zeitlosen reflexiven Akt sich selbst in die Vielheit seiner inneren Momente differenziert und sich selbst wieder zur Einheit versammelt. Das erste Eine versteht er dagegen als ein transzendentes Mo-

7) Anonymus in Platonis Parmenidem 12,11–12 (Linguisti 126): μεδέξει τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον.

8) Anon. in Parm. 12,23–27 (Linguisti 126–128): τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

9) Anon. in Parm. 12,27–29 (Linguisti 128): οὐ μετασχὸν τὸ ἐν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος.

10) Anon. in Parm. 12,33–34 (Linguisti 128).

ment des reflexiven Intellekts, das über dessen Teilung in ‚Denkendes‘ und ‚Gedachtes‘ steht, als einen Urakt des Intellekts, der seinen differenzierten Akten oder Momenten vorausgeht und ihre Einheit stiftet. Jene zwei verschiedenen Schichten des Intellekts – (a) der innerlich geeinte Denkakt, der die Differenz zwischen dem Denkenden und dem Gedachten überschreitet, und (b) der innerlich differenzierte Intellekt, der seine reflexive Bewegung ausübt, indem er durch die einzelnen Phasen: Existenz, Leben und Denken (ὑπαρξις – ζωή – νόησις) hindurchgeht – entsprechen also dem Kommentator zufolge den zwei ersten Hypothesen von Platons *Parmenides*, d. h. dem ersten und dem zweiten Einen. Diese zwei Schichten des Intellekts stellen für den Verfasser des Kommentars eigentlich zwei verschiedene Perspektiven dar, aus denen man das Göttliche betrachten kann: als das Eine in sich selbst (αὐτὸ τοῦτο), das die Ebene des intelligiblen Seienden, der Reflexivität und der Differenz transzendiert, und als das seiende Eine, d. h. als den reflexiven Intellekt, der sich in die Vielheit seiner Momente – Existenz, Leben und Denken – ausgliedert.

Es ist gerade diese im sechsten Fragment auftretende Theorie des göttlichen Selbstbewusstseins, die von den Forschern wiederholt missverstanden und im Eifer ihres Bemühens, den Textinhalt mit den Hypothesen über die Autorschaft des Kommentars zu harmonisieren, umgedeutet wurde. Infolgedessen blieb dieses bemerkenswerte Lehrstück bisher in seiner Originalität verkannt. In Anbetracht dieser Umstände möchte der vorliegende Aufsatz seinen Beitrag dazu leisten, gerade den Inhalt des sechsten Fragments zu klären. Um eine zuverlässige Textgrundlage zu schaffen, wird zunächst eine Übersetzung des ganzen Fragments angeführt, der sich eine Interpretation einzelner Textabschnitte anschließt. Darin wird vor allem versucht, detailliert das dargelegte metaphysische Konzept zu rekonstruieren.

II. Fragment 6: Text und Übersetzung

13. Fol. 90^v

μη δυνάμενον εἰς ἑαυτὸν εἰσελθεῖν. τίτι γὰρ βλέπει ἑαυτὸν τὸν εἰσελθεῖν μὴ δυνάμενον εἰ μὴ τῷ ἐνί; καὶ τίτι ἑαυτὸν, εἰς ὃν / εἰσέρχασθαι ἄδυναται; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ ἀμφοτέρων ἐφαπτόμενος κατὰ τὸ αὐτὸ ἐν / τῷ μεμερισμένῳ; τίς ὁ λέγων ἕτερον / εἶναι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; (5)

- ὁ βλέπων / πότε ἐνοῦται τὸ νοοῦν τῷ νοουμένῳ / καὶ {τί} πότε οὐ δύ-
 νάται; δηλὸν οὖν ὅτι αὐ/τῆ ἡ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας ἢ ἐπαναβεβη/κυία (10)
 πάσαις καὶ χρωμένη αὐταῖς πάσαις / ὡς ὄργανοις, ἢ πάντων ἐφαπτομέ-
 νη / {καί} κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὔσα. ἐκά/στη μὲν οὖν τῶν (15)
 ἄλλων πρὸς τι πέπη/γε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ / κατὰ τὸ
 ὄνομα τέτακται. αὐτῆ δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει /
 οὐδὲ οὐσίαν· ἐν οὐδενὶ γὰρ κρατεῖται, ἀλλ' οὐδὲ μορφοῦται ὑπὸ τινος, (20)
 ὄντως οὐ/σα ἀπαθῆς καὶ ὄντως ἀχώριστος ἐαυτῆς / οὐ νόησις οὔσα, οὐ
 νοητόν, οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτί/α (ἀ)σύζυ- (25)
 γος. ὡσπερ μὲν τοῖνυν ὄρασις / μὲν τοῦ ἀκουστοῦ οὐκ ἐφάπτεται (οὐδ'
 ἀκοή τοῦ ὁρατοῦ) οὐ/δ' ἀμφοτέροι τοῦ γευστοῦ οὐδὲ οἶδεν / ἐκάστη ὅτι (25)
 ἑτέρα ἐστὶν τῆς ἑτέρας οὐ/δ' ὅτι ἀκουστόν ἕτερον τοῦ ὁρατοῦ, ἀλλ' ἡ δ'
 ἐστὶν δύναμις ἐπαναβεβηκυῖα τούτων, ἢ ταῦτα διακρίνει καὶ τὸ ταῦ-/
 τὸν αὐτῶν γινώσκει καὶ τὸ ἕτερον / καὶ τὴν οὐσίαν καὶ πάθος, ἢ καὶ (30)
 δύναται / πασῶν ἐφάπτεσθαι, χρῆσθαι δὲ αὐταῖς / ὡς ὄργανοις διὰ τὸ
 κρείττον' εἶναι καὶ ἐπα/ναβεβηκέναι αὐτῶν, οὕτως καὶ ἡ δύ/ναμις καθ' (35)
 ἣν ὄραξ ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος

14. Fol. 90^r

- εἰσελθῆναι εἰς ἑαυτὸν ἑτέρα ἂν εἴη τῆς / νοήσεως καὶ τοῦ νοουμένου, ἐπι-
 νοία / διαφέρουσα καὶ ἐπέκεινα τούτων / οὔσα πρεσβεία καὶ δυνάμει. (5)
 καὶ οὕτως / ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν “τὸ αὐτὸ τοῦτο” / ἐνέργεια ἑαυτοῦ διαφέρει (5)
 καὶ ὑπάρ/ξει, καὶ κατὰ ἄλλο ἄρα ἐν ἐστὶν ἀπλοῦν, / κατ' ἄλλο δὲ αὐτὸ (10)
 ἑαυτοῦ διαφέρει· τὸ γάρ / τοῦ ἐνὸς διαφέρων οὐχ ἐν καὶ τὸ τοῦ ἀπλοῦ
 ἕτερον οὐχ ἀπλοῦν. ἐν μὲν οὖν / ἐστὶν καὶ ἀπλοῦν κατὰ τὴν πρότην / καὶ (10)
 “αὐτὸ τοῦτο” αὐτοῦ το{α}ύτου ιδέαν, δύ/ναμις ἢ ὅτι καὶ χρῆ ὀνομάζειν (15)
 ἐνδεί/ξεως (χ)ἄρην ἄρρητον οὔσαν καὶ ἀνενόη/τον, οὐχ ἐν δὲ οὐδὲ
 ἀπλοῦν κατὰ τὴν ὑ/παρξιν καὶ ζωὴν (καὶ) τὴν νόησιν. καὶ τὸ νο/οῦν καὶ (15)
 τὸ νοούμενον ὑπάρ/ξει, τὸ δὲ / νοοῦν, ἦν ὁ νοῦ[ς] μετεξ[έ]λθη[ν] ἀπὸ τῆς
 ὑ/πάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, (20)
 ἐστὶν ζω/ή· διὸ ἀόριστος (ὁ) κατὰ τὴν ζωὴν. καὶ / πασῶν οὐσῶν ἐνεργειῶν
 καὶ ὡς κατὰ μὲν τὴν / ὑπαρξιν ἐστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια, κατὰ δὲ (25)
 τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς
 καὶ ταυτὸν ἐστὶ καὶ ἕτερον, / κατὰ δὲ ψιλὸν αὐτοῦ τὸ ἐν καὶ οἶον πρῶ/τον (30)
 καὶ ὄντως τὸ ἐν οὔτε ἐστῆκεν / οὔτε κινεῖται οὔτε ταυτὸν ἐστὶν οὔ/τε ἕτε-
 ρον οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἐστὶν οὔτε / ἐν ἄλλῳ, ὅτι δὲ οὔτε νοούμενον οὔτε / (35)
 ἐνεργῶν οὔτε εἰς ἑαυτὸ οὔτε εἰς ἄλλο ...¹¹

13. Fol. 90^v

... er kann nicht in sich selbst hineingehen. Wodurch denn sieht er sich selbst, wie er in sich selbst nicht hineingehen kann, wenn nicht durch das Eine? Und wodurch denn sieht er sich selbst, in den er nicht hin-

11) Anon. in Parm. 13,1–14,35 (Linguisti 128–134).

eingehen kann? Und wer ist derjenige, der die beiden als Identisches im geteilten [Intellekt] berührt? Wer ist derjenige, der sagt, das Denkende sei etwas anderes als das Gedachte? Wer ist derjenige, der sieht, wann das Denkende sich mit dem Gedachten vereinigt und wann es sich nicht vereinigen kann? Offensichtlich ist es der Akt selbst, der sich außer jenen [Akten] befindet, der über sie alle hinausgeht und der sie alle als seine Organe gebraucht, der Akt, der alle anderen [Akte] als Identisches berührt und der in keinem [jener Akte] enthalten ist. Jeder von [den anderen Akten] ist gewiss auf etwas fest gerichtet und dazu durchaus geordnet, entsprechend seiner Gestalt und seinem Namen, während dieser Akt zu nichts gehört, deswegen hat er auch keine Gestalt, keinen Namen und keine Seiendheit. Er wird in keiner Hinsicht beherrscht, er wird aber auch von nichts gestaltet, da er wirklich unverehrt und wirklich ungetrennt von sich selbst bleibt, und er ist weder das Denken, noch das Gedachte, noch die Seiendheit, aber er befindet sich jenseits von allem und ist die inkommensurable Ursache von allem.

Gleich wie weder das Sehvermögen das Hörbare erfasst noch das Gehör das Sehbare noch die beiden das, was gekostet werden kann, und gleich wie keines dieser Sinnesvermögen weiß, dass es sich von einem anderen unterscheidet und dass das Hörbare etwas anderes als das Sehbare ist, es aber ein Vermögen gibt, das über diese Sinnesvermögen hinausgeht, das sie alle unterscheidet und ihre Selbigkeit und Andersheit, ihr Wesen und ihren Zustand erkennt und das sie alle berührt und als seine Organe gebrauchen kann, weil es mächtiger als sie ist und über sie hinausgeht, so dürfte wohl auch das Vermögen, durch das der Intellekt sieht, der

14. Fol. 90^r

in sich selbst nicht hineingehen kann, ein anderes als das Denken und das Gedachte sein, da es sich durch seinen Begriff von beiden unterscheidet und sich durch seine Würde und Macht jenseits von beiden befindet.

Und so unterscheidet es sich von sich selbst durch den Akt und die Existenz, und doch bleibt ‚es selbst‘ Eines und Einfaches, und unter dem einen Gesichtspunkt ist es das einfache Eine, unter dem anderen aber unterscheidet es sich von sich selbst. Denn dasjenige, das sich vom Einen unterscheidet, ist nicht das Eine, und dasjenige, das anders als das Einfache ist, ist kein Einfaches. Unter dem ersten Gesichtspunkt, d. h. ‚es selbst‘ in sich selbst gesehen, ist es also das Eine und Einfache, die Macht – oder wie soll man sie benennen, um sie irgendwie zu bezeichnen, obwohl sie nicht ausgesprochen und gedacht werden kann –, während es weder Eines noch ein Einfaches in Bezug auf die Existenz, das Leben und das Denken ist.

