

Grundfragen der aristotelischen Theologie

Von Hans Joachim Krämer

Zweiter Teil

Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes⁷¹

Oehler hat zwar seine Auseinandersetzung unproportioniert auf die ihn unmittelbar angehende Aristoteles-Interpretation zugespitzt, ist aber doch auch, wengleich kürzer, auf die Rekonstruktion des Systems von Aristoteles' Mitschüler Xenokrates eingegangen, in deren Mitte die Zuweisung der Lehre von den „Ideen im Geiste Gottes“ schon an Xenokrates steht. Trifft diese Zurückführung zu, so ist es ohne weiteres klar, daß daraus ein Präjudiz und „Leitfaden“⁷² auch für die Interpretation der aristotelischen Theologie erwächst.

Niemand kann es nun Oehler verdenken, daß es ihm nicht gelungen ist, sich kurzfristig in die schwierige und voraussetzungsreiche Materie der Xenokrates-Testimonien einzuarbeiten. Seine Erörterung enthält zahlreiche sachliche Unrichtigkeiten und Irrtümer, die philologisch indiskutabel sind⁷³. Leider steht es mit Oehlers Hauptthese nicht viel

⁷¹ Die hier vorgelegten neuen Resultate zu Xenokrates waren ursprünglich für einen größeren Zusammenhang bestimmt (angekündigt in GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 328, Anm. 51). Aus Raumgründen mußte der Großteil der Belege gestrichen werden. Sie werden bald an anderer Stelle nachgetragen.

⁷² K. Oehler, a. a. O. (Anm. 6) 646.

⁷³ Oehler hält es z. B. nicht für nötig, auch nur darauf hinzuweisen, daß die doxographischen Stücke Aet. I 3, 8; I 7, 18; I 7, 31; Ps. Galen, Hist. Phil. 35 (= D. Gr. 281 a 6 ff., b 4 ff.; 302 a 6 ff. b 17 ff.; 304 a 2 ff., b 23 ff.; 618, 12 ff. D.) in UGM, a. a. O. (Anm. 4), in einem eigenen Kapitel erstmals für Xenokrates erschlossen worden sind, sondern spricht kurzerhand von „den Texten selber“ (a. a. O. [Anm. 6] 644). – Er bestreitet entschieden, daß Xenokrates Fr. 15 = Aet. I 7, 30 eine Theologie enthalte, und behauptet, es handle sich dort wie in den neu erschlossenen „Pythagoras“-Stücken um eine Prinzipienlehre. Sollte Oehler die ‚Doxographi Graeci‘, wo I 7, 30 in der theologischen Abteilung des Aetios steht, ja selbst Heinzes Fragmentsammlung, wo das Zeugnis demgemäß unter der Rubrik ‚Götterlehre‘ erscheint, gar nicht eingesehen haben? – Dem entspricht es, daß Oehler die kosmische Theologie des zweiten Teils von Fr. 15 als unerheblich beiseite schiebt: „Was Fr. 15 noch mit einiger Sicherheit erkennen läßt, ist vor allem . . . der Prinzipidualismus . . .“ (a. a. O. [Anm. 6] 643). – In seiner 10 Monate (Januar 1968) vor Oehlers Besprechung erschienenen Rezension (in: PhiloRund 15/1 [1968] 97–110) von UGM, a. a. O. (Anm. 4), hatte Ph. Merlan für Fr. 15 in behutsamer Weise die Identität von Weltseele und (kosmischer) ἀδριςτος δυνάς in Erwägung gezogen und mit dem akademischen Problem einer mehrfachen Hyle in Verbindung gebracht: „Wir sollten . . . die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Xenokrates einerseits die Seele, andererseits die Materie des Sinnlichen mit demselben Ausdruck der ‚Unbestimmten Zweiheit‘ benannt hat. Wie sehr das Problem einer mehrfachen Hyle in der Akademie diskutiert wurde, zeigt aufs beste die Stelle in Aristoteles' Met. M 7, 1081 b 8–9 . . .“ (ebd. 106 f.). M. hat dieses

besser, die Gleichsetzung der Nus-Monas mit der Ideenwelt in Fr. 15, die ich als möglich erwogen hatte, sei „eine Behauptung, die auf einem entscheidenden logischen Mißverständnis beruht“⁷⁴, nämlich dem unberechtigten Zusammenwerfen des Prinzips (der Nus-Monas) mit der von ihr prinzipiierten intelligiblen οὐσία. Vergegenwärtigen wir uns den ersten Teil von Fr. 15:

Ξενοκράτης . . . τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἔχουσαν τάξις ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥτινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν Δίκην τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας . . .

Was diesen Bericht seit jeher so schwierig gemacht hat, ist der Umstand, daß hier die Namen der Universalprinzipien (Monas-Dyas) aufzutreten scheinen, aber mit speziellen theologischen und kosmologischen Funktionen verknüpft werden. Daß das Seinsprinzip der Ideen- und Zahlenwelt, das überseiende Eine selbst, als θεός, πατήρ und νοῦς prädiert sein und sogar „am Himmel herrschen“ soll, schien unlösbare Widersprüche zu enthalten⁷⁵, und es ist kein Zufall, daß genauer interpretierende Autoren, wie v. Arnim, Witt, Theiler, Boyancé und Isnardi Parente, die Nus-Monas nicht als Prinzip ἐν, sondern als dessen kosmisches, in der Fixsternsphäre wirkendes Abbild verstanden haben, ähnlich wie die Weltseele = Dyas die ἀόριστος δυάς

Problem weiter ausgeführt in seinem Beitrag „Zwei Bemerkungen zum Aristotelischen Plato“ in: RhMus 111 (1968) 3 f. – Oehler identifiziert dann unbedenklich (a. a. O. 645: „Die in Fr. 15 . . . apostrophierte Dyas scheint mir . . . nicht wesensmäßig verschieden von der den Kosmos beherrschenden ἀόριστος δυάς. Denkt man an . . . das Problem einer mehrfachen Hyle, wovon Aristoteles spricht [Metaph. M 7, 1081b 8 ff.], dann verliert das . . . Problem . . . der Dyade viel von seiner Rätselhaftigkeit.“), ohne zu bemerken, daß Boyancés von mir übernommene Großschreibung Δίκη für die Dyas = Weltseele, die Oehler stehen läßt (a. a. O. 643; anders dagegen P. Merlan in: RhMus 111 [1968] 3, Anm. 10), damit in einem unaufhebbaren Widerspruch steht. Daß H. Dörrie, RE IX A 2, 1967, s. v. „Xenokrates“, Nr. 4, Sp. 1520 nicht nur nicht identifiziert, sondern sogar die ἀόριστος δυάς „aus dieser Konzeption verschwunden“ sein läßt, bekümmert Oehler nicht, der diesen Artikel nicht zu kennen scheint. – Oehlers Behandlung von Fr. 16 = Fav. Eul. 3, 25 ff. H., bei der er meine Interpretation „vollständig zusammenbrechen“ läßt, „wenn man das Fragment in seinem Kontext liest“ – ich war freilich der Meinung, das Fragment erstmals umfassend aus dem Kontext des Monadenkapitels heraus interpretiert zu haben (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 42 ff., 60 ff.) –, legt den Schluß nahe, daß er auch mit der arithmologischen Literatur nicht vertraut ist: Seine Argumentation, eine petitio principii, wird z. B. durch Chalc., In Tim. c. 39 p. 105, 17 ff. Wr. widerlegt. (Übersen ist vollends P. Krafts Abhandlung in: VigChr 22/2 [1968] 96 ff., der die Zugehörigkeit des Fragments zur xenokratischen Seelendefinition wahrscheinlich macht, wodurch sich auch meine gesondert vorgesehene Stellungnahme zu Sicherls Interpretation – dazu gleichfalls schon P. Merlan in: PhilosRund 15/1 [1968] 107 – erledigt.)

⁷⁴ A. a. O. (Anm. 6) 644.

⁷⁵ Oehler wird dieser im Text liegenden Widersprüchlichkeit gar nicht gewahr, weil er die kosmologische Seite der Nus-Monas ignoriert, und sucht statt dessen bei den Interpreten „logische Mißverständnisse“, ohne die Frage, was davon Xenokrates selbst zuzurechnen ist, auch nur zu stellen.

vertrete, während *H. Dörrie* (a. a. O. [Anm. 73]) die aus Platons *Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* bekannten dialektischen Universalprinzipien vorsichtig beiseite gelassen und den „physikalischen“ Charakter der Götterlehre hervorgehoben hat. In der Tat steht mindestens so viel fest, daß der hier aufgeführte *πρῶτος θεός* nicht mit dem Universalprinzip *ἓν* identisch sein kann:

1. Die Eigenschaft der Gottheit kann gemeingriechisch und im Platonismus nur dort auftreten, wo etwas der Seele Vergleichbares vorliegt. – 2. Oberhalb der Weltseele kann im Platonismus nicht unmittelbar das überseiende Universalprinzip des Ur-Einen zu stehen kommen. – 3. Die Wendung, daß das Universalprinzip *ἓν* „am Himmel herrsche“, wäre unerklärbar. – 4. Wenn in den doxographischen Stücken bei Aetios die *ἀόριστος δυάς* – ob die Weltseele = *Dyas* von Fr. 15 damit identisch ist, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle⁷⁶ – als Materialprinzip des *Kosmos*, nicht aber der Ideenwelt auftritt, dann kann die ihr gegenüberstehende Nus-Monas logischerweise nur das eidopoietische (*ποιητικὸν αἰτιὸν καὶ εἰδικόν* [Act. I 3, 8]) Prinzip des *Kosmos*, nicht aber der Ideenwelt sein. Es handelt sich also um eine abgeleitete, nicht universale, sondern kosmologische Prinzipienlehre, wie sie im ‚*Timaios*‘ und in der ‚*Timaios*‘-Nachfolge bei den Akademikern (Xenokrates, Fr. 30; Speusipp, Fr. 4, p. 54, 16 f. L.) – auch die Vier-Prinzipienlehre des Aristoteles gehört hierher – und insbesondere im ‚*Philebos*‘ auftritt, wo *πέρας* und *ἄπειρον* in der Tat in abgeleiteter, partieller, kosmologischer Funktion erscheinen. – 5. Daß das *ἓν* nicht Formprinzip des *Kosmos* ist, wird zusätzlich bewiesen durch die Gesamtanlage des Systems der *ἄγραφα δόγματα* Platons in der maßgebenden Darstellung bei Aristoteles *Met. A 6*: Dort ist das *ἓν* zwar Wesens- und Formursache für die Ideen, aber nicht für die *αἰσθητά* (988a 10 f.: τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ’ εἶδеси τὸ ἓν, mit entsprechender Doppelung des Materialprinzips). Wenn also *νοῦς-μονάς* und *ἀόριστος δυάς* bei Xenokrates als Form- und Materialprinzip des *Kosmos* fungieren, dann kann das Formprinzip nur auf der Stufe der Ideenwelt, nicht auf derjenigen des Prinzips der Ideenwelt stehen.

Oehlers Unterscheidung des Ideenprinzips *ἓν* (*μονάς*) von der dadurch prinzipiierten Ideenwelt ist also in diesem Zusammenhang ganz sinnlos, und zwar um so mehr, als er selbst wiederholt und deutlich vom „Materialprinzip des *Kosmos*“ spricht. Das Prinzipiierte ist nämlich in diesem Falle der *Kosmos* und gerade nicht die Ideenwelt, während umgekehrt die Nus-Monas als das demiurgische Prinzip des *Kosmos* an die Seite der Ideenwelt tritt⁷⁷. Die Existenz verschiedener Arten des Materialprinzips in der Akademie zieht eben folgerichtig

⁷⁶ Gegen die vor kurzem erneuerte (vgl. oben Anm. 73) Deutung sprechen: Gottheit und providentielle Funktion der Weltseele (*τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένη*), *Nomoi* X 903 E 1 und Xenokr. Fr. 5 H. mit Lachesis in der Gestirnsphäre; daher Boyancés überzeugende Großschreibung *Δίκη*, vgl. ‚*Nomoi*‘ 904 Ef.; Tim. 41 C 8), Unterscheidung von der *ἀόριστος δυάς* Fr. 68 H. und Plut., Is. Os. (unten S. 487), wo der Seele allerdings wie Porph., *De abst.* II 37 Teilfunktionen des Materialprinzips zufallen (identifiziert mit *χώρα*, *πανδεχές*; angeregt durch Tim. 34 B, 36 E; dazu *Heinze*, ‚Xenokr.‘ 35).

⁷⁷ *Pb. Merlan* erwägt in: *RhMus* 111 (1968) 2, Anm. 5 unter den verschiedenen Fassungen des Verhältnisses von Form- und Materialprinzip in der Akademie mit Recht auch die Möglichkeit, daß der Ideenbereich als ganzer die Funktion des Formprinzips wahrnimmt.

auch verschiedene Arten des Formprinzips nach sich, das sich beim Kosmos sinnvollerweise kosmopoietisch-demiurgisch bestimmt⁷⁸.

