

**GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE  
BAND IV**

*Wolfgang L. Gombocz*

**Die Philosophie  
der ausgehenden Antike  
und des  
frühen Mittelalters**

**C.H.BECK**

## Zum Buch

In der vierzehnbändigen Reihe *Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Wolfgang Röd, stellen namhafte Philosophiehistoriker die Entwicklung des abendländischen Denkens durch alle Epochen bis zur Gegenwart einführend und allgemeinverständlich dar.

Aus dem Inhalt von Band IV:

I: Anfänge des Platonismus – Eudor v. Alexandrien – Philo Judaeus

II: Platonismus – Plutarch v. Chaironeia – Alcinous – Apuleius – Plotin – Jamblich – Proclus

III: Anfänge der Philosophie bei den Christen – Die griechischen Kirchenväter – Augustin v. Hippo – Dionysius v. Areopag

IV: Anfänge der Scholastik – Boethius – Johannes Eriugena – Anselm v. Canterbury

## Über den Autor

Wolfgang L. Gombocz (geb. 1946) ist außerordentlicher Universitätsprofessor i. R. am Institut für Philosophie der Universität Graz.

Die Philosophie  
der ausgehenden Antike und  
des frühen Mittelalters

*Von Wolfgang L. Gombocz*

Verlag C. H. Beck München

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	9
Abkürzungen . . . . .	15
I. Einleitung . . . . .	17
1. Anfänge des Platonismus: Der Mittelplatonismus als Vorneuplatonismus . . . . .	17
a) Ethik 17 – b) Physik 19 – c) Logik 23 – d) Zusammenfassung des Vorneuplatonischen im Mittelplatonismus 26	
2. Eudor von Alexandrien . . . . .	26
a) Leben und Werke 26 – b) Eudor und der Neupythagoreismus 28 – c) Eudors Philosophie 31 – (1) Ethik 31 – (2) Physik 33 – (3) Logik 36 – (4) Eudor oder Antiochus? 38	
3. Philo von Alexandrien . . . . .	41
a) Leben und Werke 41 – b) Philosophische Grundgedanken 44 – (1) Ethik 44 – (2) Physik: Naturphilosophie und Theologie 47 – (3) Psychologie 55 – (4) Logik 57 – c) Zusammenfassung 59	
II. Der Platonismus . . . . .	61
1. Plutarch von Chaironeia . . . . .	61
a) Leben und Werke 61 – b) Plutarchs Lehrer Ammonius 63 – c) Plutarchs Philosophie 65 – (1) Ethik 65 – (2) Physik 67 – (3) Logik 75	
2. Alcinous und Albinus . . . . .	77
a) Vorbemerkung 77 – b) Leben und Werke beider Philosophen 77 – c) Alcinous' Philosophie 79 – (1) Logik: Wissen und Doxa 80 – (2) Physik: Metaphysik und Seelenlehre 83 – (3) Ethik 97	
3. Apuleius von Madaura . . . . .	100
a) Leben und Werke 100 – b) Philosophie 103 – (1) Philosophia naturalis 104 – (2) Philosophia moralis 111 – (3) Philosophia rationalis 118	
4. Atticus . . . . .	124
a) Leben, Werke und Wirkung 124 – b) Philosophie 126 – (1) Kosmologie und Prinzipienlehre 126 – (2) Psychologie: Weltseele und Menschenseelen 131	

5. Pythagorismus und Neupythagoreer . . . . .	135
a) Zur Quellenlage und Chronologie 135 – b) Moderatus von Gades 138 – c) Nicomachus von Gerasa 141	
6. Numenius und Cronius . . . . .	143
7. Plotin . . . . .	151
a) Leben und Werke 151 – b) Philosophie 158 – (1) Seele-Materie, Seele- Nus 158 – (2) Nus-Seele, Nus-Ideen 162 – (3) Ideen-Nus, das Eine 165 – (4) Das Eine, das Jenseits von Einheit 168 – (5) Überfülle, Ausfluß, Wirklichkeit des Vielen 172 – (6) Hervorgang-Rückwendung, Leben- Logos 175 – (7) Menschenseele, Logos, Nus 177 – (8) Bewußtsein und das Unbewußte, Wiedererinnerung 182 – (9) Telos, Rückkehr zum Ein- nen, Henôsis 186	
8. Porphyry . . . . .	190
9. Iamblichus aus Chalcis . . . . .	195
a) Leben und Werke 195 – b) Philosophie 197 – (1) Ethik: Sieben Tugend- grade 199 – (2) Physik: Prinzipienlehre 200	
10. Proclus und seine Schule . . . . .	203
a) Proclus: Leben und Werke 203 – b) Platonische Schulen in Athen und Alexandrien 209 – c) Proclus' philosophisches System 210 – (1) Die Grundlagen 213 – (2) Ursachen und Wirkungen: Entstehung und Auf- bau der „proclischen Weltanschauung“ 214 – (3) Teilhabe: methektos- amethektos 217 – (4) Die Hypostasen und das Ende des paganen Plato- nismus 218	
11. Alexandrien zur Zeit Hypatias . . . . .	222
a) Hypatia: Leben, Werke und Wirkung 222 – b) Athen, Alexandrien und die Frage nach Hypatias Philosophie 226	
III. Die Anfänge der Philosophie bei den Christen . . . . .	230
1. Einleitung . . . . .	230
a) Die „patristische Philosophie“ 230 – b) „Scholastik“: Begriff, Zeitraum und Ziele der Darstellung 234 – c) Chronologie und Quellen 236	
2. Patristik: Die Anfänge der Philosophie bei den Vätern . . . . .	237
a) Die ersten Apologeten 239 – b) Irenäus und Hippolyt gegen die Gno- stiker 241 – c) Die lateinischen Apologeten 244	
3. Die griechischen Kirchenväter . . . . .	249
a) Clemens von Alexandrien 249 – (1) Seelen- und Erkenntnislehre 252 – (2) Die <i>Via negativa</i> und die <i>Via media</i> 253 – b) Origenes und die Fol- gen 255 – c) Die Kappadokier 264 – (1) Göttliche Einheit und Trini- tät 264 – (2) Makrina und ihre Schüler Basilius und Gregor 266 – (3) Gre- gor von Nyssa 269 – (4) Sondergut der Kappadokier 273	

4. Augustin von Hippo . . . . .	275
a) Leben und Werke 275 – b) Augustins Weg über die philosophische zur „katholischen“ Weltanschauung 285 – c) Der Mensch als Geschöpf im christlichen Universum 293 – (1) Kosmologische Vorbedingungen 293 – (2) Das Leib-Seele-Verhältnis und der „wahre“ Mensch 296 – (3) Mensch qua Seele, Seele qua Mensch 298 – d) Der Mensch in der Gesellschaft: Irdische und himmlische Bürgerschaft 300 – e) Augustins Gnaden- und Erbschuldlehre 305 – f) Schlußkapitel und Zusammenfassung 311 – (1) Eine Ethik des Glücks 312 – (2) Beatitudo und beata vita 313 – (3) Eine Ethik des Willens und der Lieben 314 – (4) Kein Fideismus 315	
5. Dionysius vom Areopag . . . . .	318
a) Leben, Werk und Wirkung 318 – b) Eine Gotteslehre für die nächsten tausend Jahre 321 – (1) Die – kataphatische – Theosophie 325 – (2) Die – mystische – Theosophie 326 – c) Schlußkapitel und Zusammenfassung 328	
IV. Die Anfänge der Scholastik . . . . .	332
1. Antike und spätantike Logik im Frühmittelalter . . . . .	332
a) Von der „Logica vetus“ zur „Logica nova“ 333 – b) Erste und zweite Substanzen 334 – c) Logik als Sprachphilosophie 335 – d) Lateinische Übersetzungen und die „Categoriae Decem“ 336	
2. Boëthius . . . . .	338
a) Leben und Werke 338 – b) Das Universalienproblem 340 – c) Theologisch-philosophische Fragestellungen 344 – d) Definition von „natura“ und „persona“ 346 – e) Der „Vater“ der Scholastik über Materie, Form, Sein und Gott 349 – f) „Consolatio philosophiae“ 351	
3. Johannes Eriugena und seine Zeit . . . . .	356
a) Von Cassiodor zu Eriugena 356 – b) Alkuin und seine Schule 357 – c) Witto Candidus und Fridugis 361 – d) Johannes Scottus Eriugena 363 – (1) Von Ratramnus zu Eriugena 363 – (2) Gottschalk der Sachse versus Eriugena 365 – (3) Leben, Wirken und Tod des Johannes Eriugena 371 – (4) Eriugenas „De divisione naturae“ 373 – (5) Gottes Selbstoffenbarung 376 – (6) Der Seinsbegriff 379 – e) Von Eriugena zu Anselm 381 – (1) Heiric und Remigius von Auxerre 381 – (2) Philosophische Anfänge der Scholastiker 383 – (3) Die Lage der Philosophie im zehnten Jahrhundert 385	
4. Anselm von Canterbury . . . . .	388
a) Dialektik und Theologie zur Zeit Anselms 388 – b) Anselms Leben und Werke 391 – c) Der Proslogionbeweis 397 – (1) Der Beweis in Kapitel 2 400 – (2) Der Beweis in Kapitel 3 405 – (3) Der ontologische Gottesbeweis heute 406	

Anmerkungen . . . . .	413
Einführungs- und Übersichtsliteratur . . . . .	479
Zeittafel . . . . .	483
Personen- und Namenregister . . . . .	487
Sachregister sowie Liste griechischer und lateinischer Voces . . . . .	501

## Vorwort

„Mein ganzes Werk stützt sich auf ein Prinzip, das man meinethalben ein subjektives nennen mag, und zeigt, gerade wie die darin angegebene Literatur, gar keine Gleichmäßigkeit in seinen einzelnen Partien. Hätte meine Darstellung der Geschichte der Philosophie den großen Panoramen gleichen wollen, die man erst übersieht, wenn man eine runde Galerie umgangen, und also sehr oft den Augenpunkt gewechselt hat, die eben darum aber angefertigt werden können, indem mehrere Künstler zugleich an ihnen arbeiten, so hätte ich mich nach Arbeitsgenossen umgesehen, und wäre dem Beispiel gefolgt, das berühmte Werke der Neuzeit über Pathologie und Therapie uns darbieten. Ich habe das ... nicht gewollt, sondern nahm mir zum Muster nicht die Hersteller eines Panorama, sondern den Landschaftsmaler, welcher eine Gegend darstellt, wie sie sich von einem einzigen, unveränderlich festgehaltenen Augenpunkte angesehen, ausnimmt. Sei es nun, daß der gewählte Gegenstand für mich zu groß, sei es, daß ich nicht früh genug an seine Bearbeitung gegangen war, sei es, daß ich nicht emsig genug derselben oblag, sei es endlich, daß sich alles dieses vereinigte, kurz niemand weiß besser/IX/als ich, daß, was ich vor der Welt ausgestellt habe, kein Gemälde ist, an das sein Meister die vollendende Hand gelegt hat. Sehe man es darum als einen Entwurf an, in dem nur einzelne Partien genauer durchgeführt wurden, namentlich die, bei welchen es sich um nie wiederkehrende Licht- und Farbeffekte handelte, während anderes skizzenhaft angelegt blieb, da es mit Muße im Atelier nach früher gemachten Studien oder fremden Gemälden nachgeholt werden konnte. Ohne Bild: ich habe vor allem solche Systeme, die von anderen stiefmütterlich behandelt wurden, so darzustellen gesucht, daß eine Totalanschauung von ihnen gewonnen und vielleicht die Lust erweckt würde, sie näher kennenzulernen.“