In Bezug auf die Existenz ist das Denkende zugleich das Gedachte. Wenn aber der Intellekt aus der Existenz hervorgegangen und zum Denkenden geworden ist, um zum Gedachten zurückzukehren und sich selbst anzuschauen, dann ist das Denkende das Leben. Deswegen ist [der Intellekt] in Bezug auf das Leben unbegrenzt. Und da sie alle

Akte sind, dürfte es sich wohl in Bezug auf die Existenz um einen verbleibenden Akt handeln, in Bezug auf das Denken um einen zu sich selbst zurückgekehrten Akt, und in Bezug auf das Leben um einen Akt, der von der Existenz abgewichen ist. Und dementsprechend befindet es sich in Ruhe und zugleich in Bewegung, in sich selbst und in einem anderen, es ist Ganzes und hat Teile, es ist dasselbe und ein anderes. Aber in Bezug darauf, was an ihm das bloße Eine und gleichsam das Eine im primären und wahrhaftigen Sinne ist, befindet es sich weder in Ruhe noch in Bewegung, es ist weder dasselbe noch ein anderes, weder in sich selbst noch in einem anderen. Da es aber weder gedacht noch wirkend ist, und zwar weder auf sich selbst noch auf ein anderes ...

III. Interpretation

Der Intellekt, der „nicht in sich selbst hineingehen kann“

Obwohl das Verständnis des ersten Abschnitts dadurch erschwert wird, dass der Anfang des ersten Satzes fehlt, aus dem das Subjekt für die folgende Partizipialfügung hervorgehen würde, wird aus der Formulierung in den Zeilen 13,35–14,1 (νοῦς μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν) zumindest klar, dass es sich um den Intellekt handeln muss. Weiter ergibt sich aus dem Satz in den Zeilen 13,7–9, dass mit dem Intellekt, der „nicht in sich selbst hineingehen kann“, der Intellekt in einem Zustand gemeint ist, in dem er sich als Denkender nicht mit sich selbst als dem Gedachten vereinigen kann. Unter dem Intellekt, „der in sich selbst hineingehen kann“, dürfte hingegen ein Zustand zu verstehen sein, in dem er sich als Denkender mit sich selbst als dem Gedachten vereinigt. Aus dem Text wird aber nicht besonders klar, unter welchen Umständen ein Intellekt in einen Zustand geraten kann, in dem er außerstande wäre, sich als Denkender mit sich selbst als dem Gedachten zu vereinigen. Nach Pierre Hadot bezeichnet dieser Ausdruck jenes transzendente Moment des Intellekts, das der reflexiven Erkenntnis vorausgeht und mit dem ersten Einen selbst zusammenfällt.¹² Der Intellekt vermöchte in dieser Phase nicht in sich selbst hineinzugehen, weil er sich noch nicht in Denkendes und Gedachtes differenziert hat, was als Grundvoraussetzung der

12) Vgl. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 2) I 133–134. Dieser Interpretation von Hadot schließt sich auch Alessandro Linguiti an. Vgl. Linguiti (wie Anm. 1) 193 ff.

reflexiven Erkenntnis gelten darf. Um durch die Bewegung des Denkens in sich selbst hineingehen zu können, müsste der Intellekt zunächst durch die Bewegung des Lebens aus sich selbst hervorgehen und sich somit in die Vielheit seiner Akte entfalten, was aber erst auf der Ebene des reflexiven Intellekts oder des zweiten Einen geschieht. Das erste Eine als der Intellekt, der „nicht in sich selbst hineingehen kann“, müsste sich folglich zuerst als reflexiver Intellekt konstituieren, um sich selbst reflexiv erfassen zu können.

Dieser Interpretation widersprechen aber deutlich die Formulierungen des Kommentators, denen zufolge auch der Intellekt bzw. eines seiner Momente, das „nicht in sich selbst hineingehen kann“, durch jenes höhere Erkenntnisvermögen gesehen wird, das dem Einen selbst gleichgesetzt wird (13,1–4; 13,9). Der Intellekt in dem Zustand, in dem er „nicht in sich selbst hineingehen kann“, wird ausdrücklich als „der geteilte Intellekt“ (13,6) bezeichnet, der schon in sich selbst als in denjenigen, in den er nicht hineingehen kann, und denjenigen, der nicht hineingehen kann, differenziert wird (13,2–4). In diesem Intellekt ist also schon eine Unterscheidung des Denkenden und des Gedachten vorausgesetzt (13,6–7). Die Wendung, dass er „nicht hineingehen kann“, bezeichnet gerade den Zustand, in dem dieser Denkende nicht imstande ist, sich mit dem Gedachten zu vereinigen. Das Eine wird hingegen als jener höhere Akt des Intellekts aufgefasst, der die beiden Momente in ihrer Identität und Andersheit fasst und als solcher über die beiden Momente hinausgeht (13,4–5; 13,10–13). Nicht zuletzt spricht gegen Hadots Deutung gerade die Tatsache, dass der Intellekt (νοῦς) als Subjekt der Partizipialkonstruktion μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν zu vermuten ist. Es ist wenig wahrscheinlich, dass der Kommentator bereit wäre, das erste Eine ausdrücklich als ‚Intellekt‘ zu bezeichnen. Wenn Hadot bei seiner Interpretation des sechsten Fragments wiederholt zwei Intellekte („les deux intelligences“) bzw. zwei Zustände des Intellekts („les deux états de l’Intelligence“) erwähnt,¹³ geht er von seiner Annahme aus, wonach der „Intellekt, der nicht in sich selbst hineingehen kann“, mit dem Einen identisch wäre. Diese Redeweise scheint aber dem Kommentator selbst fremd zu sein.

Eine alternative Interpretation hat Gerard Bechtle vorgeschlagen. Bechtle meint gerade umgekehrt, der Intellekt, der „nicht

13) Vgl. Hadot, *Porphyre et Victorinus* (wie Anm. 2) I 133–138; II 107–113.

hineingehen kann“, sei mit dem reflexiven Intellekt identisch, während der Intellekt, der „in sich selbst hineingehen kann“, mit dem (ersten) Einen selbst als der transzendenten Wurzel des reflexiven Intellekts zusammenfalle.¹⁴ Diese Deutung begegnet dennoch einer ähnlichen Schwierigkeit wie die oben skizzierte Interpretation Hadots. In der Zeile 13,7–9 heißt es nämlich, dass jener vereinigende Akt, der mit dem Einen selbst identifiziert wird, den Intellekt sowohl in dem Zustand „sieht“, in dem er „nicht hineingehen kann“, als auch in dem Zustand, in dem „das Denkende sich mit dem Gedachten vereinigt“, d. h. in dem er gerade „in sich selbst hineingeht“. Daraus ergibt sich, dass dieser höhere Akt sich von beiden Zuständen des Intellekts unterscheiden muss. Es ist also offensichtlich, dass mit dem „Intellekt, der nicht in sich selbst hineingehen kann“, weder das Eine als transzendentes Moment des Intellekts noch der reflexive Intellekt als solcher gemeint sind. Was mag diese Formel dann bedeuten?