Die weitere Frage, was die Theologie von Fr. 15 im einzelnen bedeutet, ergibt sich aus dem Vergleich mit Platons Schriftwerk, vor allem dem ‚Timaios‘.

Die moderne Forschung hat mehr und mehr erkannt, daß Xenokrates der konservative Sachwalter Platons und sein erster Exeget und Kommentator (im weiteren Sinn) gewesen ist, der – ohne selbständigen philosophischen Ansatz – selbst dort, wo er von Platon abweicht, ihn genau betrachtet doch nur auf seine eigenen Voraussetzungen hin uminterpretiert. Durchmustert man die Fragmente der Heinzeschen Sammlung, so stellen sich von den 100 rund 20 in die Nachfolge des ‚Timaios‘, eine Zahl, die von keiner anderen Schrift Platons auch nur annähernd erreicht ist und die durch die Tatsache, daß auch die Hauptvorlesung des Xenokrates, die *φυσικὴ ἀκρόασις*, sich thematisch in den vom ‚Timaios‘ vorgezeichneten Bahnen bewegt, noch unterstrichen wird.

Die ‚Timaios‘-Interpretation des Xenokrates ist in den Untersuchungen von *Heinze*, *Moreau*, *Boyancé*, *Dörrie* u. a. angelegentlich herausgearbeitet worden⁷⁹. Was die Theologie von Fr. 15 angeht, so hat schon *H. Dörrie* (a. a. O.) richtig gesehen, daß „in dieser Konzeption gewiß die Hauptkapitel des Timaios eingefangen sind“. In der Tat erklärt sich die Weltseele⁸⁰ ebenso aus dem ‚Timaios‘ wie die Gestirngötter (Tim. 37 C ff.) oder die konzentrische Schichtung der vier Elementarbereiche um die Mitte des Kosmos (Tim. 62 C ff.; vgl. 53 A). Entscheidend ist nun aber das bisher übersehene Faktum, daß auch die Kennzeichnung von Monas und Dyas als *πατὴρ θεῶν* und *μήτηρ θεῶν* am ‚Timaios‘ Anhalt findet: Der Demiurg ist dort primär *δημιουργὸς πατὴρ τε* der Weltseele und der Gestirngötter (41 A 7 ff.), die ihrerseits aus dem doppelt gemischten *Stoff der Weltseele* gemacht sind. Die kosmische Mythologie von „Göttervater“ und „Göttermutter“ ist also der Sache nach bereits im ‚Timaios‘ angelegt. Aber auch die „Himmelsherrschaft“ des *πατὴρ* in Fr. 15 erklärt sich ohne Rest aus dem ‚Timaios‘, insofern dort der platonische Demiurg ledig-

⁷⁸ So deutlich schon UGM, a. a. O. (Anm. 4) 379, ausführlicher GSAM (Anm. 4) 328 f. (‚Timaios‘-Exegese).

⁷⁹ Oehler scheint von all dem nichts zu wissen, wie seine Äußerung zum Aufsatz des Verf.s (GSAM, a. a. O. [Anm. 4]) schließen läßt (vgl. a. a. O. [Anm. 6] 652/3), und – wie die Anwendung des Zitats nahelegt – nicht einmal den Gedankengang verstanden zu haben. Sollte dagegen nur die Ideen-Immanenz im Nus gemeint sein, so hätte Oehler jedenfalls die Nachwirkung der kosmologischen Prinzipienlehre des ‚Timaios‘ bei Xenokrates nachträglich anerkannt und dadurch seine vorhergegangene Xenokrates-Kritik (a. a. O. [Anm. 6] 644 f.) selbst aufgehoben. Aber auch in der Frage der Ideen-Immanenz stehen die entscheidenden Sätze schon vor dem aus dem Zusammenhang gerissenen Zitat, das dadurch für Oehlers Beweisführung untauglich wird.

⁸⁰ Möglicherweise auch mit der Dyadenhaftigkeit im Sinne eines doppelten Erkenntnisvermögens nach Tim. 37 B/C. Doch kann damit auch die doppelte Ebene von Äquator und Ekliptik gemeint sein (Tim. 36 B ff.). Beide Unterscheidungen hängen indessen darin zusammen, daß sie auf *ταῦτόν* und *θάτερον* in der Seele zurückgeführt werden.

lich die Gestirnsphäre selbst einrichtet (ἐκ πυρός 40 A 3 ~ ἀστέρας πυρώδεις Fr. 15), die drei übrigen, sublunaren Elementarbereiche (39 E 10 ff.) aber der Ausführung der Untergötter: der Weltseele und der Gestirngötter überläßt (41 C f., 42 E, 44 D, 69 C). Dies folgenreiche Motiv der Untergötter (νέοι θεοί 42 D 6), das nicht nur bei Philon und Numenius, sondern bis in die Gnosis hinein weitergewirkt hat, erscheint offensichtlich auch bei Xenokrates Fr. 15, wenn die Weltseele als die zweite Gottheit den Bereich „unterhalb des Himmels“ (ὑπὸ τὸν οὐρανόν) beherrscht⁸¹. Da Xenokrates ferner die Kosmogonie des ‚Timaios‘ in zeitlosem Sinne interpretiert hat (Fr. 54), konnten die „kosmogonischen“ Funktionen der beiden Hauptgötter zugleich als dauernde und wesentliche betrachtet werden. Im übrigen findet bekanntlich auch der νοῦς-Charakter des πρώτος θεός (Tim. 39 E 7; vgl. 36 D 8, 47 E 4), ja selbst die Zeus-Allegorie (Tim. 41 A 1) am ‚Timaios‘ Anhalt und Ursprung.

Der πρώτος θεός und νοῦς des Xenokrates Fr. 15 ist also wie der Demiurg des ‚Timaios‘ welttranszendent, was mit den pseudonymen Referaten bei Aetios vollauf übereinkommt⁸². Zugleich ist damit endgültig gesichert, daß er, da er als Demiurg die Ideenwelt schon vorfindet, nicht das ἔν als Prinzip der Ideenwelt sein kann, sondern eher zur Seinsstufe der Ideen selber gehört. Was die Bedeutung des Titels Monas angeht, so wissen wir sicher nur, daß sie — wie bei der Dyas — eine abgeleitete sein muß, wobei sich im einzelnen eine ganze Reihe von Möglichkeiten zur Wahl stellt, von denen die meisten wieder auf den ‚Timaios‘ zurückweisen⁸³.

⁸¹ Die Lokalisationen in Fr. 15 umschreiben also den *Wirkungsbereich*, nicht den eigenen Standort von Demiurg und Weltseele.

⁸² Besonders deutlich Aet. I 7, 31: νοῦς οὖν ὁ θεός, χωριστὸν εἶδος mit dem folgenden, am ‚Timaios‘ orientierten Kontext (dazu UGM, a. a. O. [Anm. 4] 59 f.; Zusammenhang mit Aet. I 7, 30 = Xenokr. Fr. 15 durch dessen Schlußsatz und die Ausdrücke ἔν, μοναδικόν, μονοφυές, νοῦς hergestellt). Vgl. ferner die von Boyancé, REA 50 (1948) 225 f. mit Anm. 3 (nach Heinze, ‚Xenokr.‘ 119 ff.) für Xenokrates erschlossene, mit Fr. 15 übereinstimmende theologische Stufenfolge bei Porph., De abst. II 37, wo auf einen πρώτος θεός ἀσώματός τε ἔν και ἀκίνητος (transzendent!) και ἀμέριστος (μονάς!) eine dreidimensionale (nach Tim. 34 B, 36 E; vgl. Boyancé, a. a. O.), aber unkörperliche, selbstbewegte Weltseele folgt, an die sich weiter Dämonen mit entsprechenden Kulturen anschließen (vgl. Xenokr. Fr. 23 ff.). — Auch der Titel τὸ ἀγαθόν, der dem eidopoietischen Prinzip in den Aetios-Referaten zukommt (I 7, 18; I 7, 31; vgl. Galen, Hist. Phil. 35 = D. Gr. 618, 12 ff. D.), geht auf den Demiurgen des ‚Timaios‘ zurück (29 A 6, E 1, 30 A 7), was durch die verwandte ‚Timaios‘-Deutung Theophrasts bestätigt wird (Fr. 48 Wi. = Simpl., In Phys. 26, 7 ff. D. = D. Gr. 484 f. D.: Zwei kosmologische ἀρχαί, von denen die eine αἴτιον, κινούν, θεός, τὸ ἀγαθόν).

⁸³ a) Tim. 31 A 3, 31 B 1 ff., 92 C: μόνωσις, εἷς, ἕνα, μονογενής: „Einzigkeit“ des transzendenten παράδειγμα der Welt und dieser selbst (zum Zusammenhang mit Fr. 15 vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 123, Anm. 341; 379; GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 329). Neben der Einzigkeit im Sinne des μόνον kommt in Frage b) die Einheit = Unteilbarkeit des Immateriellen gegenüber der Vielheit = Teilbarkeit des Kosmos und seines Materialprinzips; vgl. die vorhergehende Anmerkung sowie Tim. 35 A ff. mit dem μεριστόν = Körperhaften und ἀμέριστον = Unkörperlich-Ideellen (dazu

Nimmt man den νοῦς-θεός Speusipps hinzu, der gleichfalls dem Prinzip ἐν untergeordnet⁸⁴ und offenbar mit dem Demiurgen Fr. 4 (p. 54 Lang) identisch ist, so ist für die Ältere Akademie ein transzendenter göttlicher Nus mehrfach nachgewiesen. Dieser Minimalbefund zeitigt bereits Folgerungen für die Herkunft der Nus-Theologie des Aristoteles und des späteren Platonismus⁸⁵, die z. B. von Witt und Armstrong auch gezogen worden sind.

Die zweite und weitergehende Frage, ob das Verhältnis des göttlichen Demiurgen zum idealen παράδειγμα bei den Akademikern schon das gleiche wie im Mittelplatonismus gewesen ist, ob also die Vorstellung von den „Ideen im Geiste Gottes“ bereits dem älteren Platonismus angehört, war schon früher in den Spezialuntersuchungen von Jones, Witt, Steckerl und de Vogel positiv beantwortet worden⁸⁶. Die Beweisführung sei im folgenden noch einmal zusammenhängend entwickelt:

1. Zunächst ein systematisches Argument: Der in Platons ‚Timaios‘ durchaus mythische Weltдемиург ist bei Xenokrates dogmatisch zu einem realen Wesen

zuletzt K. Gaiser in: AbhHeidElbAk 1968/2, 63), fortwirkend in der akademischen ‚Timaios‘-Interpretation z. B. Arist., De an. 404b 17 (Gaiser, a. a. O. 50) und Xenokr. Fr. 68 H.; vgl. Fr. 39. I. Düring, a. a. O. (Anm. 21) 212, verknüpft mit der Tim.-Stelle bezeichnenderweise auch die Teillosigkeit (ἀμερής, ἀδιαλεπτος) des aristotelischen Gottes in Met. Λ 7 (1073a 6 ff.). c) Ebenso nahe liegt die Beharrung des Unbewegten (μονός-μένειν) gegenüber der Bewegtheit der Weltseele = Dyas. Auch für die Etymologie μονός - μένειν spricht der ‚Timaios‘: Der Demiurg ἔμενειν ἐν τῇ ἑαυτοῦ . . . ἡθελι. μένοντος δὲ . . . οἱ παῖδες (42 E an hervorgehobener Stelle; vgl. 37 D 6). Daß Xenokrates etymologisierend in diese Richtung zielt, läßt sich vielleicht der Parallele in Fr. 28 entnehmen (ἄ - ἐν - αον für das Materialprinzip; vgl. dazu H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I [New York 31962] 485). In weiterem Abstand stehen zur Debatte auch d) eine Anlehnung an das ἐν ὄν der zweiten Hypothese des ‚Parmenides‘ oder e) die von der Erkenntnisfunktion her gesehene Zuordnung von Nus und Monadenhaftem, wie sie Arist., De an. A 2 404b 22 für die Akademie überliefert ist (zur Sache zuletzt K. Gaiser, a. a. O. 53) und durch die Beziehung der Dyas = Weltseele auf Tim. 37 B/C auch für Xenokr. Fr. 15 zu erwägen wäre (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 67 f. 120). – Vermutlich hat Xenokrates mehrere dieser Bedeutungen in dem Titel Monas verbinden wollen. Es ist im übrigen aufschlußreich, daß abgeleitete transzendente „Monaden“ in neupythagoreisch-akademischer Tradition tatsächlich vorkommen (vgl. UGM 25 f. 66 f. 69. 77 ff. 273–279. 283).

⁸⁴ Aet. I 7, 20 = Fr. 38 Lang: Σπεύσιππος (θεὸν ἀπεφῆνατο) τὸν νοῦν οὔτε τῶ ἐνὶ οὐτὲ τῶ ἀγαθῶ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.