*(J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band: Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Vierte Auflage bearbeitet von B. Erdmann, Berlin 1896, VIII–IX [Orthographie standardisiert])*

*Mittelalter* bedeutet für den gebildeten Laien in *philosophicis* Bezugnahme auf einige sehr bekannte Scholastiker des 13. und 14. Jahrhunderts: Z. B. auf Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham oder auch auf Meister Eckhart. Gelegentlich können aus den Jahrhunderten davor noch Peter Abaelard (1079–1142) und Anselm von Canterbury (1033–1109) benannt werden. Die Zeit vor dem 11. Jahrhundert bleibt indes – leer, ja der Zeitraum dieser Leere<sup>1</sup> umfaßt, zumindest in mancherlei Handbüchern, gelegentlich 700 Jahre und mehr. – Es muß schon vor dem akademischen Jahre 1977/1978 gewesen sein, daß der Herausgeber einer zwölfbändigen *Geschichte der Philosophie*, Professor Wolfgang Röd, an den Verfasser die ehrenvolle, aber – wie sich bald zeigen sollte – die Kräfte eines

einzelnen voll beanspruchende Aufforderung herantrug, die gut 1000 Jahre zwischen Band III und Band V in einen *Band IV* zu – ich ringe zurückblickend um ein passendes Verb – zu packen, zu pressen. Dankbarkeit, Wagemut der Jugend und der beherzte Vorwärtsblick eines „Landschaftsmalers“ haben mich annehmen lassen; der didaktisch mehr als gewagte Versuch, eine Einführungsvorlesung zur Philosophie des Mittelalters von hinten, von Wilhelm von Ockham her zu entwickeln, welches Experiment ich während meiner Gastprofessur an der Universität von Colorado zu Boulder im akademischen Jahre 1977/1978 durchzuhalten suchte, brachte mich zwar nach gefährlicher Gratwanderung, insbesondere durch die „dunklen, wenn nicht leeren Jahrhunderte“ des zu erstellenden Bandes, ans Ziel einer Rückbindung an Aristoteles und Plato, hat aber in und durch sich selbst die Unmöglichkeit der Überwindung dieser tausendjährigen *Tabula rasa* unter den Vorgaben solcher Einheiten wie (in den Vereinigten Staaten übliche) dreistündige Semesterlehrveranstaltungen oder (hier!) Einzelbände von Serien in einer überzeugenden Form erwiesen. Eine Ursache liegt gewiß *auch* in der von mir dekretierten Einbettung des gesamten Unterfangens in einen realgeschichtlichen Horizont, welche nach Möglichkeit auch eingehalten wird. Dies bedeutet, daß ab und an, jedenfalls an Schnittstellen und z. B. zu Beginn der Hauptteile, einzelne wichtige und zum Verständnis auch der Geschichte der Philosophie beitragende Bezüge zur säkularen und kirchlichen Geschichte hergestellt werden. Ein anderer, entscheidender Grund liegt in der nicht einlösbaren Verhältnismäßigkeit von Auftrag und zur Verfügung stehendem Raum in diesem besonderen Fall, sieht man einmal von der Gefahr der Überforderung *eines* Autors in einer solchen Aufgabenstellung ab, wie dies auch in dem Eingangszitat aus J. E. Erdmann anklingt. In der Überwindung dieser Schwierigkeiten habe ich versucht, andere Wege als Erdmann, der vom dialektisch-linearen Standpunkte Hegels mit einem a priori vorgegebenen Schema ausgeht, zu beschreiten. Es mußte daher innerhalb der beschriebenen Verhältnisse und des Umstandes bloß eines Augenpunktes ein Kompromiß gesucht werden. Der nun von mir vorgelegte Band IV der *Geschichte der Philosophie* entwirft, unter Berücksichtigung der bereits in Bd. III (inzwischen schon in 2. Auflage; S. 13) veröffentlichten Grenzziehung im Hellenismus, daher eine Geschichte des philosophischen Denkens *der ausgehenden Antike und der beginnenden Mittelzeit* in ihrem realgeschichtlichen Kontext – in wichtigen, oftmals exemplarischen Linien.<sup>2</sup>

*Die Schrift* hebt mit Eudor von Alexandrien und Philo Judaeus im zu Ende gehenden, letzten vorchristlichen Säkulum an und wandert bei anfänglicher Konzentration auf den *Platonismus* etwa bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Das Buch versucht absichtsvoll, weder von einem unterstellten Schulbegriff von Philosophie auszugehen, noch einem apriorischen „Phasengesetz“ oder einem anderen erfahrungsunabhängigen Deutungsschema nachzuspüren, sondern die Texte und – viel zu oft lediglich – Fragmente dieser Denkerinnen und

Denker der Jahrhunderte nach der Zeitenwende als Urkunden ihrer Auseinandersetzung mit wirklichen Erfahrungen in Geschichte und Natur, in Gesellschaft, Kirche und Alltag zu lesen. Die Philosophen im ersten Jahrtausend u. Z., seien es „heidnische“ Schulphilosophen oder schließlich Apologeten, seien es Verbündete oder Gegner einer der neuen Religionen, seien es Archivare und Buchgelehrte, sehen ihre Aufgabe wesentlich in einer vernunftgeleiteten Erklärung der *einen* profanen wie religiösen Wirklichkeit, welche mit der Zeit immer mehr zu einer „innerkirchlichen“ Angelegenheit wird, um in den abschließenden Jahrhunderten dieses Bandes bei der Fragestellung von Über- oder Unterordnung von Vernunft und Glauben anzukommen. Beinahe zwei Jahrzehnte habe ich an diesem so gearteten Projekt – wenn auch mit Unterbrechungen – gearbeitet; die Erforschung des betroffenen Jahrtausends hat sich gerade in dieser Zeitspanne stark ausgeweitet, ja schließlich exponentiell zu entwickeln begonnen, so daß mancherlei eigenes Ergebnis bald bestätigt, bald relativiert wurde, während die von mir nicht bearbeiteten Gebiete in immer verlässlicheren Einzelstudien, aber auch in Monographien größeren Zuschnitts hilfreiche Darstellungen erfuhren. In einer solchen Einbettung in eigene Forschungsarbeit habe ich das Manuskript unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der Gelehrtenrepublik in den letzten drei Jahren endgültig abgeschlossen.

*Apologien*, sei es im Sinne des Christentums, sei es im Sinne einer aufklärerischen Weltanschauungs- oder gar Psychoanalyse, wird der Leser aus – wie ich hoffe – im Verlaufe der Darstellung einsichtig werdenden Gründen in diesem Buche vergeblich suchen. Eine genauere Beschäftigung mit der Philosophie im ersten Millennium der „christlichen“ Ära im realhistorischen Zusammenhang zerstört jegliche Idylle, verbietet jede Apologetik; Wesentliches wie Wichtiges einer derartigen illusionslosen Philosophiegeschichte soll in den folgenden Seiten ausgewickelt werden. Vermutlich enttäuscht eine derartige Darstellung Erwartungshaltungen von Teilen des im ersten, von mir selbst stammenden Satze dieses Vorwortes angesprochenen Lesepublikums. Dies kann in einer Hinsicht nicht geändert werden: Ein konfliktreiches Zeitalter mit so vielen eingekerkerten, gefolterten, verurteilten, zur Selbsttötung gezwungenen und getöteten Liebhabern der Weisheit zu einem Trostbüchlein zu verfälschen, hieße gemartete Philosophen neuerdings auszupeitschen und verbrannte Philosophien noch einmal auf den Scheiterhaufen zu stellen.

*Ein vergleichbarer Band* ist in deutscher Sprache seit Generationen nicht im Buchhandel erhältlich; eine zwölfbändige Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie widmet *einen* Band etwa tausend von insgesamt zweitausendfünfhundert Jahren. Dem Verfasser ward also anno dazumal eine schwierige, ja ganz eigentlich aporetische Aufgabe übertragen. Was ist trotz allem aus diesem Buchprojekt geworden? Handbuchartige Vollständigkeit konnte schon wegen des begrenzten Umfangs nicht erreicht werden; ich mußte mich deshalb, wollte mich aber außerdem wegen der Ergebnisse eigener

Forschung (in Teilbereichen), auf die wichtigen Entwicklungslinien beschränken. Diese von mir erurteilte Wichtigkeit, mein „Augenpunkt“ in Erdmanns schönem Wort, weicht indes in einigen scharf gezogenen Linien, zumindest aber in markanten Partien oder hervorstechenden Einzelfiguren von der „überlieferten Historiographie“ deutlich ab; der daraus fließende umfangreiche Stoff kann andererseits von einem einzelnen Autor nicht vollständig durchdrungen werden. Der Band ist daher eine Ouverture, ein erster Anfang. Doch macht die Schrift, wie ich hoffe, *Anfänge der intellektuellen Entwicklung* des christlich werdenden Abendlandes und ihren Zusammenhang mit der Realgeschichte offenbar. Ich wollte ein Arbeits- und Lesebuch erzeugen, welches die Nähe sowohl zu den Quellen wie auch zur neuesten Forschung sucht; m. E. zeigt es sie auch. Offenlegend ist hinzuzufügen, daß das durch Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) geforderte „Schmecken nach den Quellen“ sich hier auf griechische und lateinische Würzung beschränkt, so daß hebräische, syrische, arabische<sup>3</sup> und andere Quellen, wenn überhaupt, nur in lateinischer (in Einzelfällen in griechischer) Fassung eingesehen oder ihre Inhalte aus der Forschungsliteratur übernommen wurden.