Nach dem Ausklammern der beiden erwähnten Interpretationen bleibt grundsätzlich nur noch die Möglichkeit, dass diese Formel einen Zustand oder eine Phase des reflexiven Intellekts bzw. einen seiner Akte bezeichnet. Um welche Phase oder welchen Akt des reflexiven Intellekts es sich handelt, wird durch den Satz in Zeile 14,18–20 angedeutet: „Wenn aber der Intellekt aus der Existenz hervorgegangen (μετε]ξ[έλθη) und zum Denkenden geworden ist, um zum Gedachten zurückzukehren (ἐπανέλθη εἰς τὸ νοητόν – wörtlich: um ins Gedachte zurückzugehen)¹⁵ und sich selbst anzuschauen, dann ist das Denkende das Leben.“ Es liegt nahe, dass der „Intellekt, der nicht in sich selbst hineingehen kann“, mit dem Leben als dem Akt des Intellekts identisch ist, der aus der Existenz hervorgegangen ist, oder, genauer gesagt, mit dem in die Existenz und das Leben gespaltenen Intellekt, ‚bevor‘ er durch die Rückbewegung des Denkens zu sich selbst zurückkehrt. Während die Existenz als „der in Ruhe verbleibende Akt“ den Ausgangszustand des Intellekts darstellt, in dem das Denkende mit dem Gedachten zusammenfällt, differenziert sich der Intellekt durch die Bewegung des Lebens in die Existenz als das Gedachte

14) Vgl. Bechtle (wie Anm. 3) 185–186; 191–196.

15) Der Kommentator verwendet hier die Verba μετεξέρχομαι und ἐπανέρχομαι, die aus derselben Wurzel wie εἰσέρχομαι gebildet sind, wobei das ἐπανέρχομαι wahrscheinlich mit dem εἰσέρχομαι synonym ist.

und ins Leben als das Denkende, wobei das Hervorgehen des Lebens in die Rückbewegung des Denkens wieder transformiert werden muss, damit „das Denkende zum Gedachten zurückkehrt“. Erst in dieser Endphase der reflexiven Bewegung wird also der Zustand erlangt, in dem das Denkende sich mit dem Gedachten wieder vereinigt, d. h. der „Intellekt in sich selbst hineingeht“. Es sind gerade diese Phasen oder Akte – Existenz, Leben und Denken –, die das Eine als der Urakt des Intellekts „in ihrer Identität und Andersheit fasst“ und als „seine Organe gebraucht“ (13,10–13). Das Eine als die transzendente Wurzel des reflexiven Intellekts ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der reflexive Intellekt sich in jeder Phase der Identität aller seiner Akte bewusst ist und dass er als der Denkende sich selbst als den Gedachten identifizieren kann, auch wenn er in die verschiedenen Momente gespalten ist. Das Eine wird so als ein über-reflexiver Akt begriffen, der die Einheit und Identität der verschiedenen Akte oder Momente des reflexiven Intellekts garantiert und ihre gegenseitige Selbstidentifizierung ermöglicht. Folglich ist es auch das Eine, das gewährleistet, dass der reflexive Intellekt „in sich selbst hineingehen kann“.

Vergleich mit dem Gemeinsinn

Diese Interpretation wird durch den folgenden Textabschnitt bekräftigt, in dem jenes höhere Vermögen des Intellekts, das mit dem Einen selbst zusammenfällt, mit dem aristotelischen ‚unterscheidenden Sinnesvermögen‘ verglichen wird. Hier lehnt sich der Kommentator eng an eine Stelle aus dem dritten Buch *De anima* an,¹⁶ wo Aristoteles die Frage aufwirft, wie sich Unterschiede zwischen den verschiedenen Sinnesempfindungen feststellen lassen.¹⁷ Bei der Lösung dieser Frage erläutert Aristoteles, dass jedes Sinnesvermögen sich jeweils auf die ihm zugehörigen Wahrnehmungsgegenstände oder Wahrnehmungsqualitäten bezieht, aber keinem das Wahrnehmbare fassbar ist, für das die anderen Sinne zuständig sind. Demgemäß kann jeder Sinn zwar die Unterschiede zwischen den ihm zugehörigen Wahrnehmungsgegenständen be-

16) Aristoteles, *De anima* 426b8–22.

17) Vgl. H.-J. Horn, *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Göttingen 1994, 39.

urteilen, keines der getrennten Sinnesvermögen aber ist imstande, die Gegenstände quer durch mehrere Wahrnehmungsbereiche – z. B. das Weiße und das Süße – zu unterscheiden. Da es sich aber immer um Wahrnehmbares handelt, müssen auch die Unterschiede zwischen Wahrnehmungsgegenständen, die in den Kompetenzbereich verschiedener Sinne fallen, durch ein Sinnesvermögen festgestellt werden, das von den übrigen Sinnen abgegrenzt ist. Gerade dieses eigentümliche Sinnesvermögen nennt Aristoteles ‚das unterscheidende‘ (τὸ κρῖνον). Wenn es auch nirgends explizit gesagt wird, scheint er dieses Vermögen mit dem ‚gemeinsamen Sinn‘ (ἡ κοινὴ αἴσθησις) gleichzusetzen.¹⁸ Diesem ‚gemeinsamen Sinn‘ schreibt er weitere Funktionen zu, wie etwa die Wahrnehmung ‚gemeinsamer Wahrnehmungsgegenstände‘, die von mehreren Sinnen zugleich erfasst werden, aber auch ein elementares Selbstbewusstsein, das jeden Wahrnehmungsakt begleitet (wie z. B. mein Sehakt von dem Bewusstsein begleitet wird, dass ich sehe).¹⁹

Gerade an diese Motive der aristotelischen Psychologie knüpft der Kommentator an mit der Parallele, die er zwischen der Sinneswahrnehmung und dem Intellekt zieht: Ähnlich wie die Sinnesvermögen ist auch der reflexive Intellekt in seine verschiedenen Momente oder Akte aufgespalten, von denen jeder seine eigene Funktion und seinen eigenen Kompetenzbereich besitzt, weshalb aber auch keiner imstande ist, sich auf die anderen Akte und auf das von ihnen Intendierte zu beziehen und sie in ihrer Andersheit und Identität zu erkennen. Deshalb muss es auch auf der Ebene des Intellekts ein besonderes Vermögen – ähnlich dem ‚unterscheidenden‘ oder ‚gemeinsamen‘ Sinn – geben, das von allen Vermögen oder Akten des reflexiven Intellekts verschieden ist und über sie hinausgeht. Genau wie der *sensus communis* ist es ein aktiver Keim des Intellekts, der alle differenzierten Akte berührt, sie als seine Organe gebraucht und diese zugleich vereinigt und ihre Selbigkeit stiftet. Und ebenso wie der ‚gemeinsame Sinn‘ muss dieser vereinigende Akt über allen Akten ein einziger sein, ja er fällt mit dem (ersten) Einen zusammen.

