

DIE PRINZIPIENLEHRE DES MODERATOS VON GADES

Zu Simplicios in Ph. 230,34–231,24 Diels

Der doxographische Bericht über Moderatos von Gades, den Simplicios in seinem Physikkommentar aus dem zweiten Buch von Porphyrios' Schrift *Über die Materie* (περὶ ὕλης) zitiert (Simp. in Ph. 230,34–231,24 Diels), besteht aus zwei Teilen. Das in dem ersten, von Simplicios nur paraphrasierten Teil (230,34–231,5) entwickelte Prinzipsystem beruht auf der hierarchischen Abfolge von drei Einheiten, die als überseiendes Eines, als Welt des geistig erkennbaren Seins bzw. der Formen und als Bereich des Seelischen expliziert werden und denen die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung und die diesen zugrundeliegende Materie untergeordnet sind. Die Materie wird näher charakterisiert als das „Schattenbild“ eines primär quantitativen Nichtseienden (231,4f. τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα). Der zweite, wörtlich nach Porphyrios zitierte Teil (231,7–24) enthält eine Erklärung über die Herkunft der Materie nach folgendem metaphysischen Modell: Ein als einheitlicher/einigender Logos (ἐνιαῖος λόγος) bezeichnetes Prinzip will – so heißt es unter Berufung auf Platon – die „seienden Dinge“ (τὰ ὄντα) aus sich entstehen lassen und bringt zu diesem Zweck zunächst eine rein negativ bestimmte, formlose Quantität (ποσότης) hervor, die für alle möglichen Formen und Gestaltungen aufnahmefähig ist (7–12). Der Text identifiziert diese Quantität dann mit der χώρα aus Platons *Timaios* (12–15 mit Zitaten nach Pl. Ti. 51a–b; 52b) und bezeichnet sie als das „Vorbild“ (παράδειγμα) der den Körpern zugrundeliegenden Materie, die – hier folgt eine weitere Berufung auf Platon und die Pythagoreer – ebenfalls etwas unbestimmt Quantitatives ist (15–21).

In der Forschung zur Geschichte des antiken Platonismus erfreut sich diese neupythagoreische Platon-Aneignung bleibender Aufmerksamkeit, seit E.R. Dodds 1928 in einem klassischen Aufsatz plausibel gemacht hat, daß die im ersten Teil vorgestellte Hierarchie der drei Einheiten, die die gestufte Seinsordnung bei Plotin vorwegzunehmen scheint, ihre Grundlage in einer Exegese der zweiten Hälfte von Platons *Parmenides* hat. Zuletzt hat Matthias Baltes im 4. Band des verdienstvollen Sammelwerks „Der Pla-

tonismus in der Antike“ (1996) eine eingehende Darstellung gegeben,¹ die auf die Probleme, die dieser Text stellt, eine Vielzahl von Aspekten eröffnet und zu einem höchst originellen Lösungsvorschlag kommt. Trotzdem kann sie m. E. nicht den Anspruch erheben, alle durch den Text aufgeworfenen Schwierigkeiten in zufriedenstellender Weise gelöst zu haben. Ziel des folgenden Beitrags ist es, diese These zunächst zu begründen und einige Kritikpunkte gegenüber Baltes geltend zu machen und anschließend eine eigene Interpretation vorzulegen, die (was in der Forschung durchaus nicht immer geschieht) die Argumentation des Textes bis ins einzelne verfolgt und auf dieser Grundlage eine historische Einordnung versucht.

Schon die anfangs gegebene Zusammenfassung macht deutlich, daß es für das Verständnis des Textes entscheidend darauf ankommt, in welchem Verhältnis seine beiden Teile zueinander stehen, d. h. wie die ab 231,7 erwähnten Wesenheiten in die 230,34–231,5 skizzierte Prinzipienlehre einzuordnen sind. Da der zweite Teil offenbar den letzten Satz des ersten explizieren soll, dürfte feststehen, daß mit der unbestimmten ποσότης aus 231,9.10.12 derselbe Gegenstand gemeint ist wie mit der Wendung μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῶ ὄντος (231,4f.): das Vorbild (παράδειγμα 231,17), von dem die den Körpern zugrundeliegende Materie das Schattenbild (σκίασμα 231,5) ist.² Ausgesprochen fraglich ist hingegen, was mit den „Seienden“ in dem Ausdruck τὴν γένεσιν . . . τῶν ὄντων (231,8) gemeint ist (die in der Körperwelt enthaltenen,

1) Baltes, Platonismus 176–179 (Text und Übersetzung); 477–485 (Kommentar) = Baustein 122.2.

Weitere Literatur zu Moderatos (in zeitlicher Reihenfolge): Zeller 130 Anm. 5; Dodds 136–139; Festugière 22f.; 38–40; Hadot 165–167; Merlan 90–95; Lloyd 292f. (im Zusammenhang mit Porphyrios); Saffrey/Westerink XXX–XXXV; Deuse 241 Anm. 12; Dillon 347–349; Hager 125–130; Halfwassen 343–349; 357f.; Tarrant 150–161. Die Skizze der Prinzipienlehre allein unter Auslassung des zweiten Teils wird angesprochen von Whittaker, Ἐπέκεινα 96f.; Meijer 7–9 m. Anm. 12 und 13; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, 251–3; J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, Stuttgart/Leipzig 1992, 188 Anm. 18; 198 Anm. 48; 271.

Der Text ist außer bei Baltes, Platonismus ebd. noch zu finden in der Simplikios-Ausgabe von Diels, bei C. J. de Vogel, Greek Philosophy III, Leiden 1973, 350 und bei Smith 255f. (Porph. fr. 236F). Ich folge der Textgestalt von Baltes 176/178, richte mich aber um der leichteren Vergleichbarkeit willen in der Zeilenzählung nach Diels.

2) So auch Baltes, Platonismus 484. Die abweichende Auffassung von Tarrant 156f. führt zur Annahme von drei Materie-Arten und dient vor allem dazu, Moderatos mit der *Parmenides*-Exegese des Amelios in Verbindung zu bringen; mir scheint zweifelhaft, ob man einem Neupythagoreer des 1. Jhs. auf diese Weise gerecht wird (vgl. auch Anm. 28).

sinnlich wahrnehmbaren Dinge? die platonischen Formen?) und – damit engstens zusammenhängend – was für ein Prinzip der ἐνιαῖος λόγος (231,7.16) ist und in welcher Beziehung er zu den drei Einheiten aus 230,36–231,2 steht (Ist er mit einer von ihnen identisch? Wenn ja, mit welcher?). Eine Antwort auf diese beiden Fragen müßte es schließlich auch ermöglichen, die Stelle der ποσότης innerhalb des Prinzipiensystems zu bestimmen, was der Text selbst in seiner ersten Hälfte nirgends tut.³

Baltes hat auf alle drei Fragen sehr originelle und interessante Antworten. Gegen die Mehrzahl der früheren Forscher⁴ versteht er die „Seienden“ als die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände und faßt den ganzen Text ab 231,7 als Exegese der Welterschöpfung in Platons *Timaios* auf. Damit steht fest, daß der ἐνιαῖος λόγος die Rolle des platonischen Demiurgen erhält.⁵ Diese demiurgische Figur nun wird von Baltes ebenfalls gegen alle früheren Ansätze⁶ mit dem dritten Einem, dem Bereich des Seelischen, in Verbindung gebracht (231,1f. τὸ δὲ τρίτον [sc. ἓν], ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν):⁷ Der ἐνιαῖος λόγος ist die Seele, und die Seele ist Schöp-

3) Mit der Nennung nach den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen in 231,2–4 ist jedenfalls noch nicht gesichert, daß sie auch ontologisch-genetisch erst nach diesen kommt. Ausdrücklich gesagt wird das jedenfalls nicht; es sieht sogar eher so aus, als ob die hierarchische Anordnung von Seinsstufen in 231,4 schon zu Ende ist (2f. τελευταίαν φύσιν für die Sinnendinge; vgl. Tarrant 153). Irreführend daher Baltes' Numerierung (Platonismus 478f.), in der ποσότης und ὕλη die Nummern 5 und 6 haben.

4) Ausnahme: Lloyd 292f.; dazu unten Anm. 18. Die Gleichsetzung von ὄντα und Formen (εἶδη 231,1) ist allerdings immer nur implizit vorgenommen, aber nicht thematisiert worden; und Lloyd gibt keinen Hinweis darauf, daß seine Auffassung von derjenigen Merlans im selben Buch abweicht (Merlan 94).

5) Baltes, Platonismus 481. Die Wendung ὡς πού φησιν ὁ Πλάτων (231,7) wird von ihm demgemäß vermutungsweise auf Pl. Ti. 28a–30a, also allgemein auf die Schöpfungserzählung bezogen. An das βουληθεῖς Pl. Ti. 30a2 fühlte sich schon Zeller (wie Anm. 1) erinnert. Diels dachte allgemein an den *Timaios* („Tim. 48 ff.“). Smith folgt Dodds 137 und vermutet die Zweite Hypothese des *Parmenides* („Plat. Parm. 142b sq.“), ebenso Halfwassen 345 Anm. 18. Es ist wohl kaum möglich, die gemeinte Stelle wirklich ausfindig zu machen, zumal der spezifische Ausdruck ἐνιαῖος λόγος nicht platonisch ist.

6) Das ist natürlich nicht als Kritik gemeint, vgl. folgende Anm.

7) Baltes, Platonismus 480f. Sonst ist fast immer an das zweite Eine gedacht worden, vermutlich weil von ihm gesagt wird, daß es „alle logoi und Formen umfaßt“ (231,16f.), und es somit den Eindruck einer neuplatonischen Geisteswelt (κόσμος νοητός = νοῦς) macht. Wir werden weiter unten sehen, daß das vorschnell war. An das erste Eine denkt Merlan 94 (wobei seine Formulierung allerdings nicht eindeutig ist: „the One“, großgeschrieben, kann auch das zweite oder dritte Eine bedeuten); außerdem W. Theiler, *Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin*, in: *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin 1970, 460–483, spez. 477 (zuerst in: J. Mau/E. G. Schmidt [Hrsg.], *Isonomia*, Berlin 1964, 89–109; dort 104).

ferin der Körperwelt. Fast am interessantesten aber ist Baltes' Lösung für die *ποσότης*, die der Text mit der *χώρα* des *Timaios* gleichsetzt (231,10–15): Für Baltes wird die *χώρα* hier nicht, wie in der Tradition seit Aristoteles maßgeblich, als Materie verstanden, sondern vielmehr als Raum – konkret: als ein „seelischer Raum“, den die Seele in sich faßt und damit dem Weltkörper in sich Platz gibt.⁸

Von diesen drei für Baltes' Interpretation zentralen Entscheidungen ist keine ganz unproblematisch, wenn auch die Einwände, die sich ergeben, unterschiedlich gravierend sind. Daß ein Platoniker die Sinnendinge, die für ihn ja kein eigentliches Sein haben, trotzdem in einer metaphysisch nicht völlig exakten Redeweise⁹ als *ὄντα* bezeichnen kann, ist gewiß nicht ausgeschlossen. Im Zusammenhang mit dem Dialog *Timaios* und dessen scharfer Unterscheidung zwischen *τὰ ὄντα* und *τὰ γιγνόμενα* (27d–28a) ist es indessen von vornherein eher unwahrscheinlich; man würde sich dafür eine Parallele wünschen, und ich zumindest habe keine finden können.¹⁰ Der Ausdruck *τὴν γένεσιν ... τῶν ὄντων* (231,8) allein spricht sicher noch nicht für eine solche Interpretation, wie Baltes meint:¹¹ Es gibt für Platoniker durchaus ein „Werden“ des (wahren) „Seienden“, wie eine ganz ähnliche, gewollt paradoxe Formulierung bei Plotin zeigt (VI 7,17,6 *τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὐσί*).

Weiterhin: Baltes' Behauptung, daß „die Bezeichnung als *λόγος*“ speziell auf einen Seelen-Charakter des *ἐνιαῖος λόγος* hindeutet,¹² kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Gewiß ist es richtig, daß die Seele nach der Definition des Moderatos eine *λόγοι* umfassende Zahl ist;¹³ daraus folgt aber nicht, daß die Seele selbst *λόγος* ist, und erst recht nicht der Umkehrschluß, daß

8) Baltes, *Platonismus* 482f.

9) Der Terminus für diese Exaktheit ist *ἀκρίβεια*; vgl. Plotin VI 5,8, wo zwischen exaktem und metaphorisch-annäherndem philosophischem Sprechen unterschieden wird (*δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας κτλ.* VI 5,8,15).

10) Man spricht eher von *ὁ κόσμος, τὰ σύμπαντα* (z. B. *Tim. Locr.* 1) oder *τὸ πᾶν* (mit absichtlicher Konfusion etwa in Plotin VI 4,1,10f.). Am nächsten kommt noch Philon, *opif.* 53 *τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς*. Dagegen bemüht sich etwa Alkinoos, *τὰ ὄντα* immer auf die *ὄντως ὄντα* zu beziehen (so an elf von zwölf in dem Index von Whittakers Ausgabe verzeichneten Stellen). Geläufig ist dagegen die unspezifische Beziehung auf alles, von dem irgendwie ausgesagt werden kann, daß es ist, also zunächst ohne Unterscheidung von sinnlichem und geistigem Sein; vgl. Plotin VI 9,1,2 *ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὐσίον εἶναι*; VI 1,1,28–30; Alcin. *Did.* 35,189,26 Hermann.

11) *Platonismus* 481.

12) *Platonismus* 480.

13) *Stob.* 1,364,10f. Baltes, *Platonismus* 480 Anm. 4.

der λόγος Seele ist. Die beiden von Baltes angeführten Plotin-Stellen, wo die Seele λόγος νοῦ (V 1,3,8) bzw. die Seelen λόγοι νῶν heißen (IV 3,5,9f.),¹⁴ belegen dies ebensowenig: λόγος ist bei Plotin ein Funktionsbegriff, der entweder das nach rationalen Prinzipien erfolgende Wirken eines Seienden nach außen bezeichnen kann oder das, was sich innerhalb dieses Seienden in ein solches Wirken übersetzen läßt, und es lassen sich mühelos Stellen finden, wo λόγος nicht auf die Seele, sondern auf den Geist/die Seinswelt bezogen ist (vgl. etwa VI 8,18,5 πᾶν ὁ λόγος καὶ νοῦς). Gerade die am meisten an Moderatos erinnernde Stelle bezieht sich auf das ἐν ὄν des *Parmenides*, also den Seinskosmos: VI 5,9,37f. ἓνα λόγον ὄντα ἑαυτὸν περιέχοντα.¹⁵ Die Personifikation des Logos in Wendungen wie βουληθεῖς (231,7), auf die Baltes zu Recht hinweist,¹⁶ entscheidet nichts: Sie kann ebensogut auf den Geist deuten.

Die dritte und größte Schwierigkeit dürfte aber in der Funktion der unbestimmten ποσότης und ihrem Verhältnis zur körperlichen Materie liegen. Es ist an dieser Stelle notwendig, sich über das Problem klarzuwerden, das Baltes mit seiner Identifikation der ποσότης/χώρα mit dem Raum eigentlich lösen will und das er selbst nicht immer deutlich genug formuliert. Wenn man wie Baltes den Text als Exegese der Welterschöpfung im *Timaios* zu verstehen versucht, bekommt man unweigerlich Schwierigkeiten mit der „Verdoppelung“ der Materie. Denn das Anliegen des Moderatos erschöpft sich nicht darin, die drei traditionellen, aus dem *Timaios* gewonnenen Prinzipien (Demiurg, Paradeigma = platonische Formen, Materie = χώρα) in eine monistische Interpretation zu integrieren und zu diesem Zweck auch die Materie noch aus dem Demiurgen hervorgehen zu lassen, bevor sie von ihm zur sinnlich wahrnehmbaren Welt gestaltet wird.¹⁷ Moderatos scheint darüber

14) Baltes, *Platonismus* 480 Anm. 3. Die dritte erwähnte Stelle, III 2,2,17, hat nichts mit der Seele zu tun.

15) Im übrigen ist es ein Unterschied, ob die Seele als λόγος des Geistes oder als λόγος schlechthin bezeichnet wird. So erschließt sich in V 1,3,8 der Sinn von λόγος aus der Analogie, in der das Verhältnis von Seele und Geist zu dem Verhältnis zwischen innerem und äußerem λόγος beim Vorgang des Sprechens gesehen wird (vgl. M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V 1. On the three principal hypostases*, Oxford 1983, 50–54). Eine solche erklärende Argumentation gibt es bei Moderatos nicht.

16) *Platonismus* 481.

17) Dies ungefähr scheint die Anschauung des Porphyrios gewesen zu sein, vgl. *Procl. in Ti.* 1,439,30–440,4 Diehl = *Porph. in Ti. fr.* 55 Sodano: Πορφύριος ... ἀεὶ τὰ εἶδη προϊόντα φησιν εἰς πλῆθος ὑποφέρεσθαι καὶ διαίρειν καὶ χωρεῖν εἰς ὄγκον καὶ μερισμὸν παντοῖον· διὸ τὴν νοητὴν οὐσίαν προϊούσαν εἰς τὸν κόσμον ἀπολῆσαι κατὰ τὸ διηρημένον καὶ παχὺ καὶ ἔνυλον πλῆθος, ἠνωμένον ἄνω καὶ

hinaus noch vorauszusetzen, daß alles, was in der sinnlichen Welt erfahrbar ist – sogar die eigentlich formlose Materie – einer im Logos präexistenten platonischen Form (vgl. 231,16 εἶδος) bedarf, weswegen er gegen die Tradition die χώρα von der körperlichen Materie abtrennt und sie zwischen Logos und Materie schaltet als das „Vorbild“ der letzteren (231,17f. παράδειγμά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης). Kompliziert wird die Lage dadurch, daß die Quantität daneben noch eine andere Funktion hat: In den Zeilen 231,10–14 heißt es, daß sie zur Aufnahme sämtlicher Differenzierungen und Formen geeignet ist (ἐπιδεχόμενον μέντοι μορφήν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον 11 f., vgl. 13 πανδεχῆ nach Pl. Ti. 51a7), eine Aussage, die sich nicht bloß auf den selbstprädikativen Charakter der „formlosen Materie-Form“ beziehen kann. Damit stellt sich zwangsläufig die Frage: Was für Formen sind es, die die Quantität aufnimmt? Die sinnlich wahrnehmbaren, materiegebundenen Formen (ἔνυλα εἶδη) können es nicht sein, weil diese nicht von der Quantität, sondern von ihrem Abbild, der ὕλη, aufgenommen werden. Sie kann aber auch nicht als materia intelligibilis den transzendenten platonischen Formen zugrundeliegen, da diese laut Platons *Timaios* im demiurgischen Akt das Modell bilden und somit für diesen schon vorausgesetzt sind; eine den platonischen Formen zugrundeliegende Materie kann somit nicht erst im Rahmen des demiurgischen Aktes entstehen.¹⁸ Für

ἀμερῆς καὶ μοναδικόν. τῷ μὲν οὖν νοητῷ παντὶ οὐκ ἄλλο ἐχορήγει τὴν ὕλην – αὐτὸ γὰρ αὐτὴν ὑφίστη ... Weder hier noch sonst irgendwo, wo Porphyrios in eigenem Namen von der Materie spricht, ist von einer ποσότης die Rede, die als Vorbild der Materie dient, vgl. Sent. 20 Lamberz = Baltes, Platonismus, Baustein 123.3 (nach Plotin III 6,7,3–27); in Ptol. Harm. p. 12,10–20 Düring (im wesentlichen übereinstimmend mit Plotins Lehre in III 2–3, vgl. bes. III 2,2,15–42); vielmehr wird die χώρα des *Timaios* von ihm traditionsgemäß mit der ὕλη gleichgesetzt (in Ti. fr. 49 Sodano = Philop. de aet. mundi 165, 11–13 Rabe). Dies spricht dafür, daß das Lehrstück in 231,7–24, dessen hervorragendes Kennzeichen ja das Auseinanderfallen von χώρα und ὕλη ist, wirklich auf Moderatos selbst und nicht erst auf Porphyrios zurückgeht; vgl. dazu S. 204f. mit Anm. 27. Zur Materie bei Porphyrios vgl. Hadot 163–167; Deuse 240 mit Anm. 8; weitere Literatur nennt Deuse 241 Anm. 12 am Ende.

18) Es sei denn, daß die Entstehung der Formen in den demiurgischen Akt mit hineingenommen wird, aber dann ist die Deutung der ὄντα als Sinnendinge nicht haltbar. Das Dilemma wird schön sichtbar an der Interpretation von Lloyd 292f., der wie Baltes die ὄντα als die Körperwelt versteht, dann aber den ἐνυαίος λόγος als das Paradeigma des *Timaios* und die ποσότης als „Aristotle’s prime matter, defined as the Receptacle“ interpretiert (die aristotelische prima materia ist natürlich nicht mit der ποσότης identisch, sondern mit deren Abbild, der ὕλη): Lloyd schreibt einiges zur Rolle der ποσότης als Vorbild-Form der Materie, aber kein Wort zu ihrer Funktion als Aufnehmendes – einfach darum, weil mit seiner Interpretation dafür keine Erklärung möglich ist.

dieses Dilemma nun findet Baltes die zugegebenermaßen brillante Lösung, die *χώρα-ποσότης* fast ganz von dem *Materie-Begriff* zu trennen und – in einer Weise, die der ursprünglichen Intention Platons sicherlich näher kommt¹⁹ – als den Raum zu verstehen, in den die Körperwelt als ganze hineingesetzt wird (vgl. Pl. Ti. 36d *πάν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς [= τῆς ψυχῆς] ἔτεκταίνετο*).²⁰ Die Formen, die *χώρα-ποσότης* und *ὑλη* aufnehmen, sind somit dieselben, nämlich die sinnlich wahrnehmbaren – aber sie sind in der *χώρα* so, wie ein Körper im Raum ist, und in der *ὑλη* so, wie eine Form in der *Materie*.²¹ womit die Verdoppelung einer Funktion vermieden ist.

Es sei dahingestellt, ob man sich vorstellen kann, daß Moderatos sich in dieser Art gegen die gesamte Tradition seit Aristoteles gestellt hat, in der es nie umstritten gewesen ist, daß die *χώρα* in der einen oder anderen Weise als *Materie* zu deuten ist.²² Wichtiger ist, daß sich wesentliche Aussagen des Textes mit dieser Deutung nicht in Einklang bringen lassen. Was in 231,10f. über die *ποσότης* gesagt wird (*ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφήν σχῆμα κτλ.*), kann sich kaum auf etwas anderes als auf eine irgendetwas durch Formen zu gestaltende *Materie* beziehen.²³ Weiterhin hat Baltes keine einleuchtende Erklärung für das *παράδειγμα-σκίασμα-Verhältnis*, das zwischen *ποσότης* und *ὑλη* besteht. Dieses kann vom Text her nur so aussehen, daß beide in einem bestimmten Sinne „quantitativ“, d. h. von sich aus unbestimmt, für eine von außen kommende Gestaltung aufnahmefähig und in allen Substanzen, in die sie als Mitursache eingehen, der Grund für Vielheit, Zerstreung und Negativität sind (231,19f. über die *Materie* *οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ κατὰ στέρησιν καὶ παράλυσιν καὶ ἔκτασιν καὶ διασπασμὸν καὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος παράλλαξιν* ~ 231,4 *τοῦ μὴ ὄντος; 8 κατὰ στέρησιν* über die *ποσότης*). Mit anderen Worten: *ποσότης* und *ὑλη* üben dieselbe Funktion auf verschiedenen ontologischen Ebenen aus, und Moderatos kann ein platonisches Vorbild-Abbild-Verhältnis zwischen

19) Vgl. dazu Brisson 178 ff., bes. 221 f.

20) Baltes, *Platonismus* 482 f. mit 483 Anm. 1.

21) Zu den verschiedenen Formen des In-Seins vgl. Alex. Aphr. de an. 13,12–24 Bruns; Plotin IV 3,20.

22) Vgl. den Überblick bei Brisson 220–243.

23) Baltes neigt denn auch dazu, diese Passage zu vernachlässigen und den Form-Charakter der *χώρα* hervorzuheben (nach 231,16 und 19 *οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν*, wobei sich letzteres m. E. nicht unbedingt auf die *χώρα-ποσότης* beziehen muß, sondern lediglich allgemein das Quantitative als eidetische Bestimmung meint; vgl. Anm. 40); vgl. *Platonismus* 483 „während der seelische Raum Form ist und damit Konstanz besitzt“, was 231,10f. schlicht widerspricht.

ihnen ansetzen, weil die Formen, auf die sie mit ihrer Funktion bezogen sind, Vor- und Abbilder im platonischen Sinne sind. Wenn es hingegen, wie in Baltes' Interpretation, dieselben Gegenstände (nämlich die sinnlich wahrnehmbaren) sind, die sie in dieser Weise aufnehmen und mitverursachen, dann kann zwischen ποσότης und ὕλη kein platonisches Vorbild-Abbild-Verhältnis bestehen; sie sind dann vielmehr zwei verschiedene Arten von Ursachen, die ontologisch auf derselben Ebene stehen.²⁴ Damit aber befindet Baltes sich zu einer der zentralen Aussagen des Textes im Widerspruch.

Bevor im folgenden eine neue Interpretation vorgeschlagen wird, die dem Text hoffentlich gerechter wird, ist die bis jetzt ausgesparte Frage nach der Autorschaft zu berühren, die wegen der komplizierten Überlieferungslage so alt ist wie die Beschäftigung mit dem Text selbst. Handelt es sich wirklich um das System des Moderatos? Inwiefern hat Porphyrios die Aussagen des Moderatos umgeformt, um seine eigenen systematischen Voraussetzungen in ihnen wiederfinden zu können?²⁵ Heute neigt man im allgemeinen dazu, Dodds in der Annahme zu folgen, daß sowohl die Prinzipienlehre als auch die deren Grundlage bildende *Parmenides*-Exegese auf Moderatos selbst zurückgehen und folglich schon im 1. Jh. mit einer metaphysischen Deutung des *Parmenides* zu rechnen ist.²⁶ Dies ist m. E. ein durchaus akzeptables Ergebnis – auch

24) Wie etwa die aristotelischen causae. Diese Kritik ist an Platons *Parmenides* orientiert (133a–134c), nach dem nur Relationen von Formen zu Formen und von Sinnendingen zu Sinnendingen möglich sind, sowie an Plotins Überlegungen zu diesem Problem in VI 7,4–7 (daß der transzendente Form-Mensch Sinneswahrnehmung besitzt, ist nur möglich durch den Bezug auf transzendente „Sinnendinge“, keinesfalls aber durch Bezug auf die empirischen Sinnendinge). Baltes sieht die ontologische Stufung zwischen ποσότης und ὕλη natürlich auch (Platonismus 484), bemerkt aber nicht, daß er sie mit seiner Interpretation faktisch aufhebt.

25) Dieselbe Frage wäre – was seltener geschieht – hinsichtlich des Verhältnisses von Simplicios zu Moderatos und zu Porphyrios zu stellen.

26) Wirklich gesichert ist freilich nur, daß Porphyrios formal nicht im eigenen Namen spricht, sondern eine Doxographie des Moderatos gibt; entscheidend dürfte in diesem Punkt das Präsens παρατιθέμενος in 231,6f. sein (Dodds 137). Bei der inhaltlichen Abgrenzung von Moderatos und Porphyrios helfen formale Kriterien dagegen nicht weiter, etwa die Vermutung von Dodds 138 Anm. 3, das wiederholte φησί (231,12.15) kennzeichne einen interpretierenden Zusatz des Porphyrios zu dem Originaltext des Moderatos: Das würde eine entschieden zu kleinteilige philologische Beschäftigung des Simplicios, von dem das φησί ja stammt, mit Porphyrios' Text voraussetzen. S. will einfach zeigen, daß er nach wie vor wörtlich zitiert. Die von Merlan 94 angeführte Parallele Numenius fr. 52,15–24 des Places, mit der er den Text für Moderatos zu sichern glaubt, ist nicht über jeden Zweifel erhaben; vgl. dazu Hager 129 Anm. 62. Zweifel an der Zuschreibung an Moderatos sind zu-

und gerade wegen der eigenwilligen *Timaios*-Interpretation in der Partie 231,10–15, in der die *χώρα* nicht traditionsgemäß mit der Materie der Sinnendinge gleichgesetzt, sondern derselben als platonisches παράδειγμα vorangestellt und (wie wir gleich sehen werden) als materia intelligibilis und ἀόριστος δυάς verstanden wird. Ein solches Interpretament ist weder sonst bei Porphyrios noch bei Plotin zu finden, und die einfachste Erklärung ist, daß Porphyrios es hier aus Moderatos übernommen hat.²⁷

Für bedenklich halte ich dagegen die Tendenz, die *Parmenides*-Exegese des Moderatos, deren Existenz mit der communis opinio als weitgehend gesichert angesehen wird, in ihren Details durch Heranziehung neuplatonischer Deutungen dieses Dialogs (zumeist solchen, die in Proklos' Kommentar überliefert sind) präziser bestimmen zu wollen. Hier ist die Gefahr des Unhistorischen groß, weil kleinteilige metaphysische Spekulationen später Neuplatoniker gelegentlich vorschnell ins 1. Jh. zurückprojiziert werden.²⁸ Ein solcher Kurzschluß soll im folgenden auf jeden Fall

letzt vorgetragen worden von Hager 129; Meijer 8; W. Beierwaltes, Hen, RAC 14, 1988, 445–472, spez. 451 f. Saffrey/Westerink (wie Anm. 1) halten lediglich die *Parmenides*-Exegese für eine neuplatonische Zutat und nehmen für Moderatos' Urtext stattdessen eine Beschäftigung mit Platons Zweitem Brief (312e) an.

27) Es ist seltsam, daß hierauf noch niemand hingewiesen hat. Der entscheidende Beleg für Porphyrios' Verständnis der *χώρα* dürfte Philopon. de aet. mundi 165,11–13 Rabe = Porph. in Ti. fr. 49 Sodano sein: τὰ δὲ ὁρατὰ τί ἂν εἴη ἢ σώματα; ἢ δὲ ὕλη ἀειδὴς καὶ ἄμορφος κατ' αὐτὸν καὶ μόγις νόθῳ λογισμῷ λαμβανομένη. Bei Plotin vgl. II 4,10, bes. 5–11, und 12,38f. (übrigens findet sich kein einziger Hinweis auf den *Timaios* in den Überlegungen zur materia intellegibilis II 4,2–5!); III 6,11–13. Die Stelle Ti. 51a–b μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ hat Moderatos anscheinend epistemologisch auf die schwere Erkennbarkeit der *χώρα* bezogen (Kombination mit 52b), während Plotin sie ontologisch auf die Teilhabe der Hyle an den Formen bezog (VI 5,8,8f. τὸ δύσφραστον καὶ τὸ ἀπορώτατον ... τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον: Kombination mit 50c). Vgl. dazu Tornau 404f. Zur Schwierigkeit der Platon-Stelle vgl. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937, 187f.; heute neigt man eher der epistemologischen Auffassung zu, vgl. Brisson 197–201.

28) So meint Baltes, *Platonismus 478–480*, die Partie 230,36–231,5 dadurch ausreichend erklärt zu haben, daß er auf die von Proklos überlieferte Deutung der Hypothesen des *Parmenides* durch Porphyrios (fr. 170F Smith = Procl. in Parm. 1053,36–1054,37 Cousin) hinweist. Weit deutlicher ist diese Tendenz aber noch bei Tarrant, der die *Parmenides*-Deutung des Amelios bei Moderatos wiederzufinden meint und dabei immer wieder gezwungen ist, mehr in den Text hineinzulesen als darin steht (vgl. bes. 154f.; 156–159). Daß die neuplatonischen Diskussionen um die Anzahl und Bedeutung der Hypothesen des *Parmenides* im 1. Jh. Vorgänger hatten, scheint a priori eher unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß Plotin nur den ersten drei Hypothesen eine explizite Deutung gibt (V 1,8,25–27). Von diesen wird die erste (Prm. 137c–142a) benutzt im Zusammenhang mit der negativen Theologie (27 Zitate oder Anspielungen nach dem Index fontium von P. Henry/H. R. Schwy-

vermieden werden; ein adäquates Verständnis von Moderatos' Denken verspreche ich mir eher, wenn der mittelplatonische Rahmen, in den es gehört, nicht aus den Augen verloren wird.

Ich glaube oben hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß eine Interpretation der Wendung τὴν γένεσιν . . . τῶν ὄντων (231,8) im Sinne der Welterschöpfung des *Timaios* zu unlösbaren Schwierigkeiten führt. Es empfiehlt sich daher, auf den früher geläufigen Ansatz zurückzukommen, nach dem die „seienden Wesen“ als die im platonischen Sinne eigentlich Seienden, d. h. die platonischen Formen, zu deuten sind.²⁹ Der Text beschreibt dann also die Entstehung der platonischen Formen; und die Kennzeichnung der unbestimmten Quantität (ποσότης) als „aufnahmefähig für Gestalt, Differenzierung, Qualität etc.“ (11 ἐπιδεχόμενον μέντοι μορφήν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητῶ) legt nahe, daß sie als quasi-materielles Prinzip der Einheit des Logos gegenüberreten muß, damit das Sein der Formen, d. h. seine Vielheit und Differenzierung, entstehen kann. Mit anderen Worten: Der Text ab 231,7 sucht eine Antwort auf die für Neupythagoreismus und Neuplatonismus grundlegende Frage, wie es möglich ist, daß aus einem wesentlich als Einheit begriffenen Prinzip die Vielheit des Seins entsteht;³⁰ und die Antwort des Moderatos besteht in einer Variation des altakademischen Systems von ἕν (hier ἐνιαῖος λόγος genannt) und ἀόριστος δυάς (hier: unbestimmte ποσότης), das in neupythagoreischer Weise monistisch gefaßt wird (die δυάς = ποσότης geht selbst noch aus dem Einen hervor).³¹

zer, Plotini Opera Bd.3, Oxford 1982); die zweite (142a–155e) wird ausführlich herangezogen zum Verständnis der Einheit-Vielheit-Struktur des Seins (ca. 45 Belege; vgl. etwa VI 4,9; VI 7,8,17–32). Schon die dritte Hypothese bleibt aber praktisch unberücksichtigt (noch drei Belege für den ganzen Text ab 155e), und Anzeichen für eine Gliederung nach weiteren Hypothesen sucht man bei Plotin vergeblich.

29) Dies ist außer bei Baltes und Lloyd in allen in Anm. 1 genannten Arbeiten vorausgesetzt, wenn auch nicht immer explizit gesagt worden.

30) Ausdrücklich formuliert von Plotin, V 1,6,3–8: τὸ θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιοῦτου ὄντος, ὅσον λέγομεν τὸ ἕν εἶναι, ὑπὸστασιν ἔσχεν ὁτιοῦν εἴτε πλήθος εἴτε δυάς εἴτε ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλήθος ἐξερρήν, ὃ ὁράται μὲν ἐν τοῖς οὐσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν.

31) Dies ist längst gesehen worden, vgl. Dodds 135f.; Festugière 38; Merlan 94 „by contracting the One releases, if we may say so, sheer quantity, and it is this sheer quantity which is the Indeterminate Dyad“; Dillon 348, der die Verbindung zu Eudoros herstellt; Halfwassen 344f.; vgl. Tarrant 156 „a kind of archetypal matter“. Zur ἀόριστος δυάς als Materialprinzip der Formen: Arist. *Metaph.* A 6,987b17–27 und 988a8–14 mit Alex. *Aphr.* in *Metaph.* 55,20–56,35 Hayduck =

Darüber hinaus macht Moderatos – anders als die übrigen Quellen, die eine monistische Auslegung der altakademischen Prinzipienlehre bezeugen – ausführliche Angaben darüber, wie es möglich ist, daß aus der ursprünglichen Einheit die Quantität (Zweiheit) entsteht.³² Deren Unbestimmtheit verursacht der *ἐνιαῖος λόγος* „durch Wegnahme seiner selbst“ (*κατὰ στέρησιν αὐτοῦ*) und „indem er von ihr alle ihm innewohnenden Formen und Logoi entfernt“ (*πάντων αὐτὴν στέρησας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν 9f.*); was bleibt, ist somit durch die Abwesenheit der Einheit und aller begrifflich bestimmbaren Formen charakterisiert (16f. *κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος*).³³ Der entscheidende Begriff ist hier *στέρησις*, Privation. Es ist kaum angemessen, dies metaphorisch mit „Rückzug“ oder „Kontraktion“ wiederzugeben.³⁴ *στέρησις* ist ein fest umrissener Terminus in der Physik und Metaphysik des Aristoteles, der den „Formmangel“, die Abwesenheit der eidetischen Bestimmtheit von einem materiellen Substrat, bezeichnet. Beim Prozeß des Werdens fungiert die *στέρησις* als

K. Gaiser, *Testimonia Platonica* (= Platons Ungeschriebene Lehre, Stuttgart 2¹⁹⁶⁸, 443–556) Nr. 22 A und B; zur monistischen Fassung: Alexander Polyhistor bei D. L. 8,25; Eudoros von Alexandria bei Simp. in Ph. 181,10–30 Diels und bei Alex. Aphr. in Metaph. 58,31–59,8 Hayduck; S.E. Math. 10,261f. = Gaiser, Test. Plat. Nr. 32. Weitere Belege bei Baltes, Platonismus, Baustein 120.0–4. – Für eine solche Interpretation spricht vielleicht auch ein weiteres Fragment des Moderatos, Porph. VP 44,8–18: *καὶ οὕτως τὸν μὲν τῆς ἐνότητος λόγον ... ἐν προσηγόρευσιν ... τὸν δὲ τῆς ἑτερότητος ... δυοειδῆ λόγον καὶ δυνάδα προσηγόρευσιν* (zitiert bei Tarrant 160; Dillon 346). Man darf sich durch den einer Zweiheit gegenüberstehenden *τῆς ἐνότητος λόγος* durchaus an den *ἐνιαῖος λόγος* unseres Textes erinnert fühlen. Freilich ist ebensowenig wie bei dem letzteren ohne weiteres klar, auf welche Seinsebene im Sinne der „drei Einheiten“ er gehört.

32) Es ist merkwürdig, daß J.M. Rist in zwei Beiträgen zu diesem Thema (*The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*, TAPhA 93, 1962, 389–401; *Monism, Plotinus and some Predecessors*, HSCP 69, 1965, 329–344) zwar das Schweigen der neupythagoreischen Quellen kritisiert, Moderatos aber – von kursorischen Bemerkungen abgesehen – unberücksichtigt läßt.

33) Alle drei Formulierungen bezeichnen zweifellos denselben Sachverhalt. Man sollte den Ausdruck *κατὰ στέρησιν αὐτοῦ* in 9 daher nicht mit „self-privation“ übersetzen (Merlan 91): Der objektive Genetiv *αὐτοῦ* meint den Gegenstand, der weggenommen wird, nicht denjenigen, dem etwas weggenommen wird. Die Kongruenz der drei Ausdrücke spricht auch gegen Zellers Änderung von *ἐχώρησε* (9) in *ἐχώρισε*, weil dann *αὐτοῦ* gegen 16f. als separativer Genetiv auf das Verb bezogen werden müßte (so Festugière 38 Anm. 3).

34) Merlan 94 „contracting“; Dillon 348 „withdrawing itself“. Richtig dagegen Baltes, Platonismus 179 „Privation“, 480 „Beraubung“; Tarrant 156 „privation“.

drittes Prinzip neben Form (εἶδος) und Stoff (ύλη), mit dessen Hilfe der Prozeß erst vollständig nach den Gesichtspunkten Substrat, Ausgangspunkt und Endpunkt erfaßbar ist (z. B. wenn ein Mensch aus einem ungebildeten zu einem gebildeten wird). Vgl. *Metaph.* A 2, 1069b32–34 τρία δὴ τὰ αἷτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἢ ἐναντίωσις, ἥς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἢ ύλη; zur Argumentation *Ph.* 1,7–9, bes. 7,190b10–191a19.³⁵

Legt man das aristotelische Denkmodell bei der Entstehung der seienden Dinge im Entwurf des Moderatos zugrunde, so ergibt sich folgendes Bild: Die unbestimmte Quantität (ποσότης) spielt die Rolle der Materie. Sie ist „zunächst“ im Zustand des Formmangels (στέρησις) und wird „dann“ zur Gesamtheit der Formen, d. h. zur platonischen Ideenwelt, gestaltet. Das gestaltend Wirkende ist dabei der ἐνιαῖος λόγος. Dies wird nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber daraus, daß (1.) die Materie aufnahmefähig für alles Gestalthafte ist (11f. ἐπιδεχόμενον μέντοι μορφήν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πάν τὸ τοιούτου) und (2.) der Logos alles umfaßt, was Form und Logos ist (16f., vgl. oben). Der ἐνιαῖος λόγος verursacht aber auch den umgekehrten Prozeß: Er nimmt sich selbst und damit alles Gestalthafte und in benenn- und bestimmbarer Weise Seiende fort (9f. πάντων αὐτήν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν), so daß die unbestimmte, aber aufnahmefähige Quantität übrigbleibt und Grundlage für die Vielheit der Seienden werden kann. Mit dieser Betrachtung enthüllt sich sofort der problematische Punkt der Argumentation. Wir sind davon ausgegangen, daß es sich bei den Seienden, die durch Formung der intelligiblen Materie entstehen, um die platonischen Formen handelt. Andererseits ist es kaum möglich, in den im ἐνιαῖος λόγος enthaltenen Formen (εἴδη!), nach deren Entfernung die intelligible Materie zurückbleibt, etwas anderes als ein System platonischer Formen zu sehen. Der Hinweis auf die Zeitfreiheit des Geschehens, mit dem sich ähnliche Paradoxien im Neuplatonismus oft auflösen

35) Vgl. zur στέρησις und ihrer Rolle bei Aristoteles die grundlegenden Ausführungen von W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen³1992, 131–140. Die Neigung, die aristotelische Färbung des Moderatos-Textes zu ignorieren, mag dadurch begründet sein, daß hier eine Zutat des Porphyrios wegen dessen starken Interesses an Aristoteles relativ wahrscheinlich ist; daneben mag Numenius, fr. 52,18f. des Places = Calcidius in *Tim.* 295 (*recedente a natura sua singularitate et in dicitatis habitum migrante*), eine Rolle spielen, ein Text, der sich laut Merlan 94 direkt auf Moderatos bezieht (vgl. oben Anm. 26) und ebenfalls eine Metapher wählt. Das alles ist aber viel zu unsicher, als daß es uns das Recht gäbe, den aristotelischen Zug einfach aus dem Text auszublenden.

lassen, hilft hier nicht weiter; Moderatos' Argumentation läuft in einen klassischen Zirkel.³⁶

Die einzig mögliche Lösung hierfür scheint mir zu sein, die *στέρησις* nicht, wie bis jetzt vorausgesetzt, als ontologischen, sondern als epistemologischen Vorgang zu verstehen und bei dem Verständnis des *ἐνιαῖος λόγος* den Schwerpunkt nicht auf das Sein, sondern auf das Denken zu legen. *λόγος* bedeutet dann nicht „passiv“ eine rational erkennbare (einheitliche) Struktur, sondern „aktiv“ einen rational erkennenden (einheitlichen) Verstand oder, wie man im Platonismus sonst lieber formuliert, einen göttlichen und schöpferischen Geist (*νοῦς*). Für ein solches Verständnis spricht schon die wiederholte Personifizierung des *λόγος* (er „wollte“ *βουληθείς* 7, er „nannte“ *ἐκάλεσεν* 10),³⁷ vielleicht auch das *νοούμενον* in 16. Damit wird auch ein neues Verständnis der im Logos enthaltenen „Formen“ möglich. Für Moderatos kann der Geist als denkendes Wesen offenbar nicht „leer“ sein, sondern er benötigt Gegenstände, die er erkennt; und da aufgrund seiner Göttlichkeit sein Erkennen total sein muß, ergibt sich als Inhalt des *λόγος* die Gesamtheit der Formen und Begriffe dessen, was ist (16f. *τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος*; 9f.). Moderatos nennt sie aber nicht *ὄντα*, sondern *λόγοι τῶν ὄντων*: Offensichtlich werden sie nicht mit den platonischen Formen gleichgesetzt, die selbständiges Sein haben, sondern als reine Denkinhalte aufgefaßt.

Die *στέρησις*, die der erste Schritt zur Erschaffung der *ὄντα* ist, ist vor diesem Hintergrund ebenfalls als Denkakt zu betrachten, nämlich unter dem Modus der Privation. Der Logos denkt das, was er denkt (so darf man annehmen), normalerweise positiv, d. h. mit Blick auf die Bestimmtheit und Benennbarkeit des Gedachten. Die *στέρησις* ist dieses Denken gleichsam mit negativem Vorzeichen: Sie richtet sich auf das, was übrigbleibt, wenn alle Formen und der Logos selbst abgezogen und gleichsam „weggedacht“ wer-

36) Vgl. etwa Plotin VI 7,17,4–6: *δεῖ ἐν τοῖς τοιοῦτοις τὸ μὲν διδόν μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος· τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὐσι*. Bei Plotin sind gleichursprüngliche Prinzipien immer auf ein vorgängiges Eines bezogen, so daß Priorität und Posteriorität klar zugewiesen sind; diese Klärung fehlt aber bei Moderatos, der Materie und Formen ohne einen solchen Bezug auseinander zu begründen versucht.

37) Letzteres eher auf den *λόγος* zu beziehen als auf *ὁ Πλάτων* oder *ὁ Μοδέρατος*. Ähnliche Erwägungen führen bei Baltes zur Gleichsetzung des *ἐνιαῖος λόγος* mit der Seele und der *λόγοι* und *εἶδη* mit seelischen Inhalten (Platonismus 480f.).

den. Da Erkennen jedoch grundsätzlich von inhaltlich-formaler Bestimmtheit abhängig ist, ist der Gegenstand eines solchen privativen Denkens eigentlich nicht erkennbar und das Denken selbst kein eigentliches Denken. Darum trifft für Moderatos hier die Charakterisierung der *χώρα* in Platons *Timaios* zu, die „auf fast unverständliche Weise am geistig Erkennbaren teilhat“ (ἀπορώτατα τοῦ νοητοῦ μετειληφέναι 13f. = Ti. 51a–b) und nur durch einen „unechten Denkvorgang“ faßbar ist (λογισμῶ νόθῳ μόλις ληπτὴν 14 = Ti. 52b2). In diesem Sinne ist die στέρησις Moderatos' Exegetik des νόθος λογισμός aus Platons *Timaios*.³⁸

Indem der Logos einen privativen Denkakt anstellt, gibt er in seinem Denken, d. h. in sich selbst, Raum für etwas absolut Unbestimmtes, nämlich die „Quantität“ (9 ἐχώρησε τὴν ποσότητα).³⁹ Damit, so scheint es, ist für Moderatos etwas Neues entstanden und der erste Schritt des schöpferischen Aktes getan: Auf das so entstandene Unbestimmte kann der Logos mit seinen formalen Inhalten und seiner einigenden Wirkkraft zugreifen und die Seienenden, die platonischen Formen, erschaffen. Die Charakterisierung des Logos als ἐνιαῖος, ‚einheitlich‘ oder ‚einigend‘, hat demnach eine zweifache Bedeutung, die sich aus seiner Rolle als denkender und als schöpferischer Geist ergibt: (1) Als denkender Geist umfaßt und vereinigt er alle denkbaren Formen und Logoi in sich (16f.). (2) Als schöpferischer Geist steht er der intelligiblen Materie, deren Kennzeichnung als ποσότης im wesentlichen eine unbegrenzte Zerstreung bedeutet (19f. οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τὸ κατὰ στέρησιν καὶ παράλυσιν καὶ ἔκτασιν καὶ διασπασμόν;⁴⁰ vgl.

38) Vgl. Baltes, Platonismus 482: „Das λογισμῶ νόθῳ λαμβάνειν ... ist also im Sinne des κατὰ στέρησιν νοεῖν zu verstehen.“

39) ἐχώρησε ist auf den ersten Blick merkwürdig. Zeller konjizierte ἐχώρισε (gefolgt von Festugière, Hadot, Tarrant 155; vgl. Anm. 33), Smith (wie Anm. 1) setzt durchaus nachvollziehbar die cruces. Eine Änderung empfiehlt sich aber auch wegen der möglichen Anspielung auf die *χώρα* des *Timaios* nicht. Transitives χωρεῖν bedeutet zunächst „Platz haben für“, „fassen“ (ein Krug „faßt“ drei Liter Wein) und übertragen „in sich aufnehmen“ oder sogar „aufnahmefähig sein für“ (NT Mt. 19,11 οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τούτου; 2. Kor. 7,2 χωρήσατε ἡμᾶς; vgl. auch die Belege bei G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon s.v. χωρεῖν C. 1–4). Baltes 179 übersetzt in diesem Sinne mit „faßte in sich“; etwas freier übereinstimmend Merlan 91 und Dillon 348: „left room“.

40) Dies wird zwar über die körperliche Materie gesagt, aber in einem Zusammenhang, der die Charakterisierung derselben als ποσόν durch Analogie zur intelligiblen Materie rechtfertigen soll (18f. ἦν καὶ αὐτὴν ποσόν ... καλεῖν ἔλεγεν): Gerade ihr unbestimmt-zerstreuter Charakter macht die ποσότης zum παράδειγμα der ὕλη. Es geht demnach nicht an, die Wendung τὸ ὡς εἶδος ποσόν auf die intelligible Materie zu beziehen (Baltes, Platonismus 483; Deuse 241 Anm. 12). Modera-

10f.), begrenzend gegenüber und gestaltet sie zu einer begrenzten Vielheit und einem einheitlichen System des Seins.⁴¹

Natürlich enthält das System des Moderatos, wie es hier rekonstruiert wurde, einige Merkwürdigkeiten. Die größte ist wohl die „Verdoppelung der Formenwelt“: Wir haben auf der einen Seite „seiende“ Formen, die aus Form und intelligiblem „Stoff“ kombiniert sind, und auf der anderen die Denkinhalte des Logos, die ohne eine quasi-materielle Grundlage sind. Noch auffälliger ist, daß – im Gegensatz zu dem platonischen Realismus, der die Ideenlehre erst notwendig gemacht hat⁴² – die dem Geist immanenten Logoi, die gleichsam bloße Gedanken sind, den seienden Dingen selbst nicht etwa nachgeordnet, sondern vorgängig sind: Der Geist denkt erst, dann schafft er die Materie, dann die Seienden. Im Rahmen des von Plotin geprägten neuplatonischen Denkens, für das Erkennen und Sein gleichursprünglich und nicht nach verschiedenen Seinsebenen differenzierbar sind, wäre eine solche Konstruktion eine glatte Unmöglichkeit.⁴³ Im Jahrhundert des Moderatos hingegen findet sich eine ähnliche Struktur bei Philon von Alex-

tos meint damit wahrscheinlich die beiden Materie-Arten fehlende positiv-eidetische, bestimmte Quantität („so und so groß“; ein im ἐνιαῖος λόγος enthaltenes εἶδος) im Gegensatz zu der unbestimmten, die sie beide kennzeichnet. Vgl. Anm. 23.

41) Dies ist möglicherweise die Aussage der Zeilen 21–24, vorausgesetzt, daß über die Partie 18–21, die von der körperlichen Materie handelt, zurückgegriffen wird auf αὐτὴ δὲ ἡ ποσότης (15). Möglich ist freilich auch, daß es im Anschluß an 18–21 um die Gestaltung der körperlichen ὕλη geht. Indessen sind wegen des Vorbild-Abbild-Verhältnisses beide Gestaltungsvorgänge zweifellos analog zu verstehen, und 22 ὑπ’ αὐτοῦ muß sich jedenfalls auf den ἐνιαῖος λόγος beziehen. Zuletzt denkt man bei 21–24 meist an die körperliche Materie, vgl. Tarrant 157; Baltes 484.

42) Vgl. Pl. R. 5,477a τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν; Prm. 132b–c ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; – ἀλλ’ ἀδύνατον ... – ἀλλὰ τινός; – ναί. – ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; – ὄντος.

43) Vgl. Plotin V 1,4,26–29 καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι ... Für den Grundsatz ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά (V 5 Titel) gibt es eine Vielzahl von Belegen, vgl. aber bes. V 5,1–2. Zur Diskussion im vorplotinischen Platonismus vgl. außer der gleich zu zitierenden Philon-Stelle den für Plutarch überlieferten Titel τοῦ εἶσιν αἱ ἰδέαι (Lamprias-Katalog Nr. 67) mit dem Kommentar von H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, Stuttgart 1993, 292f. (Baustein 89.1); A. H. Armstrong, *The Background of the Doctrine „That the Intelligibles are not Outside the Intellect“*, in: *Les sources de Plotin. Entretiens de la Fondation Hardt* 5, Genf 1960, 393–425. Der spätere Neuplatonismus etwa eines Iamblich differenziert zwar auf der νοῦς-Ebene wieder zwischen Erkennbarem und Erkennendem, achtet aber immer auf die Priorität des νοητόν vor dem νοερόν im Sinne des platonischen Realismus. Zu Porphyrios vgl. unten.

andria.⁴⁴ Philon erläutert seine Theorie, daß der platonische Ideenkosmos (das Vorbild der sinnlich wahrnehmbaren Welt) seinen Ort nirgendwo anders hat als innerhalb des göttlichen, schöpferischen Geistes, mit dem Beispiel eines Architekten, der das Bild einer Stadt fertig im Kopf hat, bevor er Materialien hinzuzieht und die ‚reale‘ Stadt erbaut (opif. 17–20, bes. 20 καθάπερ οὖν ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπώθεισα πόλις χώραν ἔξω οὐκ εἶχεν, ἀλλ’ ἐνεσράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ’ ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα). Die von Platon her gesehen eigentlich entscheidende Frage, wie das Vor-Bild der Stadt in die Seele des Architekten kommt, wird nicht gestellt; die innergeistige Stadt gilt fraglos als der außerhalb des Geistes (selbständig) existierenden vorgängig, womit der Boden des platonischen Realismus eigentlich verlassen ist. Moderatos transponiert im Grunde dieses Denkmodell eine Ebene höher und wendet es auf die platonischen Formen selbst an – wodurch er letztlich Ideen von Ideen annehmen muß, also in einen infiniten Regreß gerät.

Aber warum hat Moderatos diesen Effekt in Kauf genommen? Die Antwort kann nur in den Anforderungen bestehen, die Moderatos an ὄντα, „seiende Wesen“ gestellt hat: (1) Für Moderatos ist etwas offenbar nur dann, wenn es von den anderen Seienden ‚material verschieden‘, also durch ein zumindest quasi-materielles Substrat von ihnen differenziert ist. Dieser Gedanke ist vorgegeben durch das Modell von ἐν und ἀόριστος δύαζ. (2) Das Sein eines Seienden ist nicht ausreichend dadurch gesichert, daß es Gegenstand des Denkens ist, selbst wenn das Denkende der göttliche λόγος ist. Die Seienden müssen unabhängig von ihrem Gedachtwerden existieren, und darum können die εἶδη und λόγοι des Geistes nicht einfach mit den ὄντα identifiziert werden. Mit anderen Worten: Wir haben es mit einer Ansetzung der platonischen wahrhaft seienden Formen (ὄντως ὄντα) außerhalb des Geistes (ἔξω τοῦ νοῦ) zu tun. Die eigentümliche Priorität der „nur“ gedachten gegenüber den seienden Formen schließlich ergibt sich vielleicht

44) Keineswegs soll damit behauptet werden, daß Moderatos Philon direkt rezipiert hat. Von vornherein ist das eher unwahrscheinlich: Philons Leser waren in erster Linie die christlichen Denker seit Klemens von Alexandrien und Origenes (vgl. H. Chadwick, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, 133–192, bes. 137; 156f.). Philon vermittelt uns aber ein Bild von den Gedankengängen, die im platonisch geprägten Denken des 1. Jhs. geläufig und also vermutlich auch Moderatos bekannt waren.

aus der Anwendung des Grundsatzes, daß die reine Form der materiegebundenen immer vorgängig ist (vgl. Alcin. Did. 4,155,39f. Hermann ἐπεὶ τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλη) – also im Grunde aus der Anwendung der Ideenlehre auf sich selbst.

Man wird an dieser Stelle zu Recht die Frage stellen, ob ein solcher Gedankengang und die sich daraus ergebende Transposition des bei Philon greifbaren Modells für einen Neupythagoreer oder Mittelplatoniker überhaupt eine sinnvolle Denkmöglichkeit gewesen ist. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, einen solchen Fall tatsächlich belegen zu können, und zwar bei dem Mittelplatoniker Attikos. Bei diesem Denker stellt sich das Problem, daß in einem wörtlich erhaltenen Fragment die platonischen Formen (das παράδειγμα des *Timaios*) in typisch mittelplatonischer Weise als Gedanken Gottes (des Demiurgen) dargestellt werden (fr. 9,35–53 des Places = Eus. PE 15,13,5), während die indirekte Überlieferung in Proklos' *Timaios*-Kommentar es als besonders charakteristisch für Attikos herausstellt, daß für ihn die Formen außerhalb des Geistes waren (ἔξω τοῦ νοῦ; fr. 28 des Places = Procl. in Ti. 1,393,31–394,12). Da für Attikos Geist und höchster Gott (Demiurg) identisch sind, liegt hier ein Widerspruch. Die Lösung hat Matthias Baltes 1983 in der Aussage des Fragments 34 des Places (Procl. in Ti. 1,431,14–20) gefunden, nach der Attikos den Demiurgen über das Paradeigma gestellt habe (ὑπὲρ τὸ αὐτοζῶον εἶναι τὸν δημιουργόν): Das System des Attikos ist so zu rekonstruieren, daß der Geist, dessen Tätigkeit darin besteht, die Formen zu denken, dennoch über den Formen steht, weil er sie durch seinen Denkakt erst hervorbringt.⁴⁵ Dieser Denkakt, über den wir in den Fragmenten nichts Näheres erfahren, kann in einer seiner Phasen durchaus mit dem des Moderatos verwandt gewesen sein. Sicher ist jedenfalls: Die Formen haben eine Doppelexistenz als Denkinhalte des Geistes und als außergeistige, selbständige Realitäten;⁴⁶ und

45) Baltes, Attikos 41 f. Der alte Lösungsversuch, die νοήματα in fr. 9 von den Formen zu trennen (des Places, Atticus 86 in den „notes complémentaires“), wird von Baltes 41 Anm. 20 zu Recht zurückgewiesen.

46) Für Plotin war eine solche Doppelexistenz, durch die der Erkenntnisakt des Geistes ähnlich kontingent wird wie der Akt der sinnlichen Wahrnehmung, ein entscheidender Grund für die Ansetzung des Seienden οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ: V 5,1,17–23 τὸ τε γινώσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἰδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ αἰσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. ὁ δὲ νοῦς γινώσκων καὶ τὰ νοητὰ γινώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μὴ, ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν ἢ τότε ὅτε συντύχη, καὶ οὐκ αἰεὶ ἔξει τὴν γνώσιν.

so wie für Philon auf der sinnlich-körperlichen Ebene der Erschaffung der Welt die Planung durch den „Architekten“ vorausgehen muß, so geht bei Attikos auch auf der rein geistigen Ebene der Denkkraft des Geistes der Realisierung im Sein voraus.

Wenn es nun richtig ist, daß der Text des Moderatos verwandte Strukturen zu dem metaphysischen System des Attikos aufweist, und zwar vor allem hinsichtlich der Ansetzung der Formen außerhalb des Geistes (ἔξω τοῦ νοῦ), dann ergibt sich daraus wieder die Möglichkeit einer präzisen Abgrenzung zwischen Moderatos und Porphyrios. Denn die von Proklos überlieferten Äußerungen des Attikos zum *Timaios* sind durchweg dem *Timaios*-Kommentar des Porphyrios entnommen,⁴⁷ und es ist gerade die Separation von Formen und Geist, die Porphyrios mit scharfen Worten kritisiert.⁴⁸ Wenn somit für die Rekonstruktion des bei Simplicios 231,7–24 referierten Systems eine Ansetzung der platonischen Formen ἔξω τοῦ νοῦ notwendig ist, dann kann es sich nicht um das System des Porphyrios handeln; wiederum bleibt nur, daß es in den Grundzügen das System des Moderatos ist.

Es stellt sich jetzt die Frage, wie die in der Partie 231,7–24 enthaltene Theorie mit der im ersten, nicht wörtlich aus Porphyrios zitierten Teil des Berichts (230,34–231,5) skizzierten Prinzipienlehre in Beziehung zu setzen ist. Das entscheidende Problem ist dabei, wie gesagt, das Verhältnis des ἐνιαῖος λόγος zu den drei Einheiten.⁴⁹ Da der ἐνιαῖος λόγος alle Formen und Logoi umfaßt (231,9f. τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν; 16f.), liegt auf den ersten Blick eine Identifikation mit dem zweiten Einen am nächsten, das als τὰ εἶδη expliziert wird (231,1).⁵⁰ Andererseits werden diese εἶδη auch mit der Welt des wahren Seins gleichgesetzt und somit als platonische Formen definiert (230,37–231,1 τὸ δὲ δεύτερον ἓν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τὰ εἶδη), während es einige Hinweise darauf gab, daß die εἶδη des zweiten Teils nicht als seiende Formen

47) Vgl. Attikos fr. 26 des Places. Porph. in Ti. fr. 51 Sodano = Procl. in Ti. 1,391,4–396,26 ist eine einzige lange Auseinandersetzung mit Attikos, vgl. Baltes, Attikos 43 Anm. 30; Deuse 239f.

48) Procl. in Ti. 1,394,2 ff. = Attikos fr. 28 des Places = Porph. in Ti. fr. 51 Sodano: οὔτε γὰρ αἱ ιδέαι κερχωρισμέναι τοῦ νοῦ καθ' αὐτὰς ὑφ'εστῆκασιν, ἀλλ' ὁ νοῦς εἰς αὐτὸν ἐπεστραμμένος ὁρᾷ τὰ εἶδη πάντα. Vgl. Deuse 239. Zu Porphyrios' Wechsel zu dieser Position unter dem Einfluß Plotins vgl. seinen eigenen Bericht, Porph. Plot. 18,8–19.

49) Vgl. oben S. 199.

50) So Halfwassen 345 Anm. 18.

betrachtet werden dürfen.⁵¹ Vor allem aber: Wenn es richtig ist, daß Moderatos' unbestimmte Quantität die Stelle der *ἀόριστος δυνάς* vertritt, dann ist deren Ableitung aus dem als Seinswelt verstandenen zweiten Einen sinnlos, da ja umgekehrt die Seinswelt mit Hilfe der *δυνάς* erklärt werden soll.⁵² Auf die Grundfrage, wie aus einem absolut einheitlichen Prinzip die Vielheit des Seins hervorgehen kann, gäbe das ab 231,7 beschriebene System dann keine Antwort; stattdessen wäre das *δεύτερον ἓν* ein hochkomplexes Gebilde, in dem die Formen doppelt (als *λόγοι* und als Seiende) enthalten wären und das sich durch den Denkakt der *στέρησις* in irgendeiner Weise selbst konstituieren würde, dessen Verhältnis zum ersten Einen aber ungeklärt und sogar unthematisiert bliebe. Man könnte zwar versuchen, das in Anlehnung an Dodds mit Hilfe des platonischen *Parmenides* zu verstehen, in dessen Zweiter Hypothese der Gegenstand – das *ἓν ὄν* – sich selbst ins Unendliche vervielfältigt (142d–143a; 144b–e),⁵³ während das Eine der ersten Hypo-

51) Die Wortwahl im ersten und im zweiten Teil des Berichts wäre dann nicht ganz konsistent, was mir aber wegen der unterschiedlichen Überlieferung der beiden Teile (wörtliches Zitat im zweiten, Paraphrase des Simplikios im ersten Teil) nicht allzu problematisch erscheint. Es war eine Idee von Zeller (wie Anm. 1), die Relativsätze *ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν* (230,37f.) und *ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν* (231,1f.) als Zusätze des Porphyrios auszuschneiden, die seitdem durch die Literatur geistert und leider auch von Smith 1993 wieder aufgenommen worden ist (255 „Porphyrii explicationes?“). Es ist einfach absurd zu glauben, daß man, wenn A einen doxographischen Bericht von B über die Lehre von C frei paraphrasiert, in A's Text bestimmte Teile B zuschreiben und dadurch die Wortwahl von C wiedergewinnen kann. Baltes, *Platonismus*, läßt Zellers Idee mit Recht unerwähnt. Nicht genug Rücksicht auf die Überlieferungssituation nimmt auch das Argument von Halfwassen 346, die Wendung *ὑπὲρ τὸ εἶναι* stelle sicher, daß Porphyrios dem Moderatos nichts Eigenes unterschiebt (für Porphyrios ist das höchste Eine = *αὐτὸ τὸ εἶναι*): *ὑπὲρ τὸ εἶναι* ist zunächst einmal nur eine Formulierung des Simplikios, und wenn H. recht hätte, müßte Simplikios sie wörtlich aus seiner porphyrianischen Quelle übernommen haben, wofür es keinen Beleg gibt.

52) Vgl. Hager 128, der nach dem „Sinn“ einer Ableitung der intelligiblen Quantität von dem die Formen umfassenden göttlichen Geist fragt. Halfwassen 344 f. mit Anm. 18 identifiziert den *ἐνιαῖος λόγος* zwar mit dem zweiten Einen und der Welt der Formen, sieht aber offensichtlich keine Schwierigkeit darin, das intelligible Materialprinzip der Formen (H. setzt es ausdrücklich mit der *ἀόριστος δυνάς* gleich, 345 u. ö.) aus dem zweiten Einen und damit aus den Formen selber abzuleiten.

53) Vgl. Dodds 137: „Finally, the words *ὡς ποῦ φησιν ὁ Πλάτων* (l. 10) can best be justified if we take them as an allusion to the genesis of plurality from the self-direction of the *ἓν ὄν* (*ἐνιαῖος λόγος*) in the second hypothesis, in combination with the *ἐκμαγαγεῖον* of the *Timaeus* interpreted as relative *μη ὄν*.“ Die Beziehung auf den *Parmenides* ist natürlich attraktiv, man muß aber sehen, daß (trotz Halfwassen 348) eine wirkliche Exegese dieses Dialogs in dem Text nicht vorliegt. Man vergleiche dagegen etwa Plotins Umgang mit der zweiten Hälfte des *Parmenides* in VI 4,9; 11,15–21; VI 5,9,31–40 (vgl. Tornau 184–189; 228–230).

these negativ und „steril“ bleibt; andererseits ist in der Zweiten Hypothese nirgends davon die Rede, daß als Basis der Vielheit zunächst ein Substrat, eine intelligible Materie entsteht.

Unsere Interpretation des Textes 231,7–24 scheint also eher die Identifikation des ἐνιαῖος λόγος mit dem ersten Einen nahezu legen. Man erhielte dann ein weit geradlinigeres Ableitungssystem: An der Spitze steht das erste Eine als ein einheitlicher und Einheit wirkender Geist; dann folgt als das zweite Eine die Welt des Seins und der platonischen Formen; und der Gegenstand unseres Textes ist der Übergang zwischen diesen beiden Stufen, die Entstehung des zweiten Einen aus dem ersten bzw. der Vielheit des Seins aus der Einheit des Seinsprinzips. Die Frage, die sich dann aber natürlich sofort erhebt, ist: Ist es mit der Einheit des obersten Prinzips vereinbar, es als λόγος zu verstehen, als erkennendes und Erkenntnisgegenstände umfassendes Wesen (vgl. 16f. τοῦ ἐνιαίου λόγου ... τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος)? Und wie verträgt sich ein solches Verständnis mit der Seinstranszendenz des Einen, die im Anschluß an den platonischen Grundtext *Staat* 6,509b ausdrücklich betont wird (230,36f. τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν)?

Unter den zahlreichen Lösungsvorschlägen, die seit Dodds für die verwickelten Probleme unseres Textes gemacht worden sind, fehlt im Grunde nur ein einziger Ansatz: nämlich die Voraussetzung zu relativieren, daß das erste Eine des Moderatos bereits ein im vollen plotinischen Sinne transzendentes Eines gewesen ist, also jenseits des Seins und jenseits des geistigen Erkennens. Der Grund dafür war die Faszination von Dodds' Entdeckung, daß im Hintergrund des Textes der *Parmenides* steht; sie führte immer wieder zu einer solchen von vornherein „neuplatonischen“, d. h. von der *Parmenides*-Exegese Plotins und seiner Nachfolger geprägten Lektüre des Textes.⁵⁴ Natürlich hat man dann bei Moderatos auch jedesmal eine Vorform von Plotins Philosophie gefunden; man hatte es ja in der Fragestellung schon mehr oder weniger vorausgesetzt. Wir hingegen sind durch den Verlauf unserer Interpretation an einen Punkt gekommen, wo wir uns unvoreingenommen fragen müssen: Wenn Moderatos das Eine als seinstranszendent bezeichnet und sich dazu auf Pl. R. 6,509b beruft, ist für ihn damit auch ein Verständnis des Einen als Geist ausgeschlossen?

54) Hier liegt wohl auch die Ursache dafür, daß Baltes bei seiner Behandlung des Moderatos 1996 seinen Attikos-Aufsatz von 1983 nicht herangezogen hat.

Die Antwort auf diese sowie die eben gestellten Fragen muß lauten: Nur aus der Sicht der neuplatonischen Berichterstatter Simplicios und Porphyrios, für die die von Plotin herausgearbeitete Gleichursprünglichkeit von Sein und Erkennen und die Transzendenz des Einen gegenüber beidem grundlegend war,⁵⁵ wäre eine metaphysische Konstruktion, die das erste Eine als Logos versteht, ein Widerspruch in sich. Für einen Neupythagoreer des ersten Jhs. n. Chr., wie es Moderatos war, ist hingegen die Annahme, daß das transzendente Prinzip allen Seins Geist ist, keineswegs eine Unmöglichkeit. John Whittaker hat in der mittelplatonischen und neupythagoreischen Spekulation eine gewisse Unentschiedenheit im Verständnis des platonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας aus R. 6,509b nachgewiesen: Ob das oberste Prinzip das höchste Seiende oder dem Sein noch übergeordnet ist, wird häufig nicht entschieden, und die Texte vermitteln oft den Eindruck, daß eine klare Abgrenzung auf dieser Ebene gar nicht möglich ist. In ähnlicher Weise unentschieden bleibt die Frage, ob das Höchste Geist oder geist-transzendent (ἐπέκεινα νοῦ) ist.⁵⁶ Für uns ist vor allem der Fall des Numenios instruktiv (einer Figur übrigens, die gelegentlich wie Moderatos dem Pythagoreismus zugeordnet wird). Numenios setzt, wie von Platon vorgegeben, als höchstes Prinzip das Gute an und sagt von ihm, daß es „auf dem Sein aufsitzt“ (fr. 2 des Places ἐποχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ, offenbar angelehnt an R. 6,509b). Andererseits ist das Gute in seinen Augen notwendig dadurch charakterisiert, daß es denkt (φρονεῖν: fr. 19,2–5, bes. 4f. καὶ μὲν δὴ τὸ φρονεῖν, τοῦτο δὴ συντετύχηκε μόνῳ τῷ πρώτῳ). So ergibt sich bei Numenios als oberstes Prinzip ein Geist (νοῦς), der seinerseits noch oberhalb des Erkennbaren, des Seins und der Form steht: εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὡν τὸ ἀγαθόν (fr. 16,2–4 des Places). Schließlich hindert der Geist-Charakter des Guten Numenios nicht daran, dieses mit dem Einen zu identifizieren: τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν (fr. 19,12f. des Places).⁵⁷ Dies

55) Vgl. Anm. 43 und 48.

56) Vgl. von Whittakers zahlreichen Belegen etwa Justin, Dial. c. Tryph. 4,1, PG 6,484a: φησὶ γὰρ Πλάτων ... τὸ ὄν ... ὁ τῶν νοητῶν ἀπάντων ἐστὶν αἴτιον, ... ὃν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας; Origenes, c. Cels. 7,38 νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ... θεόν; Alcín. Did. 10,164,19–22 Hermann νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει [sc. ἀμείνων] ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἐτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν (Whittaker, 'Επέκεινα, bes. 91–93; 103f.).

57) Dies wohl nicht nach dem *Parmenides*, sondern nach dem Bericht des Aristoxenos über Platons Vorträge περὶ τὰγαθοῦ; vgl. des Places, Numénios 112. Im

scheint mir eine hinreichende Parallele zu sein, um die Vermutung auszusprechen, daß das höchste Eine des Moderatos zwar seinstranszendent, aber nicht geist-transzendent, sondern vielmehr selbst die höchste Form des geistigen Erkennens war. Es ist hier nach wohl auch kein Zufall, daß das Eine in 230,37 zwar „über dem Sein“, aber nicht „über dem Geist“ angesetzt und das zweite Eine als Sein und νοητόν, nicht aber als Geist expliziert wird.⁵⁸ Ein möglicher Grund dafür ist, daß für Moderatos, wie für Numenios, die Vorstellung eines Gottes ohne Erkennen und Bewußtsein blasphemisch gewesen wäre.⁵⁹ Im Unterschied zu Numenios (so weit wir das aufgrund der Fragmente beurteilen können) hat Moderatos auch die Konsequenz gesehen, daß das Eine, wenn es erkennt, auch Erkenntnisgegenstände besitzen muß. Warum das für ihn keinen Widerspruch zu der absoluten Einheit darstellte, können wir nur vermuten; möglicherweise nahm er an, daß die Erkenntnisgegenstände als reine, nicht materiegebundene Formen nur begrifflich verschieden und viele, ‚material‘ aber eins mit dem sie erkennenden Geist seien (in der peripatetischen Tradition wird in einer solchen Weise von dem aristotelischen νοῦς gesagt, daß seine Gegenstände die reinen Formen sind, die er aus der Materie löst und die er im Akt des Erkennens selbst ist; vgl. Alex. Aphr. de an. mant. 108,3–19 Bruns). Selbst die negative Theologie, die Moderatos höchstwahrscheinlich im Anschluß an die Erste Hypothese des *Par-*

Fortgang von fr. 16 schreibt Numenios freilich auch dem höchsten Geist eine besondere οὐσία zu (vgl. Whittaker, Ἐπέκεινα 94). Ob auch Moderatos hinsichtlich der Seinstranszendenz solche Kompromisse gemacht hat, ist nicht festzustellen.

58) Letzteres notiert Halfwassen 347, der auch richtig sieht, daß die „personalen“ Züge des ἐνιαίος λόγος (Denken, Wollen) eine Deutung desselben als Geist nahelegen (347 Anm. 26). Weil H. den ἐνιαίος λόγος mit dem zweiten Einen identifiziert, ist für ihn damit freilich auch die Geist-Transzendenz des ersten Einen implizit gegeben. Halfwassens Lektüre des Moderatos-Textes ist naturgemäß bis zu einem gewissen Grade von seinem Anliegen bestimmt, die Wurzeln der plotinischen Abfolge Eines – Geist/Sein – Seele in der *Parmenides*-Exegese des Neupythagoreismus zu finden, die wiederum auf Speusipp zurückgehen soll. Wenn meine Moderatos-Interpretation richtig ist, wäre Halfwassens Konstruktion zumindest in ihrer Geradlinigkeit nicht zu halten. Indessen, warum soll man nicht annehmen, daß das speusippische bzw. platonische Eine sich im Laufe der Tradition in unregelmäßigen Abständen an den Geist angenähert und wieder von ihm entfernt hat (hinzu kommt noch die Verschiedenheit der Traditionsstränge)? Auch Ideengeschichte verläuft nicht linear.

59) Plotins ausführliches Argumentieren für die These, „daß das Seinstranszendente kein Erkennen hat“ (τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν: V 6 Titel), läßt sich besser verstehen, wenn die Polemik nicht nur auf Aristoteles (der freilich als hervorragendster Vertreter der These angesehen wird), sondern auch auf die Plotin unmittelbar vorausgehende Tradition zielt.

menides auf sein erstes Prinzip angewendet hat, muß nicht als widersprüchlich zu dessen Charakterisierung als Geist empfunden worden sein: Dieselbe Konstellation kommt im *Didaskalikos* des Alkinoos vor.⁶⁰

Um es kurz zusammenzufassen: Moderatos orientiert sich in seiner Prinzipienlehre zweifellos an Platons *Parmenides* und ist in diesem Punkt ein wichtiger Vorläufer Plotins. Das heißt aber nicht, daß er auch das System Plotins schon vorweggenommen hat. Eine intensive Betrachtung des Zeugnisses bei Simplicios zeigt vielmehr, daß das oberste Eine des Moderatos wahrscheinlich Geist war und die Welt der Formen als zweites Eines außerhalb dieses Geistes angesetzt wurde. Das aber bedeutet, daß bei Moderatos aller Wahrscheinlichkeit nach gerade die Züge noch gefehlt haben, die für Plotin und das ganze neuplatonische Denken entscheidend werden sollten: die konsequent ausgearbeitete Transzendenz des Einen und die dynamische Einheit von Erkennen und Sein.

Abgekürzt zitierte Literatur:

- M. Baltes, Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in: H.-D. Blume/F. Mann (Hrsg.), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie, Münster 1983 (JbAC Erg.-Bd. 10), 38–57 (= Baltes, Attikos).
- L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, St. Augustin² 1994.
- W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich, in: C. Zintzen (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (WdF 436), 238–278.
- E. des Places, Numénios: Fragments, texte établi et traduit par E. des P., Paris 1973.
- , Atticus: Fragments, texte établi et traduit par E. des P., Paris 1977.
- H. Diels, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, Berlin 1882 (Commentaria in Aristotelem Graeca 9).
- J. Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell 1977.
- E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, CQ 22, 1928, 129–142.
- H. Dörrie†/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike Bd. 4: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart 1996 (= Baltes, Platonismus).
- A.-J. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trismégiste IV*, Paris 1954.
- P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, Paris 1967.
- F. P. Hager, *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg 1987.

60) Negative Theologie: Did. 10,165,5–16 Hermann; Gott als (sich selbst denkender) Geist: 164,18–31 (ebenfalls in Kapitel 10). Zum *Didaskalikos* und dem Verhältnis seiner negativen Theologie zum *Parmenides* vgl. Whittaker, 'Ἐπέκεινο 99f.

- J. Halfwassen, Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“, in: L. Hagemann/R. Glei (Hrsg.), „Ἐν καὶ πλῆθος. Einheit und Vielheit. Festschr. für K. Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg 1993, 339–373.
- A. C. Lloyd, The Later Neoplatonists, in: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, 269–325.
- P. A. Meijer, Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary, Amsterdam 1992.
- Ph. Merlan, Greek Philosophy from Plato to Plotinus, in: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, 1–132.
- H. D. Saffrey/L. G. Westerink, Proclus: Théologie platonicienne 2, texte établi et traduit par H. D. S. et L. G. W., Paris 1974.
- A. R. Sodano, Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, Napoli 1964.
- A. Smith, Porphyrius: Fragmenta, Stuttgart/Leipzig 1993.
- H. Tarrant, Thrasyllan Platonism, Ithaca/London 1995.
- C. Tornau, Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1998 (BzA 113).
- J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, VChr 23, 1969, 91–104 (= Whittaker, Ἐπέκεινα).
- , Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon, texte établi par J. W. et traduit par P. Louis, Paris 1990.
- E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig⁵ 1923, Bd. III. 2.

Jena

Christian Tornau