Im Frühmittelalter riefen Philosophen aus dem Altertum brennende Neugier hervor, sie erfuhren oft tiefe Verehrung. Die der griechischen Sprache unkundigen Gelehrten dieser Periode hatten aber keinen direkten Zugang zu den Quellen, welchen sie die Fragestellungen, Argumente und Theorien der antiken Philosophen hätten entnehmen können. Von Plato z. B. gab es lediglich eine unvollständige Übersetzung des „Timaeus“ (von Calcidius); die philosophischen Werke des Aristoteles, im Gegensatz zu seinen logischen Schriften im „Organon“, wurden im lateinischen Westen erst im 12. Jahrhundert wieder zugänglich. Ihre Kenntnis antiker Philosophie mußten diese Liebhaber der Weisheit daher aus spätantikem Material unterschiedlicher Qualität erwerben; dies waren alles in allem einige wenige Abhandlungen und Textsammlungen lateinisch schreibender Enzyklopädisten, wenn Philosophen, dann hauptsächlich Platoniker, und einzelne stärker philosophisch argumentierende Passagen bzw. auch abrißartige Zusammenstellungen von Schulen oder Philosophenviten in den Schriften der Kirchenväter. Neben Sokrates, dem Vorbild schlechthin, aber eben ohne hinterlassene Schriften, war Plato ihnen allen der erste Philosoph in vielerlei Hinsicht: Man wußte von seinen über dreißig Dialogen – man hatte also eine Vorstellung von der *Quantität* des Opus. Man bewunderte die Methode, welche als rationale Argumentation, als ein Fortschreiten von besonderen Einzelbeobachtungen und Erfahrungen zu verallgemeinernden Konklusionen diesen Dialogen entnommen wurde – man wähnte sich im Besitze eines autoritativen Maßstabes methodischer *Qualität*. Der später Plato von diesem hervorragenden Platz verdrängende Aristoteles steht anfangs als Schüler und als wenig origineller Promulgator *des Philosophen* ganz in seinem Schatten – man blieb allzulange der überkommenen, einer wünschenswerten stärkeren „Aristotelisierung“ des Schulbetriebes hinder-

lichen Homodoxiedeutung verhaftet. Der so hochgeschätzte Philosoph war aber nur in *einem* Text, dem „Timaeus“, selbst zugänglich, einem Lehrvortrag, der zum geringsten Teil philosophisches Denken und Argumentieren enthielt. Es ist eine Darstellung der Entstehung des Universums, welche zwar einige Platonische Lehrstücke voraussetzt bzw. benützt, wie z. B. Psychologie und Ideenlehre, im großen und ganzen aber als eine religiöse Erzählung voll von Metaphern und Gleichnissen sich kosmologischen und physiologischen Fragen in allgemein verständlicher Form zuwendet, wobei seit Philo Judaeus und den frühchristlichen Apologeten die inhaltliche Nähe zum alttestamentlichen Schöpfungsbericht hervorgehoben wird – diese Einfachheit und vermeintliche Inhaltsgleichheit führten zu einem Durchbruch bei der dogmatischen Annäherung von Platonismus und Christentum. Für den frühmittelalterlichen Leser ward Platos Philosophie im „Timaeus“, dem einzigen verfügbaren „Dialog“, gefunden, einem Text, der Platos „Abhängigkeit“ von Moses ebenso klarlegte, wie er seine „Vorwegnahme“ der christlichen Weltanschauung enthielt – man entdeckte schließlich *den* Plato Christianus. Der „Timaeus“ war bereits in der klassischen, vorchristlichen Antike Platos bekannteste und meist kommentierte Schrift gewesen; es gab sogar eine (heute nur in Bruchstücken kenntliche) Übersetzung von Cicero. Die frühmittelalterliche Reduktion Platos gerade auf den „Timaeus“ ist also nicht eine bloße Laune des Zufalles.

Die nachfolgende Darstellung ausgewählter Kapitel der spätantiken und frühmittelalterlichen Philosophie verdankt viel den Arbeiten von J. B. Bauer, J. M. Dillon, H. Dörrie (†), R. Heinzmann, D. P. Henry, J. Marenbon, R. T. Wallis (†) und W. Wieland, um nur einige zu benennen, welche die Kenntnis der Philosophie (und Theologie) dieser „dunklen“ Periode auf die vielfältigste Weise befördert haben, wobei die gerade bei diesem Bande so unerlässlichen kritischen Textausgaben und kommentierten Übersetzungen hier gar nicht einzeln angeführt werden können. Dazu kommen das liebenswürdige Interesse und die unerschöpfliche Herausgebergeduld Wolfgang Röds, welchem kongenialen Mitleser und „Erstkorrektor“ ich viel mehr verdanke als den abschließend zu nennenden mitlesenden und mitdenkenden Freunden zusammen: Ulrike Gombocz, H. Berger, R. Haller, P. R. Lorenz, P. J. W. Miller, Doris Plöschberger, H. Rutte, R. Somos u. a. – Der Verfasser ist sich darüber im klaren, hinter dem Ideal der Vollständigkeit weit zurückgeblieben zu sein; selbst in der Berücksichtigung der allernotwendigsten Sekundärliteratur klaffen Lücken. Er wird für Ratschläge wie für Kritiken, die einer eventuellen Neuauflage zugute kommen könnten, dankbar sein, auch für Hinweise auf Literatur bzw. für die Übermittlung von Neuerscheinungen (Sonderdrucken; Freiemplaren) an das Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität in Graz, Österreich. Mein Dank im voraus für jede in dieser Form geleistete Hilfe beschließt diese Zeilen.

## Abkürzungen

- ANRW = W. Haase u. Hildegard Temporini (eds.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin 1972 sqq.
- AT = Altes Testament.
- BGPhThMA = Beiträge zur Erforschung der Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge hg. v. L. Hödl u. a. Münster 1970 sqq.
- (vormals BGPhMA)
- CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin 1882 sqq.
- CC = Corpus Christianorum. Turnhout 1954 sqq.
- CC SG = Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout 1977 sqq.
- CC SL = Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1954 sqq.
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866 sqq.
- Disk. = Diskussion.
- DL = Diogenes Laërtius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen.
- Dillon = J. Dillon: The Middle Platonists. 80 B. C. to A. D. 220. Ithaca (N. Y.) 1977.
- Entretiens = Entretiens sur l'Antiquité Classique. Fondation Hardt 1952 sqq.
- Ep. = Epistula(e).
- fl.* = (nachweisbare ungefähre) Lebenszeit [floruit].
- fr.* = Fragment.
- ibid.* = ebenda [ibidem].
- id.* = derselbe [idem].
- i. e.* = das ist, das heißt [id est].
- MGH = Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500. Scriptores T. 1–30. Nachdruck Stuttgart 1963/64.
- n. Chr.* = nach Christus.
- NT = Neues Testament.
- PG = Patrologia(e) Cursus Completus, Series I: Ecclesia) Graeca 1–167 [mit lat. Übers.], ed. J. P. Migne. Paris 1857–1912.
- PL = Patrologia(e) Cursus Completus, Series II: Ecclesia) Latina 1–221, ed. J. P. Migne. Paris 1841–1864.
- Pyth. = H. Thesleff: The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 30, 1).
- RE = Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Stuttgart 1894 sqq.
- sc.* = scilicet = versteht sich.
- sq., sqq.* = folgende(r,–s) [Jahr(e), Band/Bände, Seite(n)].
- Stob. = Joannes Stobaeus: Anthologium. Edd. Wachsmuth & Hense. 5 Voll. Berlin 1854–1909.

s. v.	= siehe unter dem Stichwort/Lemma [sub voce].
SVF	= Stoicorum Veterum Fragmenta, I–III u. Index. Fragmenta. Ed. H. v. Arnim. Stuttgart 1903–1924, Nachdruck 1964.
Ueberweg	= F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie.
UTB	= Uni-Taschenbücher.
v. Chr.	= vor Christus.

*Die Autoren* werden wie üblich nach den Standardausgaben zitiert, welche jeweils in den ersten Anmerkungen des relevanten Kapitels angeführt werden. Plato wird nach der Paginierung von Stephanus, Aristoteles nach der Bekkerschen Edition, beide nach Seiten und Spalten sowie gegebenenfalls nach Zeilen, zitiert.

# I. Einleitung

## 1. Anfänge des Platonismus: Der Mittelplatonismus als Vorneuplatonismus

Carneades von Cyrene (etwa 214/213–129/128 v. Chr.) hatte unter Berufung auf Sokrates den seit dem Scholarchen Arcesilaus (gest. um 241/240 v. Chr.) vordringenden Skeptizismus in der Platonischen Akademie und damit im nachfolgenden „Platonismus“ heimisch gemacht. Seine skeptische Wende hatte sehr viel Neues und Stimulierendes innerhalb der hellenistischen Philosophie zur Folge (s. Bd. III, 39–41; 191–200); dies braucht hier aber nicht näher dargestellt zu werden, da die skeptische Tradition, wie sich zeigen wird, nicht nur im Vorneuplatonismus<sup>1</sup>, sondern überhaupt in der Periode, welche im vorliegenden Band behandelt wird (etwa 50 v. Chr. bis nach 1000 n. Chr., vgl. Bd. III, 13), keinen Platz hat. Der Mittelplatonismus (um 70/40 vor Chr. bis 220/250 nach Chr.) und damit der neu entstehende Platonismus greifen, sofern sie nicht in allem einen neuen Anfang darstellen, auf die Alte bzw. „Ältere“ Akademie zurück: Besonders auf Platos Nachfolger *Speusipp*, das zweite Schulhaupt der Akademie bis 339 v. Chr., sowie auf das dritte Schulhaupt *Xenocrates* (396–314 v. Chr.) und auf die von *Antiochus* von Askalon (um 130–68 v. Chr.) durchgeführte „(Ver-)Einigung“ aller alten Schulen, nämlich der Akademie vor dem Abfall des Arcesilaus, des Peripatus, ja selbst der Stoiker mit Zeno und teilweise sogar der Epikureer. Diese Neu- bzw. Umgestaltung führt zu einem den Skeptizismus überwindenden und eben neuen Lehrgebäude.

Im folgenden sollen nun die Hauptthemen des *Platonismus*, die in den ersten Kapiteln dieses Buches regelmäßig und auch später häufig eine Rolle spielen, unter dem Gesichtspunkt der auf Xenocrates zurückgehenden Dreiteilung der Philosophie in *Ethik*, *Physik* und *Logik* dargestellt werden.