⁸⁵ Im Titel von UGM, a. a. O. (Anm. 4) ist statt „Nus“ der Ausdruck „Geist“ deshalb gewählt, um die historische Kontinuität zwischen antiker Nus- und neuzeitlicher Geistesphilosophie sichtbar zu machen. Der Hinweis von nichtphilologischer Seite (Pb. Merlan in: PhilosRund 15/1 [1968] 101, Anm. 11; K. Oehler, a. a. O. [Anm. 6] 643, Anm. 1), daß Nus nicht „Geist“ heißt, ist angesichts meiner methodischen Bemerkungen in UGM 17, Anm. 9 (vgl. ebd. Register 469 s. v. „Nus“) überflüssig.

⁸⁶ R. M. Jones in: CIPhil 21 (1926) 317 ff.; R. E. Witt, ‚Albinus‘ (Cambridge 1937) 71; F. Steckerl in: CIPhil 37 (1942) 288 ff.; C. J. de Vogel in: Mnemos IV/7 (1954) 111 ff. – Oehler scheinen auch diese Arbeiten unbekannt geblieben zu sein. Daß er nicht einmal die Problemlage kennt (dazu z. B. W. Theiler im Vorwort zur 2. Aufl. von ‚Die Vorbereitung des Neuplatonismus‘ [Berlin/Zürich 1964]), läßt sein Referat a. a. O. (Anm. 6) 642 erschließen.

hypostasiert worden, das in der Seinsordnung, der kosmologischen Prinzipienlehre und der theologischen Schematik einen festen Platz einnimmt. Da er den Ideen nach Rang und Funktion zugeordnet ist, kann er in der Seinsordnung nur dem Ideenbereich angehören, weil er andernfalls ontologisch ortlos wäre⁸⁷. Tatsächlich wird schon der Demiurg des ‚Timaios‘ von der modernen Forschung überwiegend als der dynamische Aspekt der Ideenwelt selbst gedeutet, was zum wenigsten soviel besagt, daß er wesentlich zur Ideenwelt im ganzen gehört. Darüber hinaus legt der ‚Timaios‘-Text selbst, wo er systematisierend auf die mittelplatonische Prinzipienlehre vorausweist, die Identifizierung von Demiurg und idealem παράδειγμα nahe, indem er dieses wie sonst jenen als πατήρ bezeichnet (50 D 1 ff.)⁸⁸.

2. Wie Xenokrates in diesem Punkt den ‚Timaios‘ interpretiert hat, zeigt deutlicher der Hauptteil des Isis-Osiris-Traktats Plutarchs, den *Heinze* in eingehender Analyse für Xenokrates erschlossen hat⁸⁹. Abweichend von seiner gewohnten Auffassung behandelt dort Plutarch den πρώτος θεός (πατήρ) und die Ideenwelt als vertauschbar, läßt also beide gewissermaßen verschmolzen sein, wie dies bereits *Jones* in seiner Abhandlung richtig erkannt hat („God and the Ideas seem to be fused“, a. a. O. [Anm. 86] 325, Anm. 4; vgl. bes. Is. Os. 352 A, 382 D, 373 B, 374 F)⁹⁰. *Jones* hat auch gesehen, daß diese Auffassung noch ein zweites Mal anklingt (Quaest. Plat. 1007 C: der κόσμος εικών der οὐσία des θεός); dort aber geht die Seelendefinition des Xenokrates voran (Fr. 60 H.), während wenig später (1007 F) ein theologisches Fragment des Xenokrates folgt (Fr. 18 H.). Wer die hier greifbare, bei Plutarch singuläre Vorstellung Xenokrates absprechen will, muß zuerst einmal *Heinzes* Plutarch-Analyse anfechten und sich die Mühe machen, sie zu widerlegen⁹¹.

⁸⁷ Das gleiche gilt für den Nus Speusipps (vgl. Anm. 84). Leider hat es die Kritik unterlassen, auf die Speusipp-Interpretation in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 207–218. 351–361 einzugehen.

⁸⁸ Vgl. die durch A, P, Stob. überlieferte, von *Archer-Hind* in den Text aufgenommene Variante, der Kosmos sei εικών του ποιητοῦ (νοητοῦ F Y), im Schlußsatz des ‚Timaios‘ (92 C 7; dazu *A. E. Taylor*, A Commentary on Plato's Timaeus [Oxford 1962] 646 ff.).
⁸⁹ ‚Xenokr.‘ 30 ff. 67 f.

⁹⁰ Übereinstimmend die xenokratisierende Theologie Aet. I 7, 31 (vgl. oben Anm. 82) mit der Gleichsetzung von demiurgischem νοῦς – θεός und ὄντως ὄν (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 60). Ähnlich die Quelle der Platon-Darstellung bei D. L. III 76; vgl. 71 f. (mit Xenokrates' Ideendefinition 77 fin.; vgl. 67 und *Ueberweg-Praechter*, Grundriß der Geschichte der Philosophie I¹³, 554).

⁹¹ Plutarch (darüber das Kapitel UGM, a. a. O. [Anm. 4] 93–101) fehlt in der Kritik *Merlans* und *Oehlers* völlig. Man hätte dann freilich der unbefangenen Plutarch-Analyse *Heinzes* widersprechen müssen (jetzt durch *Boyancés* Einordnung von *Porph.*, De abst. II 37 noch mehr erschwert; vgl. oben Anm. 82). – Während *Oehler* sein eigenes Buch mit keinem Wort erwähnt, bemerkt *Merlan* immerhin am Ende seiner Besprechung (a. a. O. [Anm. 85] 110, Anm. 27): „Mit manchen der von *Krämer* behandelten Probleme habe ich mich seit 1934 in meinen Publikationen beschäftigt ... doch schien es mir im Interesse der Sache, in dieser Buchbesprechung jede Beziehung auf meine eigenen Äußerungen zu unterlassen“. Man fragt sich freilich, ob der Philosophiehistoriker besser als der Philosoph – nach dem bekannten Hegel-Wort – „seine Gedanken in der Tasche behalten“ kann, wenn er eine These kritisiert, die mit einer eigenen These in offenem Konflikt steht. M. hatte in seinem Buch „Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness“ (The Hague 1963) u. a. maßgeblich zum intellectus divinus des Platonismus Stellung genommen und die Identität von νοῦς und νοητά bei Plotin auf die peripatetische Tradition des Alexander von Aphrodisias zurückgeführt; Albinos war in ähnlichem Sinne behandelt (ebd. 8 ff. 14 ff. 26. 39 f. 44. 63 ff. 71. 77). Ich hatte daraufhin vom Mittelplatonismus und der platonistischen Tradition her widersprochen

Numenius sei in Kürze angeschlossen, zumal er angesichts der ungenügenden Stellungnahme der Kritik⁹² eine Nachbehandlung rechtfertigt. Numenius, dessen Hauptschrift *Περὶ τὰ γενεῶν* in der ‚Timaios‘-Nachfolge steht und schon von *Thebinga*, *Beutler*, *Boyané* und *Theiler* mit Xenokrates in Verbindung gesetzt worden war⁹³, kann schwerlich die Immanenz der Ideen im Nus – die etwa ein so profunder Numenius-Kenner wie *J. H. Waszink* vertritt – abgesprochen werden, sobald man das Hauptzeugnis (Test. 25 L. = Fr. 39 Th.) nur überhaupt einmal zur Kenntnis zu nehmen sich entschließt. Dort ist im Anschluß an Tim. 39 E von einem dreifachen Nus die Rede, zu dem die Ideenwelt in Gestalt des ὁ ἐστὶ ζῶον gehört und der in verwandter Form von Amelios und Plotin (III 9, 1) übereinstimmend auf die zweite Hypostase der Seinsordnung hin interpretiert wird. Da dabei auch die Ideenwelt ausdrücklich als Nus angesprochen wird, ist zum mindesten in der Tradition, von der Numenius ausgeht, ein einheitlicher, integrierter Nus vorauszusetzen, den Numenius nach Sonderhypostasen differenziert und den Plotin von neuem integriert hat. Die notorische Parallele der Chaldäischen Orakel belegt in der Tat, daß in der Tradition ein solcher integrierter und die Ideen mitumfassender Nus vorlag⁹⁴. Da aber die Grundzüge des nume-

(UGM 304, Anm. 427; 306 mit Anm. 430; 382, Anm. 30; 432, Anm. 206). M. kommt daher immer wieder darauf zurück, daß nicht die platonistische, sondern die peripatetische Tradition für Plotins Nus-Lehre bestimmend gewesen sei (a. a. O. [Anm. 85] 102, Z. 12 ff. 31 f.; 105, bes. Z. 15 f.; 108, Z. 25 ff.; vgl. 109, Z. 34 ff.; vgl. in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* [Cambridge 1967] 78.120). M. bringt also bereits eigene Vorstellungen mit, wenn er gegenüber der in UGM vorgelegten Xenokrates-Rekonstruktion ungewöhnlich scharf ins Zeug geht. Indessen erledigen sich die Bedenken des hochverdienten Gelehrten, wie mir scheint, weitgehend, wenn man – wie dies im folgenden geschieht – genauer als in UGM differenziert und Xenokrates und den Akademikern nicht schon die ausgebildete peripatetisch-neuplatonische, sondern jene einfachere mittelplatonische Nus-Theologie zuschreibt, wie sie in der ‚Timaios‘-Nachfolge etwa bei Seneca oder Attikos auftritt, und deren historische Priorität M. selbst anerkennt (a. a. O. [Anm. 85] 102). (Auf die Aristoteles-Interpretation war M. zunächst versehentlich nicht eingegangen; vgl. aber jetzt oben S. 364, Anm. 5).

⁹² Merlan übergeht die ausführliche Beweisführung UGM, a. a. O. [Anm. 4] 84–91 und läuft statt dessen mit der Erörterung des neutralen Ausdrucks *περὶ τὰ νοητά* Fr. 24 L. offene Türen ein (als unergiebig gekennzeichnet UGM 84. Oder sollte M. etwa meinen, daß *περὶ* die Ideenimmanenz *ausschließt*?). Oehler, a. a. O. (Anm. 6) 646 tut das gleiche, zeigt aber durch fehlerhaftes Zitieren – der aus dem Zusammenhang gerissene Satz UGM 85 läßt die propositio minor eines Schlusses fälschlich als die alleinige Begründung erscheinen –, daß er nur flüchtig gelesen haben kann. Man wird darum nicht viel darauf geben können, wenn Oehler, der auf M.s Versäumnis aufmerksam gemacht war, die entscheidende Beweisführung trotzdem mit einem knappen Satz ohne Begründung beiseiteschiebt („Ich sehe auch nicht“) und damit (!) alle übrigen Verbindungen zwischen xenokratischer und mittelplatonischer Theologie aufgehoben zu haben glaubt. „Im entscheidenden Punkt versagt auch hier“ nicht „die Beweisführung“, sondern das Verfahren der Kritik.

⁹³ Vgl. das Xenokrates-Zitat Num., Test. 29 p. 90, 25 ff. L. = Nem. Em. nat. hom. 30 = Xenokr. Fr. 66 H. und die respektvolle Äußerung Fr. 1 p. 113, 14 f. L. (die dort vollzogene Abwertung auch der Älteren Akademiker gegenüber „Platon“ und „Pythagoras“ bleibt für des Numenius eigene Lehre ohne Konsequenzen, da diese faktisch – wie dies klarlich die „Pythagoras“-Nachfolge zeigt – in die Abhängigkeit von der pseudonymen Tradition der Älteren Akademie geraten ist; dazu grundsätzlich unten Anm. 133).

⁹⁴ Vgl. p. 22–25 Kroll; p. 109–116 Lewy. Nachdem schon *W. Kroll* den platonistischen Kern und die ‚Timaios‘-Nachfolge der Orakel erkannt und die „pythagoreischen“ Einschlüsse (νοῦς – μὲν ἄρα, ψυχὴ mit δυνάεις) mit der Älteren Akademie und insbesondere Xenokrates in Verbindung gebracht hatte (De Oraculis

nianischen Systems eine unverkennbare Verwandtschaft mit den für Xenokrates gesicherten und als solche auch von der Kritik anerkannten⁹⁵ pseudonymen Referaten der Doxographie (Aetios; hinzu tritt Plutarch) aufweisen⁹⁶, wird man in jener Tradition in erster Linie die ‚Timaios‘-Interpretation des Xenokrates erkennen müssen.

3. Ein wichtiges weiteres Argument eröffnet sich durch die Interpretation der Ideen-Definition des Xenokrates (Fr. 30 H.), deren Verständnis durch die Arbeiten von *Steckerl* und *Isnardi Parente* entscheidend gefördert worden ist⁹⁷.