18) Zum ‚gemeinsamen Sinn‘ siehe z. B. Aristoteles, *De an.* 425a27. Zur Gleichsetzung des ‚unterscheidenden Sinnes‘ mit dem *sensus communis* bei Aristoteles vgl. z. B. A.-E. Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Bruxelles 1966, 375; 378–381. Diese Identifikation zieht allerdings D. W. Hamlyn in Zweifel. Vgl. Aristotle: *De Anima*. Books II and III. Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, Oxford 2002, 128–129.

19) Vgl. Chaignet (wie Anm. 18) 375–382.

Der Vergleich mit dem ‚gemeinsamen‘ Sinn wirft ein klärendes Licht auf die vorausgehende Passage (13,1–23). Der Kommentator schreibt dem Einen in seinem Bezug auf die Akte des reflexiven Intellekts eine ähnliche Funktion zu, wie sie der *sensus communis* als Organ des elementaren Selbstbewusstseins ausübt, das die Wahrnehmungsakte begleitet: Das Eine begleitet die einzelnen Akte des reflexiven Intellekts und vereinigt sie so alle in sich selbst als in einem einzigen Zentrum. Als dieses über-reflexive und Einheit stiftende Moment bildet das Eine einen konstitutiven und ermöglichenden Grund des reflexiven Selbstbewusstseins des Intellekts. Auf den ersten Blick scheint der Vergleich insoweit zu hinken, als die Wahrnehmungsakte ausschließlich auf die äußeren Gegenstände gerichtet und im Prinzip nicht zu einem Selbstbezug fähig sind, während durch die Akte des reflexiven Intellekts sich gerade der denkende Selbstbezug vollzieht, in dem „der Denkende sich mit dem Gedachten vereinigt“. Der Kommentator scheint dennoch davon überzeugt zu sein, dass die differenzierten Akte des reflexiven Intellekts an sich außerstande sind, diesen Selbstbezug zu bewirken und zu gewährleisten. Die unabdingbare Grundbedingung der Möglichkeit des reflexiven Selbstbezuges, wie er im durch die Dreiheit der Akte strukturierten Intellekt realisiert wird, stellt gerade das mit dem Einen identifizierte höhere Vermögen oder der vereinigende Akt dar, der alle differenzierten Akte begleitet und ihre Einheit und Selbigkeit in der Vielheit und Andersheit garantiert. Das Selbstbewusstsein auf der Ebene des reflexiven Intellekts, das sich durch die Dualität des Denkenden und des Gedachten auszeichnet, ist so in einem höheren oder tieferen nicht-reflexiven oder über-reflexiven Selbstbewusstsein gegründet, dessen Quelle und Subjekt das transzendente Eine selbst ist.

Das Eine und die Dreiheit von ‚Existenz – Leben – Denken‘

Aus dem Gesagten wird auch ersichtlich, dass das Eine von allen Strukturmomenten oder Akten des reflexiven Intellekts in gleichem Maße verschieden sein muss und mit keinem von ihnen identifiziert werden kann. Aus diesem Grund ist auch die Interpretation Hadots abzulehnen, wonach das Eine schließlich mit dem ersten Glied der Dreiheit von ‚Existenz – Leben – Denken‘ identisch sein soll. Diese Auslegung gründet sich auf die Annahme,

die Existenz als einer der Akte des reflexiven Intellekts falle mit dem ‚Sein‘ zusammen, das im fünften Fragment mit dem Einen selbst gleichgesetzt wurde.²⁰ Diese Identifizierung des ‚Seins‘ mit der ‚Existenz‘ lässt sich aber in keinem der erhaltenen Fragmente des Kommentars belegen und wäre mit dessen metaphysischem Konzept auch kaum vereinbar. Der eigentliche Grund für Hadots Gleichsetzung dieser zwei Termini ist die Tatsache, dass sie beide in den theologischen Schriften des Marius Victorinus – insbesondere in *Adversus Arium 1b* – zusammenzufließen scheinen. Gerade in der genannten Schrift erhebt Marius Victorinus die Dreiheit von ‚Sein (bzw. Existenz) – Leben – Denken‘ zum zentralen konzeptuellen Modell für seine Erörterung der Wesensgleichheit von Vater, Sohn und heiligem Geist. Im Rahmen seiner Transponierung der christlich-theologischen Problematik auf den Boden einer (neu-)platonischen metaphysischen Prinzipienlehre fasst Victorinus den Gottvater als das transzendente „Eine ohne Existenz“ (*inexistentialiter unum*) auf, dem durch die negative Theologie u. a. Sein, Existenz, Seiendes, Substanz, Denken abgesprochen werden,²¹ das aber von der affirmativen Theologie zugleich als „dreimächtiger Geist“ (*tripotens spiritus*) gepriesen wird, der die Vermögen des Seins, des Lebens und des Denkens in sich einschließt. Unter diesem Gesichtspunkt wird Gottvater primär als das reine Sein (*esse*) betrachtet, das in seiner transzendenten Einheit und Verborgenheit das Leben und das Denken in ihrer potenziellen Präexistenz beinhaltet.²² Der Sohn und der Heilige Geist werden dann gerade dem aktualisierten und geäußerten Leben (*vita*) und Denken (*in-*

20) Vgl. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 2) I 133.

21) Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1,49,9–18 (CSEL LXXXIII/I, 143): *Ante omnia quae vere sunt unum fuit, sive unalitas, sive ipsum unum, antequam sit ei esse, unum ... unum ante omnem existentiam, ante omnem existentialem ... ante ipsum ðv; hoc enim unum ante ðv; ante omnem igitur essentiam, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine existentia, sine substantia, sine intelligentia ...*

22) Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 1,50,1–15 (CSEL LXXXIII/I, 144–145): *Hic est deus, hic pater, praeintellecta praeesistens et praeesistentia ... tripotens in unalitate spiritus ... tres potentias cunctiens, existentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est existentiae, potentia vitae et beatitudinis ...; 1,52,3–9 (CSEL LXXXIII/I, 148): *Deus potentia est istarum trium potentialium, existentiae, vitae, beatitudinis, hoc est eius quod est esse, quod vivere, quod intellegere ... Et quod est esse primum, et secundum quod est esse, secundum ipsum, vivere et intellegere, sine ulla unitione, sed simpliciter simplicitas, et istud manifestum ...**

tellegentia bzw. *sapientia*, *beatitudo*) gleichgesetzt, die zugleich als zwei Phasen des „Hervorgehens“ (*progressio*) und der „Rückkehr“ (*regressus*) begriffen werden, durch die das zweite Eine – das „Eine in der Existenz“ (*existentialiter unum*) – konstituiert wird.²³ Sein, Leben und Denken zeigen sich so als die drei Phasen – Verharren, Hervorgehen und Rückkehr²⁴ –, in denen sich die göttliche Substanz aus ihrer transzendenten Wurzel in die Vielheit und Andersheit hinein entfaltet, um die ursprüngliche Selbigkeit mit ihrem transzendenten Grund wiederherzustellen und sich selbst als ein reflexiv denkendes Wesen zu konstituieren.²⁵ Die substanzielle Identität von Sein, Leben und Denken wird dabei durch ihr gegenseitiges Ineinandersein ermöglicht: Jedes Glied impliziert die zwei anderen auf seine eigene Art und Weise. Ihre Differenz ergibt sich dagegen daraus, dass in jeder Phase jeweils ein Glied der Dreiheit über die anderen herrscht und in den Vordergrund tritt.²⁶

Obwohl man eine konzeptuelle Verwandtschaft zwischen *Adversus Arium 1b* und dem anonymen *Parmenides*-Kommentar kaum bestreiten kann – diese besteht besonders darin, dass in beiden Texten das erste Eine mit dem reinen Sein identifiziert wird, das sich vom Seienden bzw. dem seienden Einigen abgrenzt, und dass die Dreiheit ‚Existenz – Leben – Denken‘ eine zentrale Rolle bei der Erörterung der reflexiven Bewegung bzw. der Konstitution des Intellekts spielt –, sind auch einige wesentliche Unterschiede nicht zu verkennen: Im anonymen Kommentar kann vor allem keine Anwendung der Dreiheit auf das erste Eine nachgewiesen werden. Sein Verfasser setzt zwar das Eine dem reinen Sein gleich, das als reine Wirksamkeit verschieden ist vom substanziellen Seienden,

23) Marius Victorinus, Adv. Ar. 1,51,10–27 (CSEL LXXXIII/I, 146–147): *Potentia enim progrediente . . . ista motio nusquam requiescens . . . quippe vita quae sit infinita, et ipsa in vivificatione veluti foris apparuit . . . Vita autem filius, vita motio, a vitali praeesistentia vita existentia . . . Ista igitur existentia totius existentiae est vita, et iuxta quod vita motus, quasi femineam sortita est potentiam, hoc quod concipivit vivificare. Sed quoniam . . . ista motio, una cum sit, et vita est et sapientia, vita conversa in sapientiam et magis in existentiam patricam, magis autem retro motae motionis, in patricam potentiam, et ab ipso vivificata, vita recurrens in patrem vir effecta est. Descensio enim vita, ascensio sapientia. Vgl. auch 1,52,20–35 (CSEL LXXXIII/I, 148–149).*

24) Marius Victorinus, Hymnus 3,71–74 (CSEL LXXXIII/I, 297): *Status, progressio, regressus, o beata trinitas.*

25) Vgl. Marius Victorinus, Adv. Ar. 1,57,7–21 (CSEL LXXXIII/I, 155–156).

26) Vgl. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 2) I 239–246.

und er spricht dem Einen auch eine Art über-reflexives Denken zu, nie aber wendet er die Dreiheit ‚Sein – Leben – Denken‘ auf das erste Eine an, nicht einmal im Sinne einer potenziellen und über-substanziellen Präexistenz (*praeexistentia – praeivientia – prae-intelligentia*), wie es Victorinus in *Adversus Arium 1b* und im zweiten Teil von *Adversus Arium 4* tut,²⁷ oder im Sinne der reinen Akte (*esse – vivere – intellegere*), wie es insbesondere im ersten Teil von *Adversus Arium 4* geschieht.²⁸ Die Dreiheit erscheint im Kommentar nur in substanzieller Form und bleibt der Ebene des Intellekts immanent. Im fünften Fragment kritisiert der Kommentator sogar ausdrücklich die *Chaldäischen Orakel* oder ihre Ausleger, weil sie der höchsten Gottheit eine trinitarische Struktur zuweisen.²⁹ Manche seiner Formulierungen erwecken dabei den Eindruck, dass er bei seiner Kritik ein ähnliches theologisches Konzept im Auge gehabt haben mochte, wie es uns gerade in *Adversus Arium 1b* begegnet. Das Eine wird vom Kommentator keineswegs als Ausgangsglied der Dreiheit aufgefasst, aus dem das Leben hervorgeht und zu dem das Denken zurückkehrte, wie es in *Adversus Arium 1b* begriffen wird. Dementsprechend ist das Eine auch nicht ‚der Gegenstand‘ des Erkennens des zweiten Einen, in dem das zweite Eine zugleich sich selbst in seiner potenziellen und transzendenten Präexistenz erfasst, sondern es ist der Akt, der in allen drei Akten oder Momenten wirkt, der ihre Einheit stiftet und zugleich über sie hinausgeht. Auch wenn der Kommentator das Eine mit dem Sein identifiziert, setzt er nie das Sein mit der Existenz gleich, und nichts scheint davon zu zeugen, dass die Existenz mit dem transzendenten Moment des Intellekts (dem ersten Einen) zusammenfallen sollte.³⁰ Der Verfasser des anonymen Kommentars verwendet im Gegenteil unterschiedliche Ausdrücke, um die verschiedenen Tatsachen hervorzuheben: Während der Terminus ‚Sein‘ dem ersten Einen als der Ursache oder der ‚Idee‘ des intelligiblen Seienden vorbehalten ist, soll das Wort ‚Existenz‘ das erste Moment der reflexiven Bewegung des Intellekts oder des zweiten

27) Vgl. z. B. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 4,23,18–34 (CSEL LXXXIII/I, 260).