### a) *Ethik*

*Eudämonie*: Die Suche nach Zweck und Sinn des Lebens ist zunächst wichtigstes Thema. Es geht um die Erkundung des Ziels des Menschen, und die Beantwortung dieser Frage soll auch eine Antwort auf die Frage nach einem gelingenden („glücklichen“) Leben, d. h. eine Definition von Glück (*eudaimonia*) enthalten. Xenocrates' Nachfolger *Polemo* (um 350–266 v. Chr.) hatte in seiner Erörterung des Lebensglückes bereits der stoischen Formel eines „Lebens in Übereinstimmung mit der Natur“ zum Durchbruch verholfen. Die

zugehörigen hellenistischen Spezifikationen eines erstrebenswerten Zustandes von „Gemütsruhe“ (epikureisch *Ataraxie* oder stoisch *Apathie*) beherrschten dann etwa bis zur Zeitenwende alle philosophischen Schulen, wie man z. B. bei Antiochus sehen kann. Der alexandrinische Platonismus eines *Eudor* (geb. um/vor 75 v. Chr.) hat diese stoisch-platonische Definition zugunsten der *Homoiôsis Theô*, d. h. der Gottähnlichung, der Gottwerdung aufgegeben. Dieses Geist und Seele stärker ansprechende und durchaus auch eher Platonische Ideal der *Homoiôsis* (s. Bd. II, 162)<sup>2</sup> – cf. neben „Timaeus“ 90 a-d und „Staat“ IX 585 b sqq. besonders „Theaetet“ 176 b-e – bleibt von nun an die für die Platoniker charakteristische Definition des *Telos*.

Nach stoischer Auffassung liegt dagegen das Glück, die Eudämonie, als das *Telos* des menschlichen Lebens in der zunächst negativ als Abwesenheit von Affekten wie Furcht, Trauer oder Begierde gefaßten Gemütsruhe, in der *Apathie*. Die pyrrhoneisch-epikureische *Ataraxie* meint eigentlich dasselbe. Eine positive Auffüllung dieses weitgehend leeren Begriffes erfolgt in den Metaphern „wohlfließenden Wassers“ (stoisch: *europa biou*) oder der vollkommenen „Meeresstille“ (epikureisch: *galênê*). Auf diesen Gemütszustand völliger Ruhe und inneren Friedens zielen alle Tugenden ab, jedoch nicht in der Weise, daß das Glück Lohn des tugendhaften Lebens wäre. Das Glück besteht vielmehr im tugendhaften Leben selbst. Alle äußeren und körperlichen Güter, überhaupt alles, was im Gegensatz zur Tugend nicht in der Macht des Menschen steht, ist für das Lebensglück letztlich belanglos; es bestimmt jedenfalls nicht sein wahres Wesen. Das Ideal des Weisen, dessen Vorbild in Sokrates gesehen wird, ist zugleich Ideal für vollkommene Tugend und vollständiges Glück: Der Weise hat Einsicht darein, was bei ihm steht und was nicht; er lebt zwar nicht ganz frei von Affekten, aber seine Haltungen oder Handlungen werden von ihnen nicht entscheidend beeinflusst. Darum befindet sich der Weise stets im Zustand größter Ausgeglichenheit und vollständiger Freiheit. Die ein solches Leben formelhaft beschreibende *Telos*-Antwort<sup>3</sup> für wahres Glück „als Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ ist jedoch wenigstens zwei Deutungen zugänglich: Einmal mag die Antwort sich auf die Natur des Weltganzen, auf den Kosmos und seine Gesetzmäßigkeit beziehen; zum andern läßt sie sich im Sinne der vernünftigen Natur des Menschen selbst deuten.

Die Auseinandersetzung um das *Telos* führt zum nächsten Hauptthema, zu der Frage, ob für ein gelungenes („glückliches“) Leben Tugend allein hinreichende Bedingung<sup>4</sup> sei. Antiochus läßt in seiner Antwort peripatetischen Einfluß erkennen, wenn er körperliche (z. B. Gesundheit, Schönheit) und äußere Güter (z. B. Reichtum, guten Ruf) zusammen mit Tugend(en) als wesentlich für vollkommenes Glück des Menschen ansieht, wohingegen *Eudor* die „untere“ Klasse körperlicher und äußerer Güter als notwendiges Konstitutivum von Glück ablehnt und damit von der Definition des *Telos* ausschließt. Beide Positionen, die zuletzt genannte, streng stoische, und die peripatetische bleiben durch einige Zeit nebeneinander bestehen, wie z. B. *Plutarchs* (um 45

n. Chr. bis nach 120 n. Chr.) peripatetischer und des *Alcinous* (fl. vor 150 n. Chr.) stoisch-platonischer Standpunkt bezeugen.

Eine weitere Frage mit bemerkenswerten Konsequenzen für die Ethik betrifft das Problem, wie angesichts der von der Stoa angenommenen Notwendigkeit des Naturablaufs Freiheit des menschlichen Willens möglich sei. Bei Plato und Aristoteles ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung; erst Chrysipp hat durch die Verbindung der Lehre von der lückenlosen Naturgesetzlichkeit mit der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ein entsprechendes Problembewußtsein geschaffen. Plato hat im „Staat“ und im „Phaedrus“ die Willensfreiheit in Form eines Mythos behandelt, wobei er mehr Probleme aufwirft, als er löst, denn er hält, wie sein Schüler Aristoteles, an seinem Glauben an die persönliche, menschliche Willensfreiheit fest. Aristoteles urteilt über die These, es gäbe keine Freiheit der Willensentscheidung, äußerst scharf, wenn er in der „Nikomachischen Ethik“ diesen „Vorschlag“ ein sophistisches Paradoxon nennt. Die Mittelplatoniker, die nach stoischem Vorbild Willensfreiheit und Determinismus mit Gottes Vorsehung in Verbindung bringen, finden daher bei Plato oder Aristoteles keine Anhaltspunkte für eine Lösung. Aristoteles z. B. definiert in der „Physik“ (II 4–9, 195b–200b; vgl. „Metaphysik“ XI 8, 1065a–b) und der „Nikomachischen Ethik“ (I–6, 1109b–1113a) ausreichend viele der für das Thema relevanten Begriffe, aber er „weigert sich hartnäckig anzuerkennen, daß es hier ein Problem gebe“ (Dillon 85: „... robustly refuses to recognize that there is any problem“). Antiochus – sein nur von Plutarch erwähntes Werk „Über die Götter“ scheint die Vorsehung positiv zu thematisieren – und Eudor haben dazu ebenfalls nichts hinterlassen. Die erste Variante einer platonischen Position findet man bei Philo von Alexandrien (gest. nach 40 n. Chr.), der menschliche Willensfreiheit und göttliche Providenz zusammenzubringen versucht, wobei die stoische Heimarmenê-Lehre (für Philo ein Determinismus mit Tendenz zum Fatalismus) eher emotional als unter Verwendung von Argumenten abgelehnt wird. Plutarchs möglicherweise ernstere Diskussion des Problems ist verloren, die unter seinem Namen erhaltene Schrift „De fato“ unecht. Im Unterschied zur Telos-Frage bringt es der mittlere Platonismus hierin, wie schon vor ihm der Hellenismus, zu keinerlei Lösungen, so daß es *Plotin* (204/205–270 n. Chr.) vorbehalten bleibt, eine zwar elegante, aber durchaus unschlüssige Antwort darauf zu geben („*Peri pronoiias*“ = „Enneaden“ III. 2–3).

### b) Physik

Für die genannte Periode von fast 300 Jahren, insbesondere für die sogenannten *Anfänge des Platonismus*, sind Wesen und Wirksamkeit („Tätigkeit“) des höchsten Prinzips bzw. der höchsten Prinzipien Hauptthema der Physik. Die meisten Mittelplatoniker nehmen drei Prinzipien an: Materie (*hylê*), Ideenwelt als Vorbild (*paradeigma*) der Welt der Dinge und Gott. Grob vereinfachend

kann man sagen: *Der Gott* schafft aus *der Hylê* die Welt, indem er auf *das Paradeigma* „blickt“. Es war eine alte Streitfrage, was nach Plato als der höchste Gott bzw. als das erste Prinzip anzusehen sei. In dem Schwanken zwischen den im „Timaeus“ (Demiurg als höchste Gottheit) und im „Staat“ (Idee des Guten als oberstes Prinzip) unterschiedlich formulierten Dogmatiken bewahren Mittel- und Neuplatonismus jedoch die altakademische Gegenüberstellung von Einheit (dem Einen, der Monas) und Vielheit (der Zweiheit, der Dyas), obgleich die inhaltliche Auffüllung dieses *Dualismus* in mehreren Varianten vor sich geht. Antiochus scheint ihn auf den einfachen, stoischen Gegensatz zwischen einem ersten aktiven und einem ersten passiven Prinzip zu beziehen, während Eudor über dieses Paar von Einheit und Zweiheit ein *höchstes Eines*, einen Gott „oben darüber“ (*hyperanô theos*) setzt. Diese zwei „Einen“- Eudor spricht vom einen Einen (= das höchste Eine) und vom anderen Einen (= die altakademische Monas) – kann man durchaus im Sinne des metaphysischen Schemas im „Philebus“ deuten. Mit Plutarch und seinem Lehrer Ammonius, welche diese transzendente Spitze einer solchen Metaphysik nicht kennen, erfährt das Paar von Einheit und Vielheit eine immer stärker werdende Ausdeutung in Richtung auf einen Dualismus von höchstem, gutem, einem Gott und ihm gegenüberstehender, übelwollender Dyas. Damit findet ein unorthodoxer Zug Eingang in den Platonismus, ein Dualismus, der von Philo von Alexandrien in der Lehre von zwei göttlichen Kräften (*dynameis*) vorbereitet wurde und der bis zu Plotin hin feststellbar ist. Unterhalb dieser dualistisch auf einander bezogenen obersten Wesenheiten steht die Psychê (in Anlehnung an den Platonischen „Timaeus“), ein vermittelndes Wesen, welches selbst nicht übel, jedoch für alle Vielheit in der Welt, darum auch als „Weltseele“ benannt bzw. übersetzt, verantwortlich ist.

Philo Judaeus nennt diese Mittlerin (im Zusammenhang mit seiner Logoslehre) *Sophia* und gibt ihr Züge von Dyas und Psychê, während Plutarch in seiner Schrift „Isis und Osiris“ dies Mittlerwesen mit Isis gleichsetzt. Von da ist es kein großer Schritt zur stoisch beeinflussten Unterscheidung eines ersten von einem zweiten *Gott*, eines vollkommen transzendenten, selbstdenkenden Wesens von einem immanenten, aktiven Demiurgen. Die Mittelplatoniker übernehmen überdies den stoischen Logos, eine in der Welt wirkende Kraft des höchsten Gottes, in ihr metaphysisches Gebäude, und da sie mit Eudor *ein* transzendentes, immaterielles (Über-) Eines als höchstes Prinzip ansetzen, führt ihre Theologie schließlich zu einem Dualismus zweier göttlicher Wesen, die, grob gesprochen, einerseits der rangniedrigere Demiurg des „Timaeus“, andererseits das Eine der ersten Hypothese des „Parmenides“ sind. Beim gläubigen Juden Philo sind es wegen seines Monotheismus allerdings nicht zwei Gottheiten, sondern der eine Gott und sein Logos; die späteren Platoniker aber, wie z. B. Alcinoüs und Numenius, postulieren zwei unterscheidbare Gottheiten, einen ersten in sich selbst ruhenden und einen zweiten Gott, der in ständiger Bewegung hin auf die Schöpfung unter sich und den höchsten

Gott über sich ist. Beide aber sind sie *Noûs*. *Numenius* (fl. 160–180 n. Chr.) und andere sogenannte Neupythagoreer entwickeln diese Dualität zu einer Dreiheit hierarchisch geordneter Gottheiten weiter, wobei die überaus interpretationsbedürftige Stelle 312 e–313 a des zweiten Plato-Briefes<sup>5</sup> der Anlaß gewesen sein mag. Sowohl die Dualisten wie die „Trinitarier“ sehen Psychê als das dritthöchste Wesen an, womit das metaphysische Schema das gleiche bleibt, wenn auch die Dualisten die „pythagoreische“ Ansicht, alle drei seien Gottheiten und Monaden, bezüglich Psychê nicht gelten lassen.