Sie lautet bekanntlich nach Proklos: εἶναι τὴν ἰδέαν αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστῶτων und ist durch die Anlehnung an den ‚Timaios‘ (αἰτία, παράδειγμα) sowie die Übereinstimmung mit dem ‚Sophistes‘ (συνίσταται, τὰ μὲν φύσει. . . συνιστάμενα der θεῶν und ἀνθρώπων τέχνη 265 C 3, E 4; vgl. Xenokrates, Fr. 28: συνεστάναι) und mit der durch Aristoteles’ Περὶ ἰδεῶν überlieferten Definition (παράδειγματα für τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα) als authentisch akademisch-xenokratisch ausgewiesen. Sie schließt, in Übereinkunft mit den Referaten des Aristoteles über die Akademiker, Artefakten von der Ideenwelt aus, was – wie *Isnardi Parente* zeigt – mit der generellen Ewigkeit der Naturdinge (ἀεὶ) zusammenhängt, die wieder auf die Weltewigkeit zurückweist, wie sie Xenokrates in seiner ‚Timaios‘-Exegese angenommen hat (Fr. 54 H.). Die Definition setzt jedoch ferner eine kosmologische Drei-Prinzipien-Lehre voraus⁹⁸, denn es ist klar, daß der αἰτία

Chaldaicis [Breslau 1894 21962] bes. 26.27.37.47.48.67), hat später *H. Lewy* nicht nur die rein platonistische Herkunft des philosophischen Gehalts (Chaldaean Oracles and Theurgy [RechArchéolPhilolHist, XIII, Le Caire 1956] 316–398: „This latter sc. the contemporary Platonism formed . . . the single source of the entire philosophical information“), sondern auch das Vorbild des ‚Timaios‘ bestätigt (ebd. 91.120 f. 125.182.330.350.353.357–359.377 f. 360: „So the search after the philosophic sources of the Chaldaeans leads us ever again back to the exegesis of the *Timaeus*“) und ebenso für das „Pythagoreische“ wiederum Platons ἀγραφα und die Ältere Akademie ins Auge gefaßt (ebd. 394 ff.). Die Interpretation in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 66–68 wird durch die dort noch nicht berücksichtigten Ergebnisse Lewys weiter gesichert. Das Verhältnis von ψυχή und Hekate darf nach Lewy, a. a. O. 83–98 als geklärt gelten, und was die verbleibenden Schwierigkeiten angeht, so meint auch *E. R. Dodds* in: HarvThRev 54 (1961) 268 damit in erster Linie das Verhältnis der „Hypostasen der Philosophen“ zu den „Göttern und Dämonen des griechisch-orientalischen Kultus“. Auf Arnob., Adv. nat. II 25 kann man nach *J. H. Waszink*, EntretAntiqClass XII (Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt 1966) 66 keine Verwirrung mehr gründen (so *Pb. Merlan*, a. a. O. [Anm. 85] 104, Anm. 18), und die unentschiedene Rangfolge zwischen Weltseele und Nus (= Dyas) erklärt sich wohl aus der kosmologischen Priorität der umfassenden Weltseele vor dem, gleichwohl ranghöheren, zugehörigen Welt-Nus (vgl. Tim. 30 B, 37 C; Soph. 249 A).

⁹⁵ Vgl. oben Anm. 73.

⁹⁶ Vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 78–81. Da alle wesentlichen Bestimmungsstücke der Doxographia bei Numenius wiederkehren, wird man schwerlich mit Oehler, a. a. O. (Anm. 6) 645, bloß von „einigen interessanten Ähnlichkeiten“ reden können.

⁹⁷ *F. Steckerl*, On the Problem: A rtfefact and Idea, in: ClPhil 37 (1942) 288–298; *M. Isnardi Parente*, Techne (Florenz 1966) I. Le idee degli oggetti fabbricati, bes. 61–75 (leider ohne Berücksichtigung Steckerls).

⁹⁸ Vgl. *Heinze*, ‚Xenokr.‘ S. 51 zu Fr. 30: „Offenbar hat Xenokrates bereits wie Aristoteles . . . verschiedene Arten von Ursachen unterschieden.“ *Witt*, ‚Albinus‘ 75: „ . . . nothing prevents our associating this view with the Old Academy (sc. the three Causes, God, Matter, and the Idea)“, „the three principles of the Old Aca-

παραδειγματική eine αἰτία δημιουργική und (der Sache nach) eine αἰτία ὕλική entspricht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Xenokrates auch die Formelsprache der mittelplatonischen Drei-Prinzipien-Lehre (ὅφ' οὐ – ἐν ᾧ bzw. ἐξ οὗ – πρὸς ᾧ) vorweggenommen hat, denn Fr. 77 bietet, wie *Dörrie* beobachtet, ähnliche Formeln (ἐν ᾧ – ὅφ' ὧν – ἐξ ὧν – ὧν οὐκ ἄνευ), die im Verein mit dem Vorgang des ‚Timaios‘ (τὸ ἐν ᾧ – τὸ ὅθεν 50 D) und der Parallele eines weitgehend durch den ‚Sophistes‘ gestützten Testimoniums Speusipps (a quo, ἄφ' οὗ) Schlüsse auf die kosmologische Prinzipienlehre zulassen.

Steht nun die demiurgische Ursache zur paradigmatischen bei Xenokrates schon in einem ähnlichen Verhältnis wie im Mittleren Platonismus? In seiner von *H. Gomperz* geförderten Abhandlung tritt *Steckerl* folgenden Beweis dafür an:

Syrian (In met. 120, 11 ff. Kr.) und Albinos (Did. c. IX p. 163, 22 ff. Herm.), die beide nachweisbar von Xenokrates beeinflusst sind, schreiben den älteren Platonikern in Übereinstimmung mit den aristotelischen Referaten die Auffassung zu, daß Artefakten keine Ideen zukommen, wobei Albinos die xenokratische Ideendefinition beigibt (ὀρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον p. 163, 21 f. H.). Im Vorsatz läßt aber Albinos – und das Referat Syrians stimmt damit überein⁹⁹ – erkennen, daß auch Artefakten *παραδείγματα* haben, die jedoch nicht wie die Naturdinge transzendente Ideen sind, sondern in der Seele des Techniten liegen (πάντως ἕκαστος ἐν αὐτῷ τὸ παράδειγμα ἴσχων τῶν τεχνιτῶν . . .). Dieselbe Auffassung begegnet auch Sen. ep. 58, 19 ff. in Verbindung mit der xenokratischen Ideendefinition (idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum). *Steckerl* weist nun mit Recht darauf hin, daß diese Definition offenbar auch mit *παραδείγματα* von Artefakten rechnet, wenn sie die *Idee* unterscheidend als *πρόδειγμα* von *Naturdingen* bestimmt. „Idee“ und „Modell“ sind eben nicht identisch, weil gerade im Bereich des Technischen „Modelle“ vorkommen, wie sie nach Aristoteles' *Περὶ ἰδεῶν* offenbar auch von den Akademikern angenommen worden sind. Daß diese *παραδείγματα* von Artefakten bei Xenokrates wie bei Aristoteles in der Seele des Techniten ihren Ort haben, findet *Steckerl* dadurch bestätigt, daß die gesamte bei Albinos entwickelte Dreiteilung *κατὰ φύσιν – κατὰ τέχνην – παρὰ φύσιν* auch im Zusammenhang der von Proklos berichteten xenokratischen Ideendefinition auftritt (Fr. 30) und daß Dreiteilungen für Xenokrates überhaupt charakteristisch sind. Tatsächlich erscheint diese Lösung, da die technischen Modelle nun einmal ihren ontologischen Ort haben müssen, unabweisbar und wird durch Stellen in Platons Schriften sowie die von Aristoteles referierte akademische Definition der Seele als *τόπος εἰδῶν* (De an. Γ 4 429a 27 f.) auch hinreichend verifiziert¹⁰⁰.

demy.“ Dreiteilungen sind bekanntlich auch sonst für Xenokrates charakteristisch; vgl. Fr. 5, Fr. 23, Fr. 56, Fr. 76, Fr. 77; *A. B. Krische*, Forschungen auf dem Gebiet der alten Philosophie I (Göttingen 1840) 324; *H. Diels* in: *AbhPrAk* 1883/I, 479, Anm. 1; *Heinze*, *Xenokr.* 139; *J. Moreau*, *L'âme du monde . . .* (Hildesheim 2¹⁹⁶⁵) 156.

⁹⁹ Syrian, a. a. O.: λόγους δὲ παραδειγματικωτέρους τῶν ἀποτελεσμάτων τεχνικοὺς οὐκ ἐκείνοις ἤρεσκε μόνοις ἐνυπάρχειν ἐν τῇ ψυχῇ τῶν τεχνιτῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ Ἀριστοτέλει (mit Bezug auf die älteren Platoniker).

¹⁰⁰ Zum gleichen Ergebnis wie *Steckerl* gelangt unabhängig die monographische Behandlung von *Isardi Parente*, a. a. O. (Anm. 97) 29 ff.; vgl. 121 f. Vgl. ferner *N. R. Murphy*, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford 1951) 133.237 f.; *K. Gaiser*, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 2¹⁹⁶⁸) 104 f. 359 f., Anm. 79; 543 f., Komm. Daß Aristoteles in diesem Punkt nur der Akademie folgt, zeigt seine akademische Terminologie: vgl. unten S. 494.

Steckerl geht jedoch noch einen Schritt weiter. Wenn die *παράδειγματα* der Artefakten im menschlichen Techniten ihren ontologischen Ort haben, so scheint die Korrespondenz zu fordern, daß die *παράδειγματα* der Naturdinge zum göttlichen Techniten eine verwandte Stellung einnehmen. Nach Steckerl gehören beide Vorstellungen: die Modelle im Techniten und die Modelle (Ideen) im demiurgischen Geiste Gottes, nicht erst im Mittleren Platonismus, sondern aus sachlichen Gründen schon von jeher notwendig zusammen: „Both seem to result from the same point of view . . . we cannot deal differently, . . . for both seem to have originated in the same mind.“ Daß kein ausdrückliches Xenokrates-Zeugnis vorliegt, schlägt gegenüber dem Zwang der Sache wenig: „It seems hardly necessary . . . to exercise so much restraint in determining the origin of this notion.“

Das unverdächtige Zeugnis Steckerls, der, vom Artefaktenproblem herkommend, mit innerer Notwendigkeit auf die Theologie geführt wird, ist inzwischen durch die Untersuchung von *Rich* insofern bestätigt worden¹⁰¹, als diese den Nachweis führt, daß die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes mit der *τέχνη* des Menschen ursprünglich zusammenhängt. In der Tat ließe sich dafür auch keine andere, annähernd gleich plausible Erklärung namhaft machen. Dieser Zusammenhang wurzelt aber, wie man ergänzend hinzufügen muß, in der platonischen Gegenüberstellung von *θεία* und *ἀνθρωπίνη τέχνη*, wie sie Platon schon im ‚Sophistes‘ (265 B ff.) samt der Unterscheidung von Naturdingen und Artefakten in dichotomischer Korrespondenz vollzieht. Da Xenokrates die Lehre Platons wie kein anderer Schüler systematisiert hat, liegt nichts näher, als daß er die Korrespondenz zwischen *θεία* und *ἀνθρωπίνη τέχνη*, zwischen göttlichem und menschlichem Demiurgen aufgegriffen und konsequent durchgeführt hat, indem er, wie die technischen Modelle in den menschlichen, so die Naturmodelle, die Ideen, in den göttlichen Techniten setzte¹⁰². Dabei war, wie Fr. 30 zeigt, die kosmologische Prinzipienlehre des ‚Timaios‘ maßgebend. Der in der Theologie von Fr. 15 auftretende demiurgische *πρῶτος θεός* repräsentiert dann zugleich die *αἰτία παραδειγματική* der

¹⁰¹ A. N. M. Rich, The Platonic Ideas as the Thoughts of God, in: *Mnemosyne* IV/7 (1954) 123–133, bes. 127: „... the transformation of the Platonic Ideas into the thoughts of God appears to rest ultimately upon the assumption of an analogy between the human mind and the divine“, „a transference to the divine sphere“; 130 f.: „... the fact that in many of the contexts where the ‚God’s thoughts‘ interpretation occurs, it is apparently based upon a comparison between the divine mind and that of a human craftsman“ (mit zahlreichen Belegen). Dabei tritt naturgemäß der Demiurg des ‚Timaios‘ ins Gesichtsfeld (ebd. 124). Vgl. ferner K. Flasch, *Ars imitatur naturam*, in: *Parusia*. Festschrift für J. Hirschberger (Frankfurt/M. 1965) 265 ff. (Analogie des Apriori bei Mensch und Gott im MA in platonischer Nachfolge).

¹⁰² Vgl. Speusipp Fr. 4, Z. 14 L.: Zehnzahl *παράδειγμα* und *εἶδος τεχνικόν* für den göttlichen Demiurgen.

Ideenwelt mit, wie dies in der Tat bei Späteren, wie Plutarch oder Aetios, deutlicher zutage kommt.