28) Vgl. z. B. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 4,6,4–7 (CSEL LXXXIII/I, 231–232); 4,8,9–30 (CSEL LXXXIII/I, 235–236); 4,21,26–28 (CSEL LXXXIII/I, 257).

29) Vgl. Anon. in *Parm.* 9,1–10,11 (*Linguiti* 118–120).

30) Darauf hat schon Andrew Smith hingewiesen. Vgl. ders., *ὑπόστασις and ὑπαρξις* in Porphyry, in: F. Romano / D. P. Taormina (Hrsg.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*, Firenze 1994, 33–41, hier 41.

Einen bezeichnen, im Unterschied zum ‚Seienden‘, das als Benennung für die ganze Hypostase dient. Im anonymen Kommentar findet man auch kein Anzeichen für das Prinzip eines wechselseitigen Ineinanderseins (und des Vorherrschens) von Existenz, Leben und Denken, das eine zentrale Rolle in *Adversus Arium 1b*, 3 und 4 – und im späteren Neuplatonismus überhaupt – spielt.

Dialektik der negativen und affirmativen Theologie

Auch die ganze Problematik der ‚Inkommensurabilität‘ bzw. ‚Kommensurabilität‘ des ersten Einen mit dem zweiten Einen behandelt der Verfasser des Kommentars anders als Marius Victorinus in *Adversus Arium 1b*.³¹ Dem Kommentator zufolge zeigt sich das Göttliche „unter dem einen Gesichtspunkt“ (κατ’ ἄλλο bzw. κατὰ τὴν πρώτην ιδέαν), d. h. „es selbst in sich selbst gesehen“, als das einfache Eine, das „nicht ausgesprochen und gedacht werden kann“, „unter dem anderen Gesichtspunkt“ (κατ’ ἄλλο) hingegen wird es als der in sich durch Reflexion differenzierte Intellekt betrachtet, der sich in die Vielheit seiner Akte – Existenz, Leben und Denken – hinein entfaltet. Wie der Schluss des sechsten Fragments bezeugt, entsprechen diese zwei Gesichtspunkte der ersten und der zweiten Hypothese des *Parmenides*. Trotz der ‚ontologischen Differenz‘ zwischen dem ersten Einen und dem Intellekt (dem zweiten Einen), die in den vorausgehenden Fragmenten immer wieder emphatisch hervorgehoben wurde, meint also der Kommentator, dass sich beide Hypothesen auf eine einzige Gottheit beziehen, die das transzendente Eine und den reflexiven Intellekt als ihre zwei Schichten oder Momente einschließt. Der Verfasser des Kommentars scheint also die beiden Hypothesen als eine Art ‚dialektische‘ Theologie zu verstehen, die das Göttliche unter zwei verschiede-

31) Die Dialektik der ‚Inkommensurabilität‘ („l’incoordination“) und ‚Kommensurabilität‘ („la coordination“) des Einen betrachtet Hadot als einen der Hauptzüge der ‚porphyrianischen Metaphysik‘. Entsprechend seiner Hypothese, dass der Verfasser des anonymen Kommentars Porphyrios sei, den er zugleich für die griechische Quelle hält, aus der Marius Victorinus geschöpft hat, meint er, dass der anonyme *Parmenides*-Kommentar und die theologischen Schriften des Marius Victorinus – insbesondere *Adversus Arium 1b* – auch in diesem Punkt übereinstimmen. Vgl. Hadot, *La métaphysique de Porphyre* (wie Anm. 2) 131 ff.; ders., *Porphyre et Victorinus* (wie Anm. 2) I 139–141; 259–260.

nen Aspekten zum Thema macht. Vielleicht könnte man auch über eine Art ‚Dialektik der Kommensurabilität und Inkommensurabilität‘ des Einen selbst sprechen, insofern der Gesichtspunkt der zweiten Hypothese, deren Gegenstand eigentlich der reflexive Intellekt ist, zugleich eine neue Perspektive öffnet, aus der sich das erste Eine in seiner Bezogenheit auf die differenzierten Akte des Intellekts zeigt. Erscheint das (erste) Eine unter dem ersten Gesichtspunkt als inkommensurabel und relationslos, so dass man ihm jedwede Beziehung zum Intellekt – sogar die der Andersheit – verweigern muss,³² stellt es sich unter dem anderen Gesichtspunkt, der die Aufmerksamkeit auf das zweite Eine oder den Intellekt lenkt, zugleich als der einheitsstiftende Akt über den differenzierten Akten des reflexiven Intellekts, als der konstitutive Urgrund seines Selbstbewusstseins heraus. Freilich ist Hadots Ansicht zurückzuweisen, die ‚dialektische‘ Theologie des anonymen Kommentars sei mit dem entsprechenden Konzept in *Adversus Arium 1b* identisch.³³ Die theologische Auffassung in *Adversus Arium 1b* kann insofern als ‚dialektisch‘ bezeichnet werden, als das Eine unter zwei verschiedenen Aspekten behandelt wird: in sich und auf das von ihm Verursachte bezogen. Das Eine zeigt sich so einerseits als inkommensurabel und in seiner absoluten Differenzlosigkeit allen gegenständlichen Kategorien des menschlichen Denkens enthoben, andererseits in Bezug darauf, wessen Ursprung es ist, als universale Ursache, die selbst auf eine transzendente und potenzielle Weise alles ist, was aus ihr hervorgeht. Während unter dem Gesichtspunkt der negativen Theologie dem Einen u. a. Sein, Existenz, Leben und Denken abgesprochen wird, erweist es sich unter dem Gesichtspunkt der affirmativen Theologie als erste Phase der Selbstkonstitution der göttlichen Substanz bzw. des Intellekts und als erstes Glied der Dreiheit von ‚Sein – Leben – Denken‘. Als das Sein selbst enthält es in sich auf transzendente und potenzielle Weise die beiden anderen Glieder – Leben und Denken – und vereinigt sie in seiner unterschiedslosen Einheit. Im Vergleich mit dem anonymen Kommentar fällt nun auf, dass bei Victorinus beide Gesichtspunkte den Methoden der negativen und affirmativen Theologie entsprechen, die ausschließlich auf das erste Eine angewandt werden, also auf das Eine der ersten Hypothese

32) Vgl. Anon. in Parm. 3,1–35 (Linguiti 100–102).