Neben diesen Hauptgestalten bevölkern nach schulplatonischer Ansicht auch andere, tieferstehende Mittlerwesen, die sogenannten „Dämonen“, das Universum. Über die Natur dieser Wesen gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen, wobei sich die Ansicht von Plutarch oder *Apuleius* (geb. etwa 123–125 n. Chr.), Dämonen seien Seelen, welche sich entweder auf dem Wege zu ihrer Einkörperung auf Erden oder zum Zwecke der Reinigung auf dem Rückwege von der Erde zur Sonne befinden, gegen die auf Xenocrates zurückgehende statische Auffassung zu behaupten hat, die lehrt, Dämonen seien individuelle, dauernd existierende Mittlerwesen; die jeweilige Abgrenzung von momentan gerade körperfreien Seelen bleibt in diesem Zusammenhang freilich ungeklärt. Für die von ihm bevorzugte dynamische Sicht beruft sich Plutarch auf Empedocles („Isis und Osiris“ 361 c), doch ist er nicht immer konsistent, da er z. B. mit Xenocrates die Existenz böser Dämonen annimmt. Sind diese Dämonen nun dauernde Bewohner des Kosmos, oder sind sie Seelen, welche sich in einem „Reinigungsprozeß“ befinden? Beide Ansichten werden von Plutarch in verschiedenem Kontext vertreten. Die Annahme grundsätzlich böser Dämonen im eigentlichen Sinne ist unplatonisch, vermutlich ein Zugeständnis an den Volksglauben, oder aber durch Plutarch vermittelte Vorstellung dualistischer persischer Religion. Selbst für Philo Judaeus sind Dämonen mit seinem Monotheismus vereinbar, da sie ja Gott untergeordnet sind, ihre gelegentlich üble Tätigkeit in dessen Auftrag geschieht und als Strafe und Rache letztendlich nützlich ist. Neben den eigentlichen Dämonen erwähnen diese Platoniker auch „Heroen“ und „Engel“, wobei letztere sicherlich nicht griechischen Ursprungs, aber nichtsdestoweniger Bestandteil des mittel- und des neuplatonischen Universums sind. Die Heroen haben größeres Ansehen als die Dämonen, jedoch ist auch hier die Abgrenzung unsicher.<sup>6</sup> Jedenfalls ist für alle Formen des Platonismus dieser Zeit die Auffassung charakteristisch, daß zwischen dem höchsten, transmundanen Urgrund und den Menschen ein großes Heer von Mittlerwesen steht, um u. a. dem höchsten Einen, aber auch dem Demiurgen den unmittelbaren Umgang mit Menschen und die dadurch gegebene Störung zu ersparen.

Auch die Platonische Ideenlehre erfährt im mittleren Platonismus eine Um- bzw. Verformung. Antiochus, in dessen Weltordnung für Ideen als ewige Vorbilder kein Platz ist, muß sie den stoischen „*notiones communes*“ gleichgesetzt haben. Jedenfalls scheint die vorneuplatonische Identifikation des Platonischen

Demiurgen mit dem stoischen Logos für die Ansiedlung der Ideen in diesem Logos, und damit für die Entstehung der Lehre von den Formen als Gedanken (eines) Gottes mitverantwortlich zu sein. Mit der Unterscheidung von zwei göttlichen Prinzipien im Platonismus dieser Zeit verlagern sich die (ursprünglich) transmundanen Ideen, wohl wegen der Eigenschaft, die eigentlichen Formen der Weltschöpfung zu sein, mehr und mehr in den Geist des Demiurgen; Psychê denkt man sich wohl mit einer Sammlung immanenter Duplikate dieser Ideen ausgestattet und in Abhängigkeit vom Demiurgen auf die Schaffung des empirischen Kosmos gerichtet. Sollten in der Frühzeit des Mittelplatonismus umfangreichere oder signifikantere Lehrstücke zu den Ideen vorgelegen haben (zweifellos ist um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Verlegung der Ideen in einen göttlichen Intellekt vollzogen), so ist davon so gut wie nichts erhalten geblieben. Alcinoüs z. B. trägt eine Version der mittelplatonischen Ideenlehre vor, der zufolge die Ideen Gedanken des transzendenten Gottes sind. Er sucht zwar zu erklären, welche Beziehung die Ideen zum Kosmos haben, aber es findet sich kein Hinweis auf eine erstzunehmende Analyse ihrer Bedeutung für die menschliche Erkenntnis. Plutarch verfaßt einen Traktat „Wo sind die Ideen“, der jedoch nicht erhalten ist. Wenn man bedenkt, daß gewisse „Häretiker“ unter diesen Platonikern die Lehre von den Ideen als Gedanken eines Gottes nicht einmal erwähnen (wie z. B. Apuleius im durchaus passenden Kontext der Weltschöpfung) bzw. sogar ablehnen, indem sie die Ideen als unabhängig vom Intellekt existierend auffassen (z. B. der Plotin-Zeitgenosse Longinus), dann sticht einem noch stärker die Gelassenheit ins Auge, mit der die zuerst genannten Platoniker ungeachtet der peripatetischen Kritik an schulplatonischer (ja sogar genuin Platonischer) Ideenlehre festhalten. Dies zeigt, wie (seit Antiochus) die Redogmatisierung, verstärkt durch den Homodoxieglauen, gewisse Lehrstücke über jeden Schulstreit erhebt. Die Beziehung dieser Ideen zur Materie und die Erschaffung des Kosmos aus der vorgegebenen Materie unter Zuhilfenahme der elementaren „schönsten Dreiecke“ (nach „Timaeus“ 53 c–54 d) werden nicht weiter erörtert. Alcinoüs z. B. bietet eine Zusammenfassung des „Timaeus“ und läßt es dabei bewenden.

Dagegen wird die Frage, ob das Universum aus vier oder fünf Grundelementen bestehe, intensiv diskutiert, wobei der Streit nicht entschieden wird, ja manche Autoren einer Entscheidung ausweichen. Es geht um die Frage, ob neben Erde, Feuer, Luft und Wasser der Aristotelische Äther (aus dem der Himmel bestehen soll) als fünftes Element anzunehmen ist. Viele Platoniker erklären den Äther für reines Feuer, haben doch die Stoiker das „Feuer“ des himmlischen Bereichs als ein im Vergleich mit dem irdischen sehr wohl besonderes ausgezeichnet. Damit ist auch der Weg gebnet, den Streit als rein terminologisch hinzustellen und entsprechend aufzulösen. Im allgemeinen ist man sich einig, daß der Bereich des Himmels in seiner Zusammensetzung qualitativ vom sublunaren Raum zu unterscheiden ist, und zwar in der Weise einer Mittelstellung zwischen der Erde unten und dem intelligiblen Reich un-

veränderlicher Ideen oben. Ist dies einmal zugegeben, wird die Frage, ob von vier oder fünf Elementen auszugehen sei – schon wegen der möglichen Reduktion des fünften Elements auf eines der vier – sekundär. Die Theorien erweisen sich jetzt als verträglich.

Insofern spätere Platoniker unserer fast 300 Jahre umfassenden Periode an dem, was wir heute unter Physik verstehen, weitgehend desinteressiert sind, spiegeln sie die bemerkenswerte Voreingenommenheit dieser Zeit gegenüber „Wissenschaft“, „Empirie“ und Experiment wider. Nach einer überaus aktiven Periode wissenschaftlicher Spekulation und Arbeit in Alexandrien und anderswo verfällt die zivilisierte Welt in eine auffallend antiexperimentelle Geisteshaltung, so daß Denker wie Plutarch sich angesichts eines praktisch entscheidbaren Problems auf das Studium von *Auctores* und *Auctoritates* verlegen, ohne auch nur die Möglichkeit eines Experimentes in Erwägung zu ziehen. Die „*Quaestiones convivales*“ von Plutarch enthalten allzu viele derartige Diskussionen, in welchen die gelehrten Disputanten eine Menge antiker Autoren zitieren und interpretieren, während doch ein Experiment die betreffenden Probleme de facto eindeutig entschieden hätte. Erst in der Person des *Galenus* (um 129–199/200 n. Chr.) findet sich wieder eine Verbindung von philosophischem Rasonieren und experimenteller Einstellung.

### c) Logik

Mit Antiochus' Abkehr vom akademischen Skeptizismus wird die Frage und damit die Suche nach einem Fundament der Erkenntnis bzw. des Wissens wieder zu einem zentralen Anliegen der Philosophie. Hier bot sich die stoische Lehre von der „*Katalêpsis*“ (*comprehensio*) als „Kriterium“ (s. Bd. III, 69–74) verlässlicher Erkenntnis und, in der Folge, kataleptischen (= sich selbst als wahr ausweisenden) Wissens an: Die stoische Analyse der Sinneswahrnehmung ergab, daß eine *Phantasia*, d. h. eine durch Sinne (oder auch durch Gemütsbewegung) hervorgerufene Vorstellung sehr wohl unverlässlich bzw. irrig sein kann. Eine verlässliche Vorstellung (*typôsis en psychê*), die von einem vorhandenen Existierenden (*apo tou hyparchontos*) ausgeht und bei deren Zustandekommen die Sinne des Wahrnehmenden (subjektiv und objektiv) normal funktionieren, ist „glaublich“ (*pithanos*; überzeugend, wahrscheinlich, plausibel) und wahr (*alêthês*). Damit kann die mittelplatonische Erkenntnistheorie einen naiven (epikureischen) Realismus, der alle Sinneswahrnehmung als unfehlbar hinstellt, ablehnen und gleichzeitig gegen den Skeptizismus eines Carneades ein unmittelbar einsichtiges Sicherheitsgefühl des „Hegemonikon“ bei verlässlichen Sinneswahrnehmungen zur Geltung bringen. Bei täuschenden Eindrücken bleibt das Sicherheitsgefühl aus, was uns aber nicht in die Irre führt, sondern vielmehr zu weiterer Nachforschung veranlaßt. Die Tatsache, daß ein Stab im Wasser gebrochen erscheint, bedeutet keine grundsätzliche Schwierigkeit, da eben *nicht jede* Sinneswahrnehmung als zutreffend aufgefaßt wird.

Kurz, die Sinne enthalten Wahrheit immer dann, wenn sie selbst gesund und funktionstüchtig und alle Hindernisse entfernt sind. Mit dieser Auffassung waren allerdings weder die Bedenken der Neuen Akademie aus der Welt geschafft, noch konnte der „frische Dogmatismus“ aufgehalten werden, zu dem die Vertreter des Vorneuplatonismus neigten. Erwähnenswert ist ferner die Verknüpfung dieser Epistemologie mit der (ebenfalls stoischen) Theorie der „notiones communes“ (*koinai ennoiai*). Ausgehend von der kataleptischen Sinneswahrnehmung als Basis der Wissenschaft werden „kognitive Erkenntnisse“ gewonnen, die ihrerseits den als *koinai ennoiai* aufgefaßten Grundsätzen der Ethik und Physik zugrundeliegen (so z. B. bei Antiochus). Die allgemeinen Begriffe und Axiome der Ethik und Physik gelten demgemäß als Wahrheiten, welche allen Menschen aller Zeiten und aller Winkel dieser Erde gemeinsam sind, ausgenommen lediglich einige von Zeit zu Zeit auftauchende Exzentriker und Wahnsinnige. Diese Auffassung veranlaßte Neuplatoniker, nach dem Vorbild Chrysipps zu untersuchen, ob es irgendwo ein Volk gibt, das nicht an Götter oder an einen Gott glaubt, um die These einer entsprechenden theistischen *notio communis* zu verteidigen.

Die schulplatonische Philosophie zeigt (von einigen Ausnahmen abgesehen) wenig Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen, wie überhaupt der Bereich der „Logik“, unter welchem Titel auch die Frage nach dem „Kriterium der Wahrheit“ abzuhandeln ist, hinter jenem der Physik und Ethik zurücktritt. Auf dem Gebiet der Logik im engeren Sinne fällt auf, daß die Platoniker die Aristotelische Logik (unter Einschluß der Weiterentwicklungen Theophrasts und Eudems) durchwegs Plato zuschreiben. Die Aristotelesschüler Theophrast und Eudem haben das von Aristoteles weitgehend ignorierte Gebiet aussagenlogischen Schließens erforscht und z. B. sogenannte „reine“ von „gemischten“ hypothetischen Schlüssen unterschieden; im Anschluß an sie richteten die Stoiker dann ihr Augenmerk auf die gemischten Schlüsse. Die Mittelplatoniker wiederum können zur Rechtfertigung ihres eigenen Rückgriffs auf die stoische Logik auf die Vorleistungen Eudems und Theophrasts verweisen. Alcinous versucht in seinem „Didascalicus“ (c.6) sogar, kategorische und hypothetische Syllogismen bereits bei Plato, besonders im „Parmenides“ nachzuweisen. Außerdem findet er die zehn (Aristotelischen) Kategorien schon bei Plato, und zwar wiederum im „Parmenides“, während Plutarch sie im „Timaeus“ gegeben sieht.

Die Amalgamierung der greifbaren Überlieferungsstränge von Logik in eine einheitliche Systematik ist zuerst in Ciceros (106–43 v. Chr.) „Topica“ nachweisbar, wobei der stoische Einfluß stärker zu sein scheint als der peripatetische und der akademische. Obgleich bereits von der Alten Akademie die Aristotelisch-Theophrastische Logik in den Lehrbetrieb einbezogen wird, ist die abschließende Vereinigung all dieser Traditionen zu einer einheitlichen Fassung Antiochus zuzuschreiben. Jedenfalls haben die Platoniker dieser Periode, von den bemerkenswerten Ausnahmen Eudor und Philo von Alexandrien ab-

gesehen, die altakademische Unterscheidung der zwei Kategorien des Absoluten und Relativen zugunsten der zehn Aristotelischen Kategorien aufgegeben, wie sie auch System bzw. Methode der Syllogistik der altakademischen Dihärese übergeordnet haben. Die uns geläufige Unterscheidung zwischen (aristotelischer) Prädikaten- oder Termlogik und (stoischer) Satz- oder Urteilslogik ist den Vorneuplatonikern ebenso unzugänglich wie ihren Vorgängern. Die wechselseitige Gegenüberstellung von stoischer und aristotelischer Logik beruht für sie auf anderen (in unseren Augen oftmals trivialen) Differenzen. Die vorneuplatonischen Philosophen sehen hier weder eine Unvereinbarkeit oder Unverträglichkeit noch eine Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung, sondern sie halten, ja sie erklären Plato für den Urheber der ganzen Logik. Neben den Anhängern der eben dargestellten Einheitsthese gibt es jedoch eine kleine Gruppe von Philosophen, die wegen ihrer prinzipiellen (durch zeitgenössische Schulrivalitäten verursachten?) antiaristotelischen Polemik auch die Kategorienschrift des Aristoteles ablehnen, z. B. Eudor oder *Atticus* (fl. um 176 n. Chr.). Die Syllogistik selbst wird dabei nicht attackiert; es geht vielmehr um wenige Details der „Kategorien“. So stellen die Antiperipatetiker z. B. die Originalität des Aristoteles in Abrede, indem sie behaupten, er habe die zehn Kategorien vom Pythagoreer *Archytas* (1. Hälfte des 4. Jhs. v. Chr.) übernommen. Neben solchen oberflächlichen Einwänden werden auch philosophisch ernstzunehmende Bedenken in bezug auf die Vollständigkeit und Gültigkeit der Statuierung von gerade zehn Kategorien erhoben. So wird z. B. eingewendet, Aristoteles teile (entgegen seiner eigenen Behauptung) die Wirklichkeit selbst und nicht die Sprache ein, ja die Kategorien seien lediglich für die den Sinnen zugängliche, immanente Welt brauchbar, versagten aber im Bereich des Intelligiblen. Damit bereiten sie Plotin den Weg, der („Enneaden“ VI. 1–5) die fünf höchsten Genera des Platonischen „Sophisten“ als die Kategorien für den Bereich der Ideen einführt.

Obwohl die erwähnten schulplatonischen Philosophen emsige Arbeiter waren, kann man nicht behaupten, daß sie Wertvolles zur Wissenschaft der Logik und deren Fortschritt beigetragen hätten. Dies gilt jedenfalls bis herauf ins zweite nachchristliche Jahrhundert, da auch die erhaltenen Schriften Plutarchs nicht zu einem positiveren Urteil Anlaß geben, obwohl so anspruchsvolle Titel (von allerdings verlorenen Werken) wie „Über Tautologie“ oder „Vorlesung über die zehn Kategorien“ überliefert sind. Wenigstens ein kleiner Fortschritt zeigt sich bei dem lateinisch schreibenden *Apuleius* (geb. um 123–125 n. Chr.), der in seiner unter dem Titel „De interpretatione“<sup>7</sup> überlieferten Schrift die erste vollständige Logik in lateinischer Sprache verfaßte, die auch durch ihre Genauigkeit und Eleganz beeindruckt. Insbesondere fallen das Verständnis des Formallogischen und die geglückten Übersetzungen der Fachterme (z. B. „alterutra(e)“ für Propositionen in kontradiktorischem und „incongrua(e)“ für Propositionen in konträrem Gegensatz) auf.

#### d) Zusammenfassung des Vorneuplatonischen im Mittelplatonismus

Die Philosophen in den *Anfängen des Platonismus* akzeptieren allgemein ein transzendentes höchstes Wesen und eine transmundane intelligible Welt, der die Ideen angehören und die ein Paradeigma für die „untere“ Welt ist. Der Einfluß des Pythagoras und die bereitwillige Aufnahme dessen, was für seine Lehre gehalten wird, ist ein besonderes Kennzeichen dieser Periode von ungefähr 300 Jahren (von 70/40 v. Chr. bis 220/250 n. Chr.). Die Ansicht, Plato sei Schüler des Pythagoras gewesen, tritt bei allen Platonikern von Generation zu Generation stärker hervor, so daß schließlich die Meinung herrscht, Plato sei völlig von Pythagoras abhängig. Diese Tendenz erreicht ihre extreme Form bei denjenigen Philosophen, die sich selbst für Pythagoreer erklären.

Man könnte meinen, daß diese Situation einem philosophisch-dogmatischen Neubeginn nicht sehr günstig gewesen sei, da sich zunächst die Lehrmeinungen und Schulen trotz des Glaubens an die Lehreinheit aller vorangegangenen Schulen vermehren. Und doch kann man mit gutem Grund und in Übereinstimmung mit H. Dörrie feststellen, daß sich in dieser Periode das Entstehen eines mehr oder weniger konsistenten Gedankengebäudes beobachten läßt, das mehr ist als eine bloße Sammlung von Versatzstücken; es ist jenes merkwürdige und zu einem wichtigen Teil neuen „Wurzeln“ entspringende „vorneuplatonische“ (W. Theiler) Lehrgut, das zunächst Plotin, seiner Schule und dem daraus fließenden und „neuen“ Athenischen Platonismus, dann den christlichen Theologen und Philosophen und schließlich dem europäischen Mittelalter weitergegeben worden ist. Mit den Anfängen dieses Erbes und den Wegen, die es genommen hat, beschäftigen sich die anschließenden Abschnitte.

## 2. Eudor von Alexandrien

### a) *Leben und Werke*

Eudors genaue Geburts- und Sterbedaten sind nicht bekannt.<sup>1</sup> Er lebte im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien und war ein älterer Zeitgenosse des Geographen Strabo (etwa 64/63 vor Chr. bis 23/24 nach Chr.). Arius<sup>2</sup> (Didymus [?]), der ebenfalls aus Alexandrien gebürtige Hofphilosoph des C. Octavianus Augustus (geb. 63 v. Chr.; erster römischer Kaiser von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr.), war wahrscheinlich etwas jünger als Eudor, da er diesen als Quelle für seine eigene in der Anthologie des Johannes Stobaeus (aus dem 5. Jh. n. Chr.) erhaltene Darstellung platonischer Philosophie, die „*Epitomê*“ (Stob. II 37 sqq.), benutzte. Aus Strabo<sup>3</sup> ergibt sich, daß Eudor Zeitgenosse des von Antiochus im Winter 87/86 v. Chr. in Alexandrien besuchten Aristo war. Eudor und der aus Chius gebürtige Aristo hatten Bücher zur Erklärung der Nilschwelle veröffentlicht, wobei sie sich gegenseitig Plagiat vorwarfen.

Strabo erklärt (17, 790), er könne diese Streitfrage nicht entscheiden; dies bedeutet, daß beide Werke etwa zur gleichen Zeit erschienen sein müssen, da Strabo selbst ja zu dieser Zeit oder kurz darauf (etwa 20 bis 7 vor Chr.) schreibt, bzw. die Schrift nochmals „redigiert“ (23 nach Chr.). Allerdings erwähnt Cicero (106–43 v. Chr.), der Schüler des Antiochus sowie Freund von dessen Bruder Aristus war, Eudor mit keinem Wort, was nahelegt, ihn nicht als direkten Antiochus- oder Aristus-Schüler anzusehen.<sup>4</sup> Diese Evidenzen lassen ein Ante-quem seines Geburtsdatums mit 75 v. Chr. erschließen, was eine Studienzeit Eudors in Alexandrien frühestens um/nach 60 v. Chr. annehmen läßt. Da Aristo aufgrund des Plagiatstreites sowie wegen seiner starken Hinwendung zum Peripatus als möglicher Lehrer wohl ausfällt, kommt eher ein anderer Antiochus-Anhänger, der im Jahre 57 v. Chr. als Abgesandter Alexandriens in Rom ermordete Dio als Lehrer Eudors während weniger Jahre in Betracht. Dieser Dio mag Eudor den „orthodoxen“ Platonismus eines Antiochus (zu diesem vgl. Bd. III, 191 sq.) vermittelt haben; woher aber jenes Element in der Philosophie Eudors stammt, welches erst den mittleren Platonismus als Vorneuplatonismus ausweist, nämlich der sogenannte „(Neu-)Pythagoreismus“, ist unbekannt.

Von seinen Werken kennen wir nur eines mit vollständigem Titel, während einzelne Zitate auch aus anderen Schriften, die aber allesamt verloren sind, erhalten blieben. Seine „*Dihairesis tou kata philosophian logou*“ (Stob. II 42, 8) mag einen Überblick der gesamten Philosophie seiner Zeit enthalten haben. Ein Teil des Ethikkapitels dieses Werkes ist durch Arius Didymus (bei Stob. loc. cit.) überliefert. Arius beschreibt dieses Buch als besitzenswert und berichtet, Eudor ginge in ihm bei der Darstellung „allen Wissens“ nach einer geordneten Reihenfolge ausgewählter Problemata vor.<sup>5</sup> Eudor hat auch den Platonischen „Timaeus“ kommentiert, was wir aus Plutarchs „De animae procreatione in Timaeo“ wissen. Simplicius (6. Jh. n. Chr.) erwähnt in seinem Kommentar zur Aristotelischen Kategorienschrift eine Reihe von Kritiken an den Kategorien, die Eudor zu verdanken sind. Im Physikkommentar (CAG 9, 181, 7 sqq.) berichtet Simplicius, ohne aber dabei allzuviel Inhaltliches mitzuteilen, Eudor habe über die „ersten Prinzipien der Pythagoreer“ gehandelt, was sich bei näherem Hinsehen als ein wichtiger Beleg für Eudors eigene Prinzipienlehre entpuppt. Zusammen mit einer kuriosen Stelle im Metaphysikkommentar des Alexander von Aphrodisias,<sup>6</sup> wo eine „Emendation“ durch Eudor mitgeteilt ist, die dazu dienen sollte, bereits Plato die Erschaffung der Materie durch das Eine (*to hen*) in den Mund zu legen, ist dieser Beleg jedoch nicht nur Beweis für die Auseinandersetzung mit Aristoteles über die erwähnte Kategorienkritik hinaus, sondern auch Ausgangspunkt der hier rekonstruierten, im historischen Kontext neuen Prinzipienlehre Eudors. Weitere Belege sind – abgesehen von den Ausführungen zu Seneca am Ende dieses Eudorkapitels – kaum greifbar; auf den Versuch Eudors, die Nilschwelle zu erklären, wurde bereits hingewiesen.

### b) Eudor und der Neupythagoreismus

Das letzte vorchristliche Jahrhundert enthält einige markante Daten innerhalb der Entwicklung der Philosophie, so daß die Versuchung, eine Periodengrenze festzustellen, nicht von vornherein abgewiesen werden kann. Abgesehen von der durch Antiochus von Askalon (gest. 68 v. Chr.) eingeleiteten Wende zurück zu einer dogmatischen Philosophie, sind besonders der Untergang der Platonischen Akademie als einer Institution Athens im Jahre 86 v. Chr., die Herausgabe der wiederentdeckten Schul- bzw. Spätschriften des Aristoteles durch Andronicus von Rhodus um das Jahr 70 v. Chr. und die Renaissance pythagoreisierender, also „pythagorischer Philosophie“ mit bzw. schon vor Eudor und Philo von Alexandrien bemerkenswert. Der Wiederbelebung des Pythagoreismus ist dabei wegen der Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie noch vor der Zeitenwende besonderes Augenmerk zu schenken. Cicero bezeugt in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Platos „Timaeus“- nur deren Anfang ist überhaupt erhalten – bereits weitgehende Rezeption und Verbreitung pythagorischer Gedanken, wobei allerdings die von ihm dem Publius Nigidius Figulus (98–45 v. Chr.) zugeschriebene Urhebererschaft dieser Neuerung wohl zu bezweifeln sein wird. Nigidius fand bereits eine pythagorische Richtung vor, zu der z. B. der im Jahre 82 v. Chr. aus Athen als Sklave nach Rom verschleppte Alexander Polyhistor<sup>7</sup> gehörte. Alexander hat neben seiner „Geschichte der Philosophie“ auch ein Buch über „Symbole“ der Pythagoreer verfaßt; aus Diogenes Laërtius (VII 25–26) ersieht man, daß erstgenanntes Buch gleichfalls umfangreiche Angaben über pythagoreische Philosophie enthielt. Alexander hat, inzwischen zum römischen Bürger geworden, um 70 v. Chr. in Rom Philosophieunterricht erteilt, welchen Nigidius Figulus, „der gelehrteste Römer des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nach Varro“, besucht haben mag. Was allerdings auffällt, ist Ciceros Bezug auf den angeblichen Initiator Nigidius, während es gerade für ihn nahegelegen hätte, den schon von Plato genannten Pythagoreer Timaeus Locrus zu berücksichtigen. Es ist unstrittig, daß Platos diesem Timaeus Locrus in den Mund gelegter Dialog „Timaeus“ eine Schlüsselstellung bei der Wiederannäherung von Stoizismus und Platonismus einnimmt, welche in der Generation vor Cicero und Eudor stattgefunden haben muß. Es ist aber m. E. ebenso klar, daß eben dieser Dialog die Wiedereinführung pythagoreisierenden Denkens (des sogenannten „Pythagorismus“) in die damalige Schulphilosophie ermöglichte.

Um zu den Wurzeln dieser Bewegung vorzustoßen, ist ein kurzer Rückblick auf pythagorische Ansätze in der hellenistischen Periode, und zwar hauptsächlich auf das zweite vorchristliche Jahrhundert, notwendig. Nach dem Aussterben der ursprünglichen pythagoreischen Tradition<sup>8</sup> bereits im 4. Jh. v. Chr. entstanden nach einem Intervall von etwa 100 bis 150 Jahren im zweiten Jahrhundert, vielleicht teilweise schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts, mehrere Texte, die vorgaben, von Pythagoreern zu stammen. Einige

Namen von angeblichen Verfassern, wie z. B. Philolaus, Aristaeus und Archytas („Archainetos“ als eine Variante für „Archytas“), waren sehr berühmt, die übrigen allerdings völlig obskur. Die Schriften selbst sind, soweit die erhaltenen Stücke zeigen, durchweg Kompositionen in gutem dorischem Stil, wohl um die Herkunft dieser Bücher aus Sizilien und Unteritalien nicht schon durch Anachronismen in Frage zu stellen. Sie enthalten auf der anderen Seite mehrheitlich Platonische und Aristotelische Lehrstücke, mit der vordergründigen Absicht nachzuweisen, daß die Lehren dieser Schulgründer ihrerseits auf Pythagoras zurückgehen.

Die bekanntesten Titel sind des Ocellus Lucanus „Über die Natur des Alls“ (*Peri tês tou pantos physeôs*; Pyth. 125–138) und des Timaeus Locrus<sup>9</sup> kosmologischer Traktat „Über die Natur des Kosmos und der Seele“ (*Peri physios kosmô kai psychâs*; Pyth. 203–225). Neben diesen Werken ist eine ganze Reihe anderer Titel allein im „Anthologium“ des Stobaeus genannt, wobei lediglich die dem Philolaus und dem Archytas zugeschriebenen Werke eine gewisse Chance haben, echt zu sein. Wenn diese nun echt sind, dann erklären sie wenigstens partiell Entstehung und Inhalt des Restes. Trotz intensiver Forschung<sup>10</sup> haben wir keine Kenntnis über die Identität der Verfasser, über den Ort der Entstehung und auch nicht über die eigentlichen Motive dieser Anstrengungen. Auf Grund der ältesten erhaltenen Zitate aus einigen von diesen Schriften bei Philo von Alexandrien (um 20 v. Chr. bis etwa 50 n. Chr.; s. Kapitel 3) und aus der Tatsache des Bestehens pythagoreisierender Philosophenschulen in der Zeit des Cicero und Varro ergibt sich, daß ein entsprechendes Corpus von Schriften zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts existierte, welches seinerseits einige Zeit vorher in Umlauf gekommen sein muß, wenn Philosophen wie Eudor und Philo bereits derlei Schriften als echt ansahen. Entstehung und Abschluß des Großteils dieser Bücher fallen also in das zweite und erste vorchristliche Jahrhundert.

Vom Inhalt der Werke kann man auf die Absicht der Verfasser schließen, Pythagoras oder einen der berühmten Pythagoreer<sup>11</sup> als Urheber verschiedener Philosopheme auszuweisen, welche bis dato Plato, Aristoteles oder auch anderen Auctoritates zugeschrieben wurden. Es ist dieses Interesse an Pythagorismus, welches bereits den Mythos vom Leben des Pythagoras präfiguriert, der später in den Viten von Porphyry, Jamblich und anderen geschichtsmächtig wird. Dieses Pythagorasbild stimulierte offensichtlich auch Philos Porträt von Moses („De vita Mosis“), das in einer weiteren Wiederholung des nun schon bekannten Topos den alttestamentlichen Moses zum Lehrer des Pythagoras werden läßt. Apollonius von Tyana, unmittelbar nach der Zeitenwende lebend, bezog seine „Berufung“, um ein weiteres Beispiel zu geben, ebenfalls aus diesem Mythos.

Ein Großteil jenes pythagorischen Gedankengutes scheint, verglichen mit der Philosophie der Neuen Akademie seit Carneades von Cyrene, die Ebene des echt Philosophischen nicht erreicht zu haben: Die Traktate sind oft dürftig

und regelmäßig sehr lehrmeisterlich, d. h. sie reihen ihre Inhalte faktisch ohne jedes Argument, ohne den Versuch eines Beweises aneinander, und wenden sich damit an einen Leserkreis, der bereit ist, den Glauben an die Stelle der Vernunft zu setzen. Dennoch verschafft sich diese zu einem erheblichen Teil nicht- bzw. unterphilosophische Gedankenwelt Eingang in ein seriöses philosophisches Milieu. In Eudor nun findet man den Versuch, durch diesen Strom unüberschaubaren Pythagorismus' hindurch soweit wie möglich auf die „echten“ Pythagoreer, wie Archytas und Philolaus, zurückzugreifen.<sup>12</sup> Daraus ergibt sich seine Strategie, Pythagoreisches auch in anderen Autoren des 4. Jahrhunderts zu orten, und er meint, bei Speusipp, Xenocrates, Aristoteles, Heraclides von Pontus und in Aristoxenus fündig geworden zu sein. Wie Antiochus seine Lehre als die der Alten Akademie verstand und darstellte, so erklärte nun Eudor sein Lehrgebäude als das der Pythagoreer. Dabei arbeitete man mit groben Vereinfachungen: Plato erscheint zum Beispiel nur noch als wenig origineller Pythagoras-Adept. Infolge der Absicht, frühere Schulhäupter und Meister zu übertreffen oder gegeneinander auszuspielen, wird das ganze Verfahren – bei Eudor besonders betreffend Antiochus – zu einem „Spiel“, bei welchem Philo schließlich Moses der gesamten griechischen Geisteswelt (Gesetzgebung, Geschichtsschreibung und Philosophie eingeschlossen) als größte Autorität vorordnet. Dadurch erscheinen z. B. Hesiod, Lykurg, Solon und Plato bald nur noch als notwendige Glieder einer Traditionskette, die bei Moses ihren Ausgang nimmt und über Pythagoras die übrige philosophische Welt erreicht. In diesem Sinne hatte Eudor, wie schon vor ihm Antiochus, auch das genuin auf ihn selbst zurückgehende Neue den Auctores = Auctoritates zugeschrieben, wie z. B. seine Lehre von der Existenz eines allerhöchsten ersten (Über-)Wesens noch oberhalb des gegensätzlichen Paares von Monas und Dyas. Für diese theologische Erweiterung der platonischen Philosophie berufen sich spätere Philosophen z. B. auf des „Archytas“ Lehre von drei Archai, nämlich auf die unter diesem Namen überlieferte Schrift „*Peri archôn*“<sup>13</sup> („De principiis“). Nach Stobaeus' „Anthologium“ (I 278–280) lehrt Pseudo-Archytas die Existenz eines höchsten Wesens, welches sich selbst bewegt und welches Monas und Dyas, die auch Morphê und „zugrundeliegende Usia“ (I 279, 10–11) genannt werden, in Verbindung setzt. Deshalb müsse dieses höchste, selbst dem Nus überlegene Wesen mehr und höher sein als bloßer Nus und könne auch „Gott“ genannt werden. Ähnlich berichtet auch Syrianus (5. Jh. n. Chr.) in seinem Metaphysikkommentar, wo er neben Archytas, hier „Archainetos“ genannt, noch Philolaus und Brotinus anführt. Sie<sup>14</sup> postulieren nach ihm eine einfache (ob)erste Ursache über den beiden anderen Ursachen (sc. Monas und Dyas), wobei Philolaus sie „Archê von allem“ (*tôn pantôn archan*; Allursache), Archytas aber „Ursache der Ursache“ (*aitian pro aitias*) nennt. Brotinus stellt sie über alle Usia und allen Nus. Die Schwierigkeit mit all diesen Zitaten besteht darin, daß eine genaue Datierung<sup>15</sup> der Quellen bis heute nicht gelungen ist. Es ist folglich schwer zu entscheiden, ob Eudor unter

ihrem Einfluß seine „Theologie“ entwickelt hat, oder ob möglicherweise sowohl Eudor wie die genannten „Pythagoreer“ aus einer gemeinsamen Quelle schöpften. Vermutlich hat Eudor seine Inspiration aus einer vor ihm liegenden pseudepigraphischen Sammlung (Dörries „Konkordanz“) bezogen, so daß „Archytas“ bereits Zeuge für diese Entwicklung sein mag.

Angesichts dieses Geflechts von Vermutungen könnte es scheinen, als ließe sich die Gestalt Eudors nicht fassen; daß dem aber nicht so ist, sollen die nun folgenden Ausführungen zu seiner Philosophie in der traditionellen Reihenfolge Ethik, Physik und Logik zeigen.

### c) Eudors Philosophie

Schon die von Eudor bevorzugte Reihenfolge Ethik-Physik-Logik bei der Einteilung der Philosophie gegenüber der stoischen in Physik-Ethik-Logik zeigt, daß er die ihm angelastete „ausgesprochene Vorliebe für die Doktrin der Stoa“ (RE VI.1, 916) nicht besitzt; erst recht ist, wie deutlich werden soll, unzutreffend, daß er „wohl ein vielseitiger Gelehrter, aber kein origineller Denker“ (ibid.) war. Für die Ordnung der philosophischen Teildisziplinen ist vor allem die Beantwortung der Frage nach dem rechten Beginn eines Studiums der Philosophie maßgebend. Eudor stellt die Frage nach dem Telos an den Anfang, während z. B. Peripatus und Neue Akademie mit Logik beginnen, weil sie zunächst dem menschlichen Geist die Fähigkeit logischen Argumentierens aneriehen möchten. Bereits Antiochus aber hatte verlangt, zuerst zu klären, woher man komme und wohin man strebe; das bedeutete für ihn wie für Eudor, daß mit Ethik zu beginnen sei.<sup>16</sup>

#### (1) Ethik

Bei Eudor zerfällt die Ethik in drei Bereiche, deren gleichrangige Gegenstände *Theôria*, *Hormê* und *Praxis* sind. Diese Dreiteilung, die uns durch Seneca (*Ep.* 89) bezeugt ist, scheint eine Erfindung Eudors zu sein. Obgleich durch Diogenes Laërtius (VII 84) als ein regelmäßig behandeltes Thema der Philosophie für die Zeit unmittelbar vor Eudor belegt, wurde der Begriff der *Hormê*, außer bei Eudor, nicht auf dieselbe Stufe mit *Theôria* und *Praxis* gestellt. Eudor erörtert im Kapitel *Hormê* zunächst allgemein Trieb und Begierde sowie die sogenannten Leidenschaften im besonderen. Die letzteren wurden gewöhnlich unter dem Titel der *Theôria* abgehandelt, aber die Einsicht, daß die Leidenschaften allein schon Material für eine Untersuchung von antiker Buchlänge darstellen, führte dazu, daß ihnen bereits vor Eudor eigene Traktate gewidmet wurden, z. B. von Posidonius. Arius Didymus<sup>17</sup> gibt in seiner „*Epitomê*“ eine umfangreiche Liste weiterer Einteilungen und Untereinteilungen der Ethik, mit denen Eudor größtenteils offensichtlich durch die stoisch-platonische Schultradition vertraut war. Nachdem mit Chrysipp die Behandlung der ethischen Hauptthemen ihren Höhepunkt erreicht hatte, entwickelten sich Termini-

nologie und formale Komponenten ethischer Texte kaum noch weiter. Eudors Terminologie ist daher wie die des Antiochus stoisch, beide aber würden dies in Abrede gestellt und behauptet haben, ihre eigene philosophische Sprache zu verwenden. Tatsächlich war ja zur Zeit Eudors die philosophische Sprache mit ihren Termini *technici* Gemeingut aller Schulen, obgleich einzelne Terme je nach Schulrichtung verschieden gedeutet worden sein mögen.

Eudor beantwortete<sup>18</sup> die Frage nach dem Telos durch Rückgriff auf Plato „und Pythagoras“, indem er Sinn und Ziel des Menschenlebens in der *Homoiōsis Theō*, der Gottähnlichung, sah. Diese Auffassung verdrängte rasch die ausgesprochenen stoische Bestimmung des ethischen Ziels bei Antiochus als „Leben in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen“, und zwar auch deshalb, weil Eudor den Zusatz Platos („Theaetetus“ 176 b) „soweit dies möglich ist“ (*kata to dynaton*) in seiner Bedeutung signifikant erweiterte. Eudor sieht in diesem Vorbehalt, der traditionell als Hinweis auf die menschliche Unfähigkeit galt, jenes Ziel je vollkommen erreichen zu können, keine Einschränkung, sondern einen Hinweis auf eine besondere Anlage im Menschen – die *Phronēsis*, welche die Angleichung an Gott überhaupt erst ermöglicht. Gottwerdung ist nach Eudor nur durch *Phronēsis* als ein besonderes Vermögen (*kata to dynaton*), d. h. auf Grund von Tugend, möglich. Dieser Gedanke wird auf Pythagoras zurückgeführt, ja Eudor sieht offensichtlich seine Telos-Definition als eine Fortführung des pythagoreischen „Folge Gott!“ (*hepou theō*) an. Mit der allgemeinen Annahme dieser Telos-Antwort geht im Platonismus eine Zunahme der „Religiosität“ der Philosophie einher. Der pythagoreisierende Platonismus ist somit stärker religiös geprägt als der neuakademische bzw. stoische.

Die mit der Telos-Problematik unmittelbar zusammenhängende Frage, ob Tugend allein hinreichend für ein glückliches Leben sei, oder ob das vollkommene Glück vom Zusammenwirken körperlicher, äußerer und seelischer Gütern abhängt, ist ein zweites Schlüsselthema. Antiochus hatte die peripatetische Lehre übernommen, daß erst das gemeinsame Vorhandensein aller drei Arten von Gütern glückliches Leben bewirke. Philo Judaeus wird diese Position nachdrücklich verurteilen. Was lehrt nun Eudor zum Thema? Hier stellt er sich vordergründig tatsächlich als radikalen Stoiker dar. Er nennt solche Dinge wie Freundschaft, Ansehen und z. B. *Euphyia* („gute Naturanlage des Körpers“) nicht Güter, sondern *Proëgoumena*, benützt also den stoischen Fachausdruck für angenehme und daher „bevorzugte“ Widerfahrnisse, welche aber als solche keine moralischen Güter sind. Dies führt zu einer Kritik der peripatetischen Lehre von der Notwendigkeit des Zusammentreffens aller Arten von Gütern: Lediglich die Tugend ist ein Gut, und zwar im besonderen insofern, als man sie „ausübt“ (*chrēsis*), nicht als eine bloße Disposition (*hexis*). Körperliche und äußere Güter gehören grundsätzlich nicht zum Telos bzw. sie sind für ein glückliches Leben nicht notwendig, sie spielen aber eine gewisse Rolle, indem sie dem Tugendhaften zur Vervollkommnung des Glücks verhel-