4. Jeder Kenner weiß, daß die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes im Mittleren Platonismus stets als ‚Timaios‘-Interpretation auftritt, und zwar im Rahmen eben jener am ‚Timaios‘ entwickelten kosmologischen Drei-Prinzipien-Lehre, die nach Fr. 30 bereits für Xenokrates anzunehmen ist. Das neben Philon früheste ausdrückliche Zeugnis, Senecas 65. Brief (§ 7—10), entwickelt diese in erweiterter Form und exemplifiziert sie einerseits mit dem menschlichen Techniten (artifex) und der von ihm geschaffenen ehernen *Statue* (statua), andererseits am göttlichen Demiurgen des ‚Timaios‘ und der von ihm geschaffenen Welt (mundus). Beiden ist es gemeinsam, daß sie das Modell (exemplar) nicht außer sich (foris), sondern in sich (intus) haben. So der Gott: Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum . . . et modos¹⁰³ mente complexus est; plenus his figuris est quas Plato ‚ideas‘ appellat . . . Theiler¹⁰⁴ hat darauf hingewiesen, daß der erste Teil des Gedankenganges, das Exempel vom menschlichen Techniten in Gestalt des Statuenbildners, etwas ausführlicher und an Hand von Phidias individualisiert schon bei Cicero, ‚Orator‘ 8—10, vorkommt, und zwar wieder im Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre. Theiler hat mit Recht vermutet, „daß der Platoniker, dem Cicero die Ausführung verdankt, auch das Verhältnis von Weltschöpfer, Idee und Eidos in derselben Weise wie Seneca und die Vertreter der Gaiosgruppe dargestellt hat“, und dabei schon hervorgehoben, daß Ciceros Ausdruck species pulchritudinis eximia auf das νοητὸν ζῶον κάλλιστον καὶ τέλειον des ‚Timaios‘ (30 D) zurückweist. In der Tat lehrt ein genauer Vergleich des ‚Orator‘-Textes, der an Hand von Ciceros ‚Timaios‘-Übersetzung kontrolliert werden kann, daß die Terminologie des ‚Timaios‘ auf Schritt und Tritt nachwirkt. Im Hintergrund steht also schon hier eine ‚Timaios‘-Interpretation¹⁰⁵, bei der das ideale Modell der Weltbildung in das Denken

¹⁰³ Also ἀριθμοὶ und μέτρα (vgl. Alb., Did. 163, 14 H.) wie auch bei Philon (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 272 f.); d. h. schon bei den ältesten faßbaren Vertretern der „Ideen im Geiste Gottes“ erscheinen neben und mit den Ideen Zahlen – ein Indiz altakademischer Timaios-Interpretation. Vgl. bes. Nikomachos, bei dem im Zusammenhang zahlreicher akademischer Lehrstücke Zahlen im göttlichen Demiurgen auftreten (UGM 23–26), wobei schon *A. N. M. Rich*, a. a. O. (Anm. 101) 126, die Anlehnung an Xenokrates bemerkt. – Bei Xenokrates ist die Entsprechung zwischen Seele = Zahl und demiurgischem Nus = Zahl (so vielleicht Fr. 36 H. fin. aufzufassen) auch systematisch gefordert: Die Seele ist als Prinzip des Denkens und Unterscheidens = Zählens selber Zahl (darüber jetzt ausgezeichnet klärend die Ausführungen von *H. G. Gadamer*, Platons ungeschriebene Dialektik, in: *AbHeidelAk* 2/1968, bes. 20–24), was für den intellectus archetypus des demiurgischen Nus a potiori gelten muß.

¹⁰⁴ Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Probl., 1 [Berlin 1930 21964]) 15 ff.

¹⁰⁵ Dies ist erkannt auch von *E. Birmelin* in: *Philol* 88 (1933) bes. 404 f. 408 ff. („antike Timaiosinterpretation der Akademie“).

(mens, νοῦς) des göttlichen Demiurgen hineingenommen war. Als Urheber dieser Interpretation kommen überhaupt nur Ciceros Lehrer Antiochos oder — da die Periode der skeptischen Akademie ausscheidet — dessen altakademische Vorbilder Xenokrates und Polemon in Frage.

Schon für Theiler selbst, der an Antiochos dachte, lag es angesichts der bei Seneca und Albinos begegnenden xenokratischen Ideendefinition „nahe, . . . manches schon der nächsten Schülergeneration des Plato zuzutrauen . . . und so in Antiochos nur ein wichtiges Mittelglied zu sehen“¹⁰⁶. Inzwischen hat sich die Situation wesentlich zugunsten des Xenokrates verändert, denn *Boyancé* konnte in mehreren Arbeiten nachweisen, daß Antiochos und sein Schüler Varro gerade in der Theologie in der Nachfolge der ‚Timaios‘- und ‚Phaidros‘- Interpretation des Xenokrates stehen¹⁰⁷. Das von Theiler für Antiochos beanspruchte theologische Varro-Zitat bei Aug. C. D. VII 28, das die Drei-Prinzipien-Lehre bietet und die Ideen mit Athene/Minerva (πρόνοια und σύνεσις des Zeus/Juppiter, des Demiurgen?) gleichsetzt, muß bei dieser Sachlage in anderem Lichte erscheinen.

Von maßgebender Bedeutung sind dann akademische Techne-Beispiele, die mit den bei Cicero, Seneca u. a. faßbaren Techniten-Exempeln auffallend übereinstimmen.

Platon selbst hat in seinen Dialogen bevorzugt das Statuenbeispiel verwendet und im ‚Protagoras‘ Polyklet und Phidias als die Meister der Statuenkunst (ἀγαλακτοποιοί) gefeiert (311 C ff., 328 C; vgl. ‚Menon‘ 91 D); die „Gigantenschlacht“ des ‚Sophistes‘ (246 A ff.) und die Auffahrt des ‚Phaidros‘ (246 A ff.) sind bekanntlich von Phidias‘ Schild der Athena Parthenos angeregt. Der Demiurg des ‚Timaios‘ ist ferner genauer als Baumeister (τέκτων)¹⁰⁸ verstanden, und zwar mit ausgesprochener Betonung des künstlerischen Moments (ἀγαλμα 37 C 7; κάλλιστον 30 A 7, D 2; vgl. Epin. 989 E 6 ff.). Es ist deshalb kein Zufall, daß Phidias, wie der ‚Größere Hippias‘ zeigt (290 A ff.), mit seiner Athena-Statue auch in der Akademie als Beispiel des Künstlerisch-Schönen (καλόν, πρέπον) verwendet war, daß Aristoteles noch in der EN (1141 a 10 f.) direkt oder mittelbar auf den ‚Protagoras‘ zurückzugreifen scheint, wenn er mit Phidias und Polyklet die σοφία als ἀρετή τέχνης exemplifiziert, und daß die ἀνδριαντοποιητική bereits in Περὶ ἰδεῶν mit weiteren akademischen Techne-Beispielen (λατρική, τεκτονική, γραφική, οἰκοδομική) zusammen aufgeführt wird. Das Exempel der Erzstatue

¹⁰⁶ A. a. O. (Anm. 104) 40; vgl. 27, Anm. 2. Vgl. jetzt auch G. Luck, Der Akademiker Antiochos (Bern 1953) 31: „Antiochos geht als Klassizist der alten Akademie letztlich auf jene Denker zurück – vielleicht besonders Xenokrates“; vgl. P. Boyancé in: REG 76 (1965) 78 f. 81 f.

¹⁰⁷ P. Boyancé, La religion astrale de Platon à Cicéron, in: REG 65 (1952) 331 bis 333 (vgl. Heinze, ‚Xenokr.‘ 97); ders., Sur la théologie de Varron, REA 57 (1955), bes. 74–84; ders., Études sur le songe de Scipion (Bordeaux – Paris 1936) 73.103, Anm. 5; 124 ff.; ders., Sur l'exégèse hellénistique du ‚Phèdre‘, Miscell. Rostagni (Turin 1963) 46.51.

¹⁰⁸ Z. B. 28 C 6, 30 B 5, 33 B 1, 36 E 1, 68 E 5. Vgl. B. Schweitzer, Platon und die bildende Kunst der Griechen (Tübingen 1953) 38.49.89 („Demiurgos, so werden der Baumeister und der Bildhauer zu Platons Zeit genannt“).

(ἀνδρίας) begegnet auch sonst in früharistotelischen Schriften und ist von *Balme*¹⁰⁹ mit anderen akademischen Standardbeispielen wie ἀνθρωπος, ἵππος, λίθος, ξύλον, διπλάσιον, γραμμή, στοιχεῖον zusammengestellt worden, wobei das häufig gekoppelte Beispiel von Haus und Hausbau (ἡ οἰκία καὶ ὁ οἰκοδόμος) bereits im platonischen ‚Sophistes‘ (266 C 8) zur Illustration der Artefakten dient¹¹⁰. Das Beispiel der Statue (ἀνδρίας) und der zugehörigen τέχνη (ἀνδριαντοποιητική) wird seinerseits von Aristoteles an Hand des Erzbildners *Polyklet* individualisiert, wo er seine Vier-Ursachen-Lehre einführt (Phys. B 3 = Met. Δ 2). Die Vier-Ursachen-Lehre stellt eine Fortbildung und Erweiterung der am ‚Timaios‘ gewonnenen, bei Xenokrates und Speusipp vorliegenden kosmologischen Drei-Ursachen-Lehre der Akademie dar, wobei sich die Anlehnung in diesen frühen Texten außer im Terminus „Hyle“¹¹¹ noch deutlich in der Umschreibung der Formursache als τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα und dem zugehörigen Zahlenbeispiel (καὶ ὄλιος ὁ ἀριθμός) kundtut. Auch die hier begegnende Individualisierung des Statuenbeispiels auf Polyklet hin (Phys. 195a 32 ff. = Met. 1013b 34 ff., neben Haus und Hausbau!) ist offensichtlich für die Akademie bedeutungsvoll und repräsentativ, denn sie scheint mit dem im Kontext anlässlich der Formursache geäußerten Zahlgedanken zusammenzuhängen: Polyklet in seiner Schrift „Kanon“ entwickelte Kunsttheorie enthielt bekanntlich eine Exaktheit erstrebende, zahlenhafte Proportionslehre pythagoreisierender Art. Man wird daher gerade dieses Beispiel einer „exakten“, auf dem Maßgedanken (συμμετρία) beruhenden Techne im Blick auf den platonischen ‚Politikos‘ und ‚Philebos‘ und auf Speusipps Verknüpfung des καλὸν mit dem Mathematischen für die Akademie in Anspruch nehmen müssen, selbst wenn man *Schweitzers* Vermutung, Platon habe im Hauptstück des ‚Philebos‘ (25 A ff.) den „Kanon“ Polyklets und dessen Grundbegriffe συμμετρία und ῥυθμός vor Augen gehabt, nicht ohne weiteres folgen wird. Dem entspricht es nur, wenn Aristoteles später (EN 1141a 9 ff.) Phidias und Polyklet als Beispiele für die höchste „Exaktheit“ ihrer Techne anführt (τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας). Für die Akademiker lag darin natürlich eine bevorzugte Korrespondenz zur Exaktheit des „besten“ (ἄριστος τῶν αἰτίων Tim. 29 A 6, 30 A 7), göttlichen Weltbaumeisters, der überall ἀριθμός, τάξις, κόσμος und μέτρον herstellt (Tim. 30 A, 53 A f.; vgl. Phileb. 23 D, 26 E ff.; Speusipp Fr. 4 mit der Zehnzahl als παράδειγμα, ähnlich Xenokrates Fr. 36 fin.).

Auch der Statuenvergleich, wie er bei Cicero und dann beständig im späteren Platonismus¹¹² auftritt, war also schon altakademisch im

¹⁰⁹ D. M. Balme in: *Phronesis* 7 (1962) 93, Anm. 1. Zur akademischen Herkunft aristotelischer Standardbeispiele vgl. auch I. Düring, a. a. O. (Anm. 21) 80.97.120. 232; ders., *Aristotle's Use of Examples in the Topics*, in: *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. by G. E. L. Owen (Oxford 1968) 202.

¹¹⁰ Bau- und Statuenkunst sind offenbar zusammen als die primären Analoga zur Techne des Weltbaumeisters gesehen (die Statue steht dabei zum Haus bzw. Tempel im Verhältnis pars pro toto). Daher im späteren Platonismus der Vergleich der Welt mit dem Haus und des Demiurgen mit dem Architekten im Zusammenhang der Kosmogonie und Ursachenlehre des ‚Timaios‘ (z. B. Philon, *Cher.* 125 ff., op. m. 17–24; *De congr. er. gr.* 116 f.).

¹¹¹ Vgl. Tim. 69 A 6 f.; Phileb. 54 C 2, und dazu grundsätzlich F. Solmsen, *Aristotle's Word for ‚Matter‘*, in: *Didascaliae. Studies in honor of A. M. Albareda* (New York 1961) 395 ff., bes. 402 ff. 408 (Ursprung in der Fachsprache des τέκτων, als der auch der Demiurg des ‚Timaios‘ auftritt) sowie H. G. Gadamer, *Plato und die Vorsokratiker*, in: *Festschrift für H. Kubn* (München 1964) 127 ff., bes. 130 f. 141 f. (Bedeutung des Techne-Modells des ‚Timaios‘ für den Hylebegriff der aristotelischen Physik).

¹¹² So gut wie überall, wo die Techne-Analogie vorkommt, ist sie durch die Statuenbilderei spezifiziert.

Rahmen derselben am ‚Timaios‘ orientierten Prinzipienlehre entwickelt, wobei der künstlerische Technit und sein παράδειγμα dem göttlichen Demiurgen und seinem idealen παράδειγμα bevorzugt korrespondierten (beide sind gestaltende Künstler).

Zahlreiche Spezialarbeiten zur platonischen Kunsttheorie haben ferner übereinstimmend gezeigt, daß auch die Überwirklichkeit, die ästhetische „Idealität“ des Kunstgebildes, ja selbst der Vorrang des inneren Urbildes gegenüber dem äußeren Werk, wie es bei Cicero vorliegt, schon bei Platon gesehen ist (Malervergleich Pol. 472 D, 484 C: ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα τὸ ἀληθέστατον, vgl. 501 B): Im spezifisch Ästhetischen kann der Künstler auch bei inhaltlicher Mimesis die Wirklichkeit übertreffen und insofern mit dem Techniten reiner Artefakten auf gleicher Stufe stehen. Dieses Grundverhältnis ist als solches – trotz mancher neuen Akzente im einzelnen – im späteren Vergleich bei Cicero kein anderes als zur Zeit der Älteren Akademiker¹¹³, wobei gerade die Zuspitzung auf die „ideale“ Schönheit des inneren Modells nach *Birmelin* (a. a. O.) wiederum vom Baumeister des ‚Timaios‘ (29 A) inspiriert ist.

Damit geht aber Antiochos des letzten Scheins einer Vorzugsstellung so gut wie völlig verlustig. *Theiler* selbst muß im übrigen rückblickend konzedieren, „daß kein namentliches Zeugnis für die Stellungnahme des Antiochos vorhanden ist“. Hinzu tritt, daß Antiochos, der philosophisch auf dem Boden der hellenistisch-stoischen Philosophie stand, eine Überwelt im Sinne des Älteren und Späteren Platonismus nicht vertreten haben kann und daher als Urheber der mittelplatonischen Theologie schwerlich in Frage kommt¹¹⁴. Für eine ‚Timaios‘-Interpretation war bei ihm nur in einem uneigentlichen, übertragenen, ins Kosmologische gespiegelten Sinne Raum. Dies spricht dafür, daß er sie schon vorfand und voraussetzte, was durch *Boyancés* Ergebnisse (s. oben S. 493) entschieden gestützt wird¹¹⁵.

Auf der anderen Seite kommt man, wenn man nicht bei den expli-

¹¹³ *E. Panofsky*, *Idea* (Berlin 1960) 9 f. 13, *B. Schweitzer*, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, in: *NeuHeidelJb* 1925 = *Zur Kunst der Antike I* (Tübingen 1963) 77 ff. (vgl. 90 ff. zur Cicero-Stelle) und *E. Birmelin*, a. a. O. (Anm. 105) 407, erkennen zwar den Zusammenhang der späteren Kunsttheorie mit der aristotelischen Vorstellung von *Techné* und Paradeigma, übersehen aber, daß diese ihrerseits in der akademischen Artefaktenproblematik und Unterscheidung von *θεία* und *ἀνθρωπίνη τέχνη* wurzelt.

¹¹⁴ Vgl. *H. Strache*, *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon* (Berlin 1921) 23 f.; *A. Lueder*, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon* (Diss. Göttingen 1940), bes. 17 f. – *Theilers* theologische Antiochos-These ist daher überwiegend abgelehnt worden (von Witt, de Vogel, Pohlenz, Dörrie, Armstrong, Bickel, Waszink, Rist u. a.; vgl. dazu *W. Theiler* selbst a. a. O. [Anm. 86]. Die weitere Ausgestaltung des Künstlerarguments durch *Theilers* Schüler *G. Luck*, a. a. O. [Anm. 106] 28 f. ist durch das Obige wirkungslos gemacht). In der Tat ist es abwegig, eine „Transposition“ der antiocheischen Theologie aus der Ebene der stoizisierenden Weltseele in die am ‚Timaios‘ orientierte Überwelt des Mittleren Platonismus anzunehmen, die von einer solchen immanentistischen Zwischenstufe keine Spuren zeigt.

¹¹⁵ Vgl. dazu ferner *J. Rist*, *Eros und Psyche* (Toronto 1964) 65, mit Berufung auf *A. H. Armstrong* („He was not the originator sc. of the theory that the Forms are thoughts“).

ziten Zeugnissen der Kaiserzeit positivistisch stehenbleiben will, ohne die Annahme eines namhaften Platonikers nicht aus, denn die Philon, Seneca, Nikomachos, Attikos, Albinos usw. haben schwerlich in spontaner Koinzidenz dieselbe Theologie geschaffen. Da aber außer Antiochos einerseits und Xenokrates-Polemon andererseits niemand zur Wahl steht (Cicero!), muß die Entscheidung unter diesen fallen¹¹⁶. Da Polemon, wenn er nicht von metaphysisch-theologischen Fragen überhaupt abkam, Xenokrates gefolgt sein dürfte, bleiben Xenokrates und Antiochos.

Nimmt man alle bisher entwickelten Gesichtspunkte zusammen (1—4), dann kann es wohl keinen Zweifel daran geben, daß nach Zahl und Gewicht die stärkeren Argumente Xenokrates gehören. Ausschlaggebend ist wohl, daß die Immanenz der Urbilder im Demiurgen in der Artefakten- und Techne-Problematik der Älteren Akademie ihren systematischen Ursprung besitzt und daß die Entfaltung dieser Problematik gerade bei Xenokrates nachzuweisen ist. Beim gegenwärtigen Forschungsstand kann daher die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes mit gutem Recht und mit einem so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wie er bei Rekonstruktionen dieser Art überhaupt möglich ist, auf Xenokrates als ihren Urheber oder doch folgenreichsten altakademischen Vertreter zurückgeführt werden¹¹⁷.

¹¹⁶ W. Theiler, a. a. O. (Anm. 86): „Aber die Belege für die Lehre zeigen, daß ein Platoniker spätestens der ersten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. vorangegangen sein muß, und es muß einen Platoniker X erfinden, wer den immerhin naheliegenden . . . Antiochos nicht annimmt.“

¹¹⁷ Daß Xenokrates überseiende Universalprinzipien angenommen hat, steht damit nicht im Widerspruch. Zunächst belegt der Neuplatonismus, daß die Immanenz der Ideen im Nus der Sache nach auch dann möglich ist, wenn jenseits des Nus das Urprinzip thematisiert wird. Für das Verhältnis zum Mittelplatonismus ist dann Folgendes wichtig: Da der ‚Timaios‘ und der ‚Phaidros‘ Platons, an die Xenokrates wie der Mittelplatonismus anknüpfte, eine weitere Analyse des Paradeigma auf die Prinzipien nicht vollziehen, braucht auch Xenokrates in seiner ‚Timaios‘- und ‚Phaidros‘-Nachfolge eine solche Analyse nicht vollzogen zu haben, wenn man ihn nicht platonischer machen will als Platon selbst (noch eine Stufe tiefer steht die Kosmologie Philipps von Opus in der ‚Epinomis‘, die an die ‚Nomoi‘ anknüpft); vgl. die Fortwirkung bei Plut., Is. Os.; Porph., De abst. II 37 oder Aet. Die am ‚Timaios‘ orientierte kosmologische Drei-Prinzipien-Lehre Fr. 30 H., die den Rahmen für die „Ideen im Geiste Gottes“ abgibt, steht zur universal-dialektischen Zwei-Prinzipien-Lehre im Verhältnis der Ausschließlichkeit, da sich beide auf verschiedenen Ebenen bewegen (vgl. das Verfahren bei Arist., Met. A 6!). Xenokrates nimmt also im Zusammenhang der ersteren einen besonderen Standort ein und kann die Ideen in den Nus des Demiurgen gesetzt haben, ohne bis zu den Urprinzipien zurückzufragen. Umgekehrt deutet auch der Mittelplatonismus gelegentlich einen weiteren Regreß an (Alb., Did. X p. 164, 18 f. H.; Num., Fr. 11 L.). Der Übereinstimmung zwischen Xenokrates und den Mittelplatonikern steht also nichts im Wege. – Wer gegen die generelle Fortwirkung des Xenokrates im Mittelplatonismus einwendet, die pythagoreische Einkleidung von Fr. 15 (Monas-Dyas) trete nur bei einem Teil der Autoren auf (z. B. Numenios, Or. Chald., Philon, Nikomachos, Plutarch), übersieht zunächst, daß die Mittelplatoniker daran so wenig festzuhalten brauchten wie Plotin an der Bewegungsfunktion des aristotelischen Nus oder am politischen Aspekt der platonischen

Kehrt man von da aus noch einmal zur *aristotelischen Theologie* zurück, so ist zunächst daran zu erinnern, daß Aristoteles die Grundlegung seiner Gotteslehre im dritten Buch der Schrift „Über die Philosophie“ im engsten Anschluß an den ‚Timaios‘ entwickelt hat.

Von Jaeger über Bignone bis zu Berti und Düring ist es immer deutlicher geworden, daß Aristoteles sich in der Frühschrift mit Prinzipien- und Harmonielehre (Fr. 25), Gestirnbeseelung und Elementenlehre, Weltjahr und Katastrophenzyklus, vor allem aber mit dem als Weltordner und -beweger fungierenden transzendenten Gott in die Nachfolge des ‚Timaios‘ stellt. Dieser Gott ist noch ganz in der Sprache des ‚Timaios‘ als Demiurg und Technit beschrieben (Fr. 12 a-b; Fr. 13; Fr. 17 Ross: δημιουργός, κοσμοποιός, ποιητής, τεχνίτης, αἴτιον, αἰτία), wobei die Voraussetzung der Weltewigkeit ebenso wie in der ‚Timaios‘-Interpretation von Xenokrates (Fr. 54 H.) und Speusipp (Fr. 54a-b L.) zu einer übertragenden Bedeutung führt. Berti konnte daher abschließend formulieren: „Si può dire infatti che l'intero terzo libro del Περὶ φιλοσοφίας non sia che un'esposizione, in forma più rigorosa e scientifica, della teologia del Timeo.“ – Auf der anderen Seite ist es ebenso anerkannt, daß Aristoteles in Περὶ φιλοσοφίας in allen wesentlichen Punkten (Prinzipienlehre, Bewegelerlehre, Nus-Lehre, wahrscheinlich auch νόησις νόησεως) schon auf dem Boden der im 12. Buch der „Metaphysik“ vertretenen Theologie steht. Daß der Denkweg des Aristoteles in der Tat vom ‚Timaios‘ über Περὶ φιλοσοφίας direkt zum Lambda der „Metaphysik“ führt, belegt die am ‚Timaios‘ entwickelte Prinzipienlehre des Lambda – charakteristisch der Ausdruck ποιητικὸν καὶ κινητικὸν 10 1075b 31 – ebenso wie die Sonderstellung des uranischen Bereichs, die kosmische Zyklenlehre (Λ 8 a. E.), der an Tim. 30 C ff. anschließende Beweis für die Einzigkeit der Welt (1074a 31 ff.) oder die Bewegungen in der Äquatorialebene und der Ebene der Ekliptik¹¹⁸. Düring hat darum gerade in der Theologie des Lambda mit Recht eine Stellungnahme zum Demiurgen des ‚Timaios‘ gesehen. Doch beweist nicht nur die Voraussetzung der Weltewigkeit, daß die aristotelische Theologie in den Zusammenhang der gemeinakademischen ‚Timaios‘-Exegese gehört: In der Dreiteilung der Seinstufen (οὐσίαι) stimmt das Lambda mit Xenokrates Fr. 5 überein. Der dort hinzutretende Einfluß des ‚Phaidros‘-Mythos läßt sich wohl nicht zufällig auch De caelo A 9 279a 18 ff. nachweisen, wo die transzendenten Wesenheiten des Aristoteles im Anschluß an Περὶ φιλοσοφίας zum erstmalig pluralisch hervortreten¹¹⁹. Vollends die in Met. Λ 7 (1072a 31 ff.) auf die πρώτη οὐσία und die Welt angewandte pythagoreisch-akademische Syzygienlehre¹²⁰ hat eine klare Parallele bei Xenokrates, wo in der Theologie Fr. 15 übereinstimmend Monas-Dyas, περιττόν (- ἄρτιον), ἄρρεν - θῆλυ ganz im Sinne der pythagoreischen Gegensatztafel¹²¹ auf Demiurg und Weltseele appliziert sind.

Philosophie, ohne daß deshalb ein entsprechender geschichtlicher Zusammenhang gelegnet werden könnte. Ferner ist es unwahrscheinlich, daß Xenokrates die allegorisierende Betrachtungsweise von Περὶ θεῶν auch in der ‚Physik‘, wo er die Drei-Prinzipien-Lehre entwickeln mußte, in Περὶ σοφίας, Περὶ φιλοσοφίας, Περὶ τέχνης oder anderen Schriften angewandt hätte, deren Einfluß auf den späteren Platonismus ebenso in Rechnung gestellt werden muß wie der von Περὶ θεῶν.

¹¹⁸ Zur Abhängigkeit von Tim. 36 B ff., 40 B: I. Düring, a. a. O. (Anm. 21) 210; mit weiteren Beziehungen 211 ff. 472.

¹¹⁹ τὰ ἐκεῖ, τὰ ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φοράν~Phdr. 247 C 1 ff.: ἡ περιφορά, τὰ ἕξω, ὑπερουράνιον – ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζώην~Phdr. 250 C: die Ideen ὀλόκληρα καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα.

¹²⁰ Dazu zuletzt ausführlich I. Düring, a. a. O. (Anm. 21) 210 ff., der Met. A 5 vergleicht.

¹²¹ Vgl. H. Dörrie, a. a. O. (Anm. 73) Sp. 1520, 30 ff.

Die aristotelische Theologie tritt demnach, geschichtlich betrachtet, die Nachfolge der ‚Timaios‘-Transzendenz an, und zwar derart, daß der Weltbeweger und -ordner den Demiurgen ablöst, während die übrigen, in *De caelo* und *Phys.* Θ nicht als Bewegter nachweisbaren, aber gleichwohl pluralisch auftretenden transzendenten Wesenheiten das ideale¹²² Weltmodell ersetzen. Da aber im ‚Timaios‘ und ebenso in der akademischen ‚Timaios‘-Exegese der demiurgische Nus das Weltmodell denkt, erwachsen daraus für das Verständnis des göttlichen Denkaktes bei Aristoteles unübersehbare Konsequenzen, und zwar selbst dann, wenn man die Frage der Immanenz der Ideen im demiurgischen Nus einmal ganz beiseite läßt.

Freilich scheint zunächst von der einfacheren apriorischen Struktur des göttlichen Techniten, wie sie im Mittelplatonismus vorliegt und für die Ältere Akademie erschlossen werden kann, kein gerader Weg zum Selbstbezug der *νόησις νοήσεως* zu führen. Doch gibt der Lambda-Text selber die Lösung an die Hand: Der Selbstbezug der *νόησις νοήσεως* wird ja ausdrücklich mit dem Selbstbezug der *Techne* parallelisiert (Λ 9 1075a 1 f.), der in einem früheren Kapitel des Lambda im Zusammenhang der Ursachenlehre und sichtlich im Blick auf das Artefaktenproblem der Akademie erläutert ist (Λ 3 1070a 14 ff. 28 ff.: *τέχνη* bzw. *λόγος* als *εἶδος* von Artefakten). Da der aristotelische Gott in der Nachfolge des platonischen Techniten steht und mit der apriorischen Verfassung des menschlichen Techniten parallelisiert wird, spricht alles dafür, daß die platonisch-akademische Korrespondenz von *θεία* und *ἀνθρωπίνη τέχνη* in ihrem wesentlichen Kern bei Aristoteles bewahrt ist¹²³, und daß der göttliche Nus sich wie die menschliche *Techne* schon dadurch auf sich selbst bezieht, daß er einen ihm innewohnenden Bauplan, ein Grundgerüst der Wirklichkeit, in Ewigkeit erfaßt. Schon *W. Theiler* hat — unabhängig vom akademischen Hintergrund und ohne Bezug auf Λ 9 — von der *Techne*-Vorstellung des Aristoteles her eine solche Lösung für die aristotelische Theologie vorgeschlagen¹²⁴. Im Unterschied zum Gott des Platonismus ist der demi-

¹²² Der Vergleich mit den zehn idealen Zahlen der Platoniker Λ 8 1073a 18 ff.

¹²³ Oehler hat die akademische Vorgeschichte des „naturphilosophischen“ aristotelischen Denkansatzes mit dem Themenkomplex *εἶδος* – *φύσις* – *τέχνη* anscheinend gar nicht zur Kenntnis genommen. Dies geht wenigstens aus seinem Beitrag hervor: „Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen“, in: *Einsichten*. Festschrift für *G. Krüger* zum 60. Geburtstag (Frankfurt 1962 [separat 1963]), bes. 265 ff. 282 (das gleiche gilt für die Behandlung Speusipps 279, die die Ergebnisse der neuesten Speusippforschung ignoriert). – Daß die apriorische Struktur der aristotelischen Noetik platonischer Abkunft ist, hat *N. Hartmanns* monographische Behandlung noch einmal hinreichend herausgestellt (a. a. O. [Ann. 31] 78).

¹²⁴ In seinem Beitrag zur aristotelischen Theologie: „Ein vergessenes Aristoteleszeugnis“ in: *JHSt* 77/1 (1957) 130 (= Festschrift für *Sir W. D. Ross*): „Die der Materie entblößten *εἶδη* der Welt . . . erfüllen den Geist Gottes (wie etwa der Architekt ein Haus ohne Materie in seinem Sinn faßt, *Met.* 1032b 13; 1034a 24; de gen. an.

urgische Aspekt allerdings vollends entfallen — schon bei Speusipp und Xenokrates ist die $\theta\epsilon\iota\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ nur noch als $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\eta$ verstanden, denn die Welt ist ungeworden —, und darum anstelle der Analogie menschlicher Techne genauer diejenige des Nus und der $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ in Kraft getreten, wie sie $\Lambda\ 9$ mit zum Vergleich herangezogen ist. Aus dem Demiurgen des ‚Timaios‘ ist, so gesehen, in letzter Konsequenz akademischer Interpretationsarbeit der Inbegriff des $\beta\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ geworden¹²⁵ — ein Gott, der autark bei sich selbst bleibt und in reiner Selbstzuwendung¹²⁶ in seinen apriorischen Gehalten „sich selbst“ denkt.

Die eingangs am Lambda-Text gewonnene Erklärung der $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ kann damit vom historischen Umkreis der aristotelischen Theologie her noch einmal als gesichert gelten¹²⁷.

Die Denkweise des aristotelischen Gottes stellt sich damit abschließend nicht mehr als in sich selbst kreisende Reflexion, sondern als *Denkgefüge* dar, in dem das Denken sich selbst primär nicht als Denken, sondern in der Struktur seiner Gedanken und Momente erfährt. Das göttliche Denken ist in sich selbst artikuliert und ruht auf einem Seinsgefüge auf, in dem sich die Urdialektik von Einheit und Vielheit in der Ersten, intelligiblen Mannigfaltigkeit modellhaft manifestiert. Wenn in der älteren griechischen Philosophie die Struktur, das innere Bezugssystem des Kosmos als Logos, Leben und Denken sich kundtat, so wiederholt sich dies im Platonismus und bei Aristoteles im intelligiblen Weltmodell des kosmos noētos: Leben und Denken sind die Beziehung der Ersten Mannigfaltigkeit auf sich selbst, ihr eigentümlicher Selbstvollzug und das Prinzip ihrer Einheit. Die erste, intelligible Sphäre ist auch noch bei Aristoteles — wie die ideale, zahlenhaft bestimmte des Platonismus — eine Art von innerem Gerüst der Welt¹²⁸, dem die höchste Seinsweise des intellectus archetypus zukommt und das daher eine kommunikative Gemeinschaft lebendiger

730b 14 ff.“; wiederholt in: Plotins Schriften, Bd. IIIb (Hamburg 1964), Einleitung zu Enn. V 5 S. 398 f. über Aristoteles („in Analogie zum Techniker, dessen Seele vom technischen Paradeigma ausgefüllt ist, die Formen der Natur im göttlichen Geist gegenwärtig“). Der spezielle Zusammenhang zwischen den inneren Denkakten des „Architekten“ und des Gottes wird besonders deutlich Pol. H 3 1325b 21 ff., 28 ff.

¹²⁵ Eine immanente Korrektur des Platonismus, denn der Bios des Philosophen steht über dem des Handwerkers!

¹²⁶ Traditionsgeschichtlich steht hinter dieser Selbstzuwendung nicht so sehr das delphische $\gamma\acute{\nu}\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ als vielmehr dessen sokratisch-platonische, ins Theologische gekehrte Auslegung in der Akademie, über die bereits *W. Jaeger*, a. a. O. (Anm. 52) 168–170 alles Wesentliche gesagt hat.

¹²⁷ Ähnlich verhält es sich bekanntlich mit dem kontroversen Problem der inneren Einheit der Ersten Philosophie, das durch den Vergleich mit den akademischen Derivationssystemen (*Merlan*) entschieden gefördert worden ist (vgl. GSAM [Anm. 4] 348 ff.).

¹²⁸ Vgl. $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ Met. Λ 1073b 2, oben Anm. 122 und grundsätzlich UGM, a. a. O. [Anm. 4] 403 ff. („Geistmetaphysik und Mathesis universalis“).

und denkender Wesenheiten darstellt. Aristoteles hat den Selbstvortrag der obersten Seins- und Denksphäre mit der prägnanten Formel der $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ auf den Begriff gebracht und damit zugleich die weltlose Selbstzuwendung dieser Sphäre unmißverständlich zum Ausdruck bringen wollen.

Die Vorstellung eines transzendenten göttlichen Nus hat indessen ihren Ursprung im akademischen Schülerkreis Platons. Die aristotelische Nus-Theologie schließt sich als Ausläufer eigener Art an. Man wird deshalb davon Abstand nehmen müssen, die theologische Noologie des späteren Platonismus einseitig auf einen Neuaristotelismus festzulegen. Die Nus-Theologie des Mittleren Platonismus läßt mit einer einzigen Ausnahme überhaupt keinen aristotelischen Einfluß erkennen, sondern bewegt sich mit der Konzeption eines demiurgischen Nus, der im Rahmen des Weltbilds und der Drei-Prinzipien-Lehre des ‚Timaios‘ als Wirkursache auftritt, völlig in den bei Speusipp und Xenokrates greifbaren altplatonistischen Bahnen. Lediglich Albinos nimmt aristotelische Termini und Formulierungen in das vorgegebene Schema hinein und bereitet damit Plotin den Weg, der sich – teilweise unter dem Einfluß der Aristoteles-Auslegung Alexanders – in größerem Umfang (De an. III) aristotelischer noologischer Denkmittel bedient.

In der bisherigen Diskussion um den „Ursprung der Geistmetaphysik“ ist dieser Sachlage weitgehend Rechnung getragen worden. Was bleibt demgegenüber von Oehlers Kritik, der einzigen prinzipiellen, die die bisherige Diskussion zu verzeichnen hat, übrig? Sie hat sich im vorigen als philologisch unzulänglich erwiesen, in der Behandlung der Xenokrates-Fragmente ebenso wie in der Erklärung des Lambda-Textes, aber auch in Fragen des späteren Platonismus¹²⁰. In beson-

¹²⁰ Dazu noch einiges Weitere: Oehler behauptet a. a. O. (Anm. 6) 652 irreführend, die „Interpretation der Plotinischen Philosophie“ UGM, a. a. O. (Anm. 4) 292–369 hänge „weitgehend an“ der „Xenokrates- und Aristoteles-These, was die Ergebnisse dieses Abschnitts infolgedessen (!) verunsichert.“ Tatsächlich sind die immanente Plotin-Interpretation und die historische Analyse von Plotins Zahlen- und Prinzipien-Lehre davon nicht nur völlig unabhängig, sondern im Gegenteil ihrerseits als Stütze für die Herkunft auch der Noologie herangezogen, ein Verhältnis, das sich selbstverständlich nicht umkehren läßt. Der Satz: „In der Geistmetaphysik sei Plotin Xenokrates verpflichtet, in der Henmetaphysik Speusipp“ begegnet der Sache nach auch in der zehn Monate früher erschienenen Rezension *Merlans* (a. a. O. [Anm. 73] 109: „Speusipp hat also die Hen-Theologie (-Metaphysik) Plotins, Xenokrates ... die Geist-Theologie (-Metaphysik) Plotins vorweggenommen“) und ist hier wie dort falsch, da Speusipp und Xenokrates lediglich exemplarisch als Repräsentanten der Älteren Akademie zum Vergleich bemüht sind (ausdrücklich UGM 338 f. 361.376, Anm. 14), wobei Speusipp auch in der Nus-Lehre der Vorzug gegeben ist (UGM 367 ff., bes. 376–393; vgl. 214 ff.). Wenn Oehler sich dazu weiter vernehmen läßt: „Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit die Henmetaphysik Plotins mit der Akademie in Verbindung bringen können, obwohl zu vermerken ist, daß vor Plotin kein Autor diese Lehre zitiert hat“, so geht auch hier *Merlan* voran (a. a. O. [Anm. 73] 101: „Soweit können wir Krämer wohl unbedenklich folgen ... wenn er die Henmetaphysik Plotins mit der Akademie in Verbindung bringt. Allerdings bleibt das ... Faktum, daß wir keinen vorplotinischen Schriftsteller nennen können, der diese Lehre ... zitiert hätte“), wozu jedoch zu bemerken ist, daß sich M. dort, wo er in eigenem Namen über diese Lehre handelt (vgl. *Platonism*², a. a. O. [Anm. 21] 96 ff. 132 f., bes. 229; *Cambridge History*, a. a. O. [Anm. 91] 31), sehr viel zuversichtlicher gibt, und daß die These als solche seit *Dodds* (CIQ 22

derem Maße gilt dies für die quellenkritischen Reflexionen Oehlers¹³⁰, auf die hier kurz eingegangen sei. Sie scheitern sämtlich daran, daß sie es an der gebotenen Differenzierung fehlen lassen: Daß die Philo-

[1928] 140) reichlich bekannt ist, aber in UGM durch neue Indizien (στοιχείον – Denkformen) gestützt wird, die von der Kritik leider übergangen worden sind. Über die erreichte Annäherung zwischen Platonismus und Neuplatonismus en detail (a. a. O. 653) und die „beachtenswerten“ (ebd. 652) UGM-Kapitel zu Philon und zur Gnosis gewährt Oehler den Gnomon-Lesern keine weitere Information (die Behauptung, daß diese Kapitel im Argumentationszusammenhang von UGM keinen Ort haben, ist mir unverständlich). Im übrigen bietet Oehler in Fragen des späteren Platonismus über die ältere Stellungnahme *Merlans* hinaus nur wenig Neues. Auch im Detail gehört hier die Priorität häufig *Merlan*: Vgl. z. B. *Oehler* 646: „K. versucht zu zeigen ... die Auffassung von der Inhärenz der archetypalen und abbildhaften Ideen in dem Ersten und dem Zweiten Geist ... Diese Interpretation ... setzt voraus, daß ... die Präposition *περι* ... mehr bezeichnet als die bloße ... Gerichtetheit von etwas auf etwas.“ *Merlan* 104: „Krämer“ „interpretiert“ „das *peri*-Sein des Ersten und des Zweiten Geistes als Inhärenz der archetypalen und der abbildhaften Ideen in jenen beiden Geistern ... Ist es nicht eher wahrscheinlich, daß *peri* heißt: ‚gerichtet auf?‘“ (Die Formulierungen kommen in UGM nicht vor, sondern gehören den Rez.; zur Sache: oben Anm. 92). – O. 646: „... gelingt es mir nicht, Albinos, der Platon und Aristoteles eklektisch verarbeitet, so zu interpretieren wie K., ... daß zum Schluß ein echter Xenokrateer dabei herauskommt.“ M. 105: „... es fällt schwer, ihm zuzustimmen, wenn er leugnet, daß Albinos Platon und Aristoteles eklektisch vermengt“ (These von *Merlans* Buch „Monopsychism“, a. a. O. [Anm. 91] 65; vgl. *ders.*, Cambridge History, a. a. O. [Anm. 91] 64 ff.) „und wenn er aus ihm einen richtigen Xenokrateer macht“. – O. 646: „Was die Chaldäischen Orakel betrifft, so sind mir (und anderen auch, z. B. Dodds) dieselben so unbestimmt vieldeutig ...“ M. 104: „Es scheint mir, daß sich aus den Chaldäischen Orakeln mehrere Systeme, jedes löcherig, konstruieren ließen; siehe die Warnung in E. R. Dodds ... Harvard Theological Review 54 (1963) ...“ – O. 652: „... in einem Bruchstück des Proklischen Kommentars zum Platonischen Parmenides schreibt Speusipp den Pythagoreern die Lehre von einem überseienden Einen zu.“ M. 101: „Ein Bruchstück des Proklischen Kommentars zum Platonischen Parmenides ... worin Speusipp den Pythagoreern ... die Lehre von einem überseienden Einen zuschreibt“ (in beiden Fällen mit falscher Paginierung 39 f. statt 38; 40). – O. 652: „... Bréhier, der die Plotinische Philosophie bekanntlich als eine Weise der Subjektivierung der Wirklichkeit interpretiert hat ... kann K. überzeugend darlegen, daß und warum bei Plotin der Nus Struktur der Wirklichkeit ist und nicht lebensphilosophisches Bewußtsein ...“ M. 110: „Bréhier hat die Plotinische Philosophie als eine Art von Subjektivierung der gesamten Wirklichkeit gesehen ... Auf's beste zeigt Krämer, daß bei Plotin Geist ... Struktur der Wirklichkeit (ist) und nicht irgend eine Art Bewußtsein.“ – O. 653: „... ist jetzt durch Krämer für uns der Abstand zwischen Platonismus und Neuplatonismus noch um ein beträchtliches Stück kleiner geworden.“ M. 110: „... daß er recht behalten wird, wenn er den Abstand zwischen Platonismus und Neuplatonismus für viel geringer hält ...“ – O. 644, Anm. 1: „Den Einfluß dieser von Xenokrates angenommenen Dreischichtung auf die von Aristoteles in *Metaph. A* angenommene Dreischichtung der Wirklichkeit zeigt K. überzeugend auf.“ M. 108: „... den Einfluß des Xenokrates auf Aristoteles hervorzuheben, scheint mir sehr beachtenswert und richtig. Dies gilt insbesondere von der von Aristoteles in *Met. A* angenommenen Dreischichtung aller Wirklichkeit ..., die der von Xenokrates angenommenen Dreischichtung ... zu entsprechen scheint“ (die Formulierungen gehören den Rez., von denen M. eine ähnliche These seit langem selbst vertreten hatte; vgl. oben S. 368, Anm. 21). – Die abgelegene und unmaßgebliche Stelle UGM, a. a. O. (Anm. 4) 83, erscheint bei *Oehler* 645 wie schon bei *Merlan* 106, Anm. 20 aus dem Zusammenhang gerissen und mißverstanden (als Explikation statt als Abfolge).

¹³⁰ A. a. O. (Anm. 6) 653.

sophie der Akademiker kurzerhand mit den „ungeschriebenen Lehren“ Platons gleichgesetzt wird¹³¹, daß Quellenkritik und Rekonstruktion anscheinend in Bausch und Bogen mit einem Verbot belegt werden¹³²,

¹³¹ Die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes (des Demiurgen) hat als solche mit der „Erschließung der ungeschriebenen Lehren“ Platons gar nichts zu tun, da sie auf eine Interpretation des platonischen Schriftwerks („Timaios“) durch die Schülergeneration zurückgeht (vgl. den Rückblick GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 329, Anm. 60: „Die mittel- und neuplatonische Vorstellung, daß die Ideen ‚im Geiste Gottes‘ ihren Ort haben, geht über Xenokrates auf den ‚Timaios‘ zurück.“ Platon selbst bleibt ungreifbar). Sie war demgemäß auch nie „ungeschrieben“, sondern in den einschlägigen Schriften der Schüler schriftlich fixiert. Der „gegenwärtige Stand der Forschung“ auf dem Feld der indirekten Platonüberlieferung kann daher auch keinerlei Kriterium für die Erforschung der akademischen Nus-Theologie bilden, deren durchaus selbständige Thematik im übrigen seit vier Jahrzehnten (Jones, Theiler) diskutiert wird (dagegen Oehler: „Parforcejagd“!). Überhaupt ist der Themenbereich der Älteren Akademie viel zu komplex, als daß er sich auf die Fortwirkung der sogenannten *ἄγραφα δόγματα* reduzieren ließe (Zur Abgrenzung von Platon und zur Affinität gegenüber dem späteren Platonismus sei auf meine bevorstehende Darstellung der Akademie – Ältere und Neuere bis Antiochos – im neuen Ueberweg verwiesen). Oehler hat, anscheinend noch im Banne meines Platonbuches von 1959, die Fragestellung von UGM, a. a. O. (Anm. 4), in ihrer Zweigleisigkeit – Nachwirkung der *ἄγραφα* und Weiterbildung der am ‚Timaios‘ orientierten Kosmo-Theologie – offenbar gar nicht richtig erfaßt, im Gegensatz zur übrigen Kritik, die nicht ohne Recht bemerkt hat, daß beides eigentlich Aufgabe zweier verschiedener Bücher sei (z. B. S. G. Eiberidge in: *Class Journ* 63 [1968] 84. Der methodische Grundsatz, gelegentliche zahlenhafte Einstrahlungen als Indiz dafür zu werten, daß im zweiten Überlieferungsstrom die ‚Timaios‘-Interpretation der *Akademie* vorliegt [UGM 23 ff.], ändert an der thematischen und historischen Zweigleisigkeit nichts).

¹³² Oehlers Kritik an der Rekonstruktion der altakademischen Nus-Theologie, es sei eine „philologisch unzulässige Methode, aufgrund von Lehren eines späteren Autors, die von einem früheren Autor stammen oder stammen könnten und die bestimmte Konsequenzen einschließen, dem früheren Autor auch diese Konsequenzen zuzuschreiben“, findet sich bereits in der 10 Monate früher erschienenen Rezension *Pb. Merlans*, a. a. O. (Anm. 73) 102: „... die ... angewendete Methode ... Findet er bei einem späteren Autor B Lehren, die von einem früheren A stammen oder ... stammen könnten und die gewisse Konsequenzen einschließen (ob sie nun B ausdrücklich gezogen hat oder nicht), so dürfen wir dem früheren A auch diese Konsequenzen zuschreiben.“ (Auch mit dem folgenden Satz: „Ob diese kühne Methode je zu allgemein anerkannten Resultaten führen kann? Ich zweifle“ hat *Merlan* einen bei *Oehler* im gleichen Zusammenhang ähnlich begegnenden Satz vorweggenommen: „Es ist sehr unwahrscheinlich, daß diese Methode jemals zu allgemein anerkannten Forschungsergebnissen führt“). Da nach *Oehler*, a. a. O. (Anm. 6) 646 die herangezogenen Quellen angeblich entweder jene Konsequenzen nicht zeigen oder nicht wirklich abhängig sind (vgl. oben Anm. 92 a. E.), bleibt der Gedanke bei ihm ohne Beziehungspunkt, während *Merlan* zwischen gezogenen und *nicht gezogenen* Konsequenzen unterscheidet und dadurch verständlich wirkt. Indessen ist es gerade *Merlan*, der in anderem Zusammenhang selber – an Hand der Speusipp-Epitome Jamblichs (c. math. sc. IV) – das komplettierende Verfahren praktiziert hatte: Die Erschließung der Epitome ist ja nur dann sinnvoll, wenn über die Aristoteles-Referate hinaus *neue* Züge an Speusipp sichtbar werden, die anderweitig nicht belegt sind (vgl. Platonism², a. a. O. [Anm. 21] V. Speusippus in Jamblichus, 96 ff.; zum Methodischen bes. 100.120.129 f.). Mit einem halben Dutzend Gegenstimmen, die der ersten Auflage gefolgt waren, setzt sich *Merlan* ebd. 128 ff. auseinander, was in der Tat zweifeln läßt, „ob diese Methode je zu allgemein anerkannten Resultaten führen kann.“ Doch wann wäre dies in Fragen der Quellenkritik je die Regel gewesen? Nur sollte man dann nicht mit zweierlei Maß messen. Ob

daß die besondere Überlieferungslage altakademischen Lehrguts, das zum großen Teil indirekt, d. h. pseudonym („Pythagoras“, „Platon“) tradiert ist, unberücksichtigt bleibt¹³³ — all dies macht Oehlers grund-

man nun Rekonstruktionen Speusipps oder anderer philosophischer Zeitgenossen — um nur diese zu nennen — zum Vergleich heranzieht, wie z. B. des verlorenen Aristoteles, des Eudoxos (*W. Schadewaldt*, Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Bewegter, Hellas und Hesperien [1960] 451 ff.), des Herakleides (*P. Boyancé*, Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique, REA 36 [1934] 321 ff.), Stratons (*H. Diels*, Über das physikalische System des Straton, in: SB Berlin 1893/1, 101 ff.; Diskussion der Gegenstimmen bei *H. B. Gottschalk*, Strato of Lampsacus: Some Texts [Leeds 1965] 128 ff.; vgl. dort 97: „In most of them sc. the texts Strato's name is not mentioned, so that our ascription of their contents to that writer rests on indirect evidence“, wozu wieder *F. Wehrli* in: AnzAltertumswiss [1968] 35: „Daß die Ergebnisse z. Tl. hypothetisch bleiben, liegt in der Natur aller Quellenanalyse“) oder Theophrasts (berühmt *F. Dirlmeier*, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, in: PhilolSuppl XXX/1 [1937]; zum Methodischen bes. 73.91, mit einer Rekonstruktion auf Grund zahlreicher Sekundärindizien, deren Ergebnis und Verfahren gerade *Merlan* akzeptiert hat in: Phil Wochenschr 58 [1938] Sp. 180: „Die Hauptthese Ds. ... scheint mir aufs beste bewiesen“) — überall ist nicht die Methode selbst diskutabel, an Hand von hinreichend vielen Begleitindizien (vgl. das Wortindiz bei *Merlan*, a. a. O. [Anm. 21] 120 f.) neues Material zu erschließen, sondern nur die Art ihrer Anwendung, d. h. die Tragfähigkeit der besonderen Indizien, die von Fall zu Fall geprüft werden muß. Zumal Oehler hat sich aber einen solchen selbstverständlichen Prüfungskaum in ausreichendem Maße unterzogen, während seine voreilige generelle „Methodenkritik“ bei genauerer Betrachtung in sich zusammenfällt.

¹³³ Der weitreichende consensus der späteren platonistischen Autoren macht deutlich, daß die unter dem Titel „Platon“ geführte Lehre nicht so sehr durch jeweils originale Interpretation platonischer Schriften gewonnen ist, als daß zum guten Teil eine vorgeformte exegetische Tradition zugrundeliegt, die ein bestimmtes Vorverständnis der platonischen Lehre impliziert und die mit festen Interpretationsregeln und -