33) Vgl. oben Anm. 31.

des *Parmenides*, das mit Gottvater identifiziert wird. Das zweite Eine, d. h. das Eine der zweiten Hypothese, das Victorinus dem Sohn gleichsetzt, wird erst später zum Thema³⁴ und ist nicht in die Dialektik der negativen und affirmativen Theologie einbezogen. Im anonymen Kommentar hingegen entsprechen die beiden Gesichtspunkte der ersten und der zweiten Hypothese, die das den reflexiven Intellekt (das zweite Eine) und seinen über-reflexiven Grund (das erste Eine) umschließende Göttliche in seinen beiden Aspekten oder Schichten behandeln. Obwohl also sowohl in *Adversus Arium 1b* als auch im anonymen Kommentar eine Art ‚Dialektik der Kommensurabilität und Inkommensurabilität‘ des Einen vorkommt, geht es offensichtlich um zwei verschiedene Varianten, deren Unterschiedlichkeit wieder die Differenzen zwischen den beiden metaphysischen Konzepten klar hervortreten lässt.³⁵

Schlussfolgerungen

Gerade die erwähnten Unterschiede verwischt nun Hadot, um den Inhalt des sechsten Fragments mit seiner Hypothese in Einklang zu bringen, dass der Verfasser des anonymen Kommentars (nämlich Porphyrios) mit der griechischen Quelle der theologischen Schriften des Marius Victorinus identisch sei. Dabei pro-

34) Marius Victorinus, Adv. Ar. 1,50,22 ff. (CSEL LXXXIII/I, 145).

35) Diese ‚Juxtaposition‘ oder ‚Dialektik‘ der negativen und affirmativen Theologie, die das Göttliche aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet, wobei es sich bald als ‚inkommensurabel‘, bald als ‚kommensurabel‘ zeigt, geht wahrscheinlich auf die mittelplatonische bzw. neupythagoreische Tradition zurück. Vgl. J. Mansfeld, *Compatible Alternatives: Middle Platonists Theology and the Xenophanes Reception*, in: R. van den Broek / T. Baarda / J. Mansfeld (Hrsg.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, 92–117. Eudoros von Alexandrien führt die beiden Betrachtungsweisen mit ähnlichen Ausdrücken wie der Verfasser des anonymen Kommentars ein (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον, κατ’ ἄλλον τρόπον bzw. κατὰ τὸν δεύτερον λόγον). Vgl. Simplicios, *In Aristotelis Physica commentaria* 1,5 (CAG IX 181,10–30). Bei Eudoros geht es dennoch um die spezifische Problematik der pythagoreischen Prinzipienlehre. Er bemüht sich, die ‚monistische‘ und ‚dualistische‘ pythagoreische Lehre zu versöhnen, indem er das Eine einmal als das einzige, über alle Gegensätze erhabene Prinzip betrachtet, einmal als ein Glied der Grundpolarität ‚das Eine – die unbestimmte Zweiheit‘. In *Adversus Arium 1b* und im anonymen *Parmenides*-Kommentar wird hingegen dieselbe Methode auf die Problematik der neuplatonischen höchsten Prinzipien angewandt – obgleich jeweils auf eine andere Art und Weise.

jiziert er das Denkschema von *Adversus Arium 1b* in den *Parmenides*-Kommentar hinein und entstellt somit gewissermaßen das hier enthaltene metaphysische Konzept.³⁶ Folglich wurde die bemerkenswerte Theorie des göttlichen Bewusstseins, wie sie im sechsten Fragment dargelegt ist, in ihrer Originalität bislang kaum untersucht und nur unzureichend bewertet. Auch legen die festgestellten Differenzen die Vermutung nahe, dass der anonyme Kommentar bzw. sein Verfasser nicht die direkte Quelle des theologischen Werkes von Marius Victorinus – oder zumindest seiner Schrift *Adversus Arium 1b* – gewesen sein kann. Die Unterschiede lassen sich auch nicht wegdiskutieren, wenn man darauf hinweist, dass der Kommentar uns nur fragmentarisch erhalten blieb oder Victorinus seine Quelle wesentlich umgedeutet haben könnte, um sie seinem christlich-theologischen Anliegen anzupassen. Wie schon gezeigt, sind mehrere Grundzüge der beiden metaphysischen Konzepte einfach nicht miteinander kompatibel. Und gerade manche Motive, durch die sich das metaphysische Schema in *Adversus Arium 1b* von dem des anonymen Kommentars abhebt, z. B. das Prinzip des Ineinanderseins (und des Vorherrschens) von Sein, Leben und Denken, begegnen uns wieder bei den späteren Neuplatonikern, freilich mit dem Unterschied, dass diese sie auf die niedrigeren Seinsstufen anwenden, ohne das Eine mit einem der Glieder der Dreiheit zu identifizieren. Der anonyme Kommentar dürfte so wohl auf etwas hindeuten, das schon durch die Anwesenheit verschiedener Varianten eines verwandten metaphysischen Konzepts in den theologischen Schriften des Marius Victorinus, die kaum auf eine einzige Quelle zurückzuführen sind, angedeutet wird:³⁷ die Existenz einer ganzen Traditionslinie des spätantiken

36) Diese Kritik wird freilich geäußert mit der wesentlichen Einschränkung, dass es gerade Hadots großes Verdienst war, die Eigentümlichkeit und Bedeutung der metaphysischen Lehre des anonymen Kommentars im Rahmen des spätantiken Platonismus erkannt und sie zum ersten Mal detailliert und – mit den oben erwähnten Ausnahmen – präzise rekonstruiert zu haben.

37) Im theologischen Werk von Marius Victorinus lassen sich mindestens drei (bzw. vier, wenn man auch *Candidi epistola 1* dazu zählt) unterschiedliche Varianten eines verwandten metaphysischen Systems ausmachen, die wahrscheinlich auf verschiedene Quellen zurückgehen. Dies versuchte ich in meinem Aufsatz *Metafyzické systémy v theologickém díle Maria Victorina*, in: V. Hušek / L. Chvátal / J. Plátová (Hrsg.), *Miscellanea patristica*, Brno 2007, 37–71, nachzuweisen. Vgl. auch meine Einleitung zur tschechischen Ausgabe des anonymen *Parmenides*-Kommentars: *Anonymní komentář k Platónovu Parmenidovi*, Praha 2009, 49–69.

(Neu-)Platonismus, die von der uns bekannten Hauptströmung abweicht und in deren Rahmen verschiedene Versionen einer ähnlichen metaphysischen Auffassung durchdacht wurden.

Prag

Václav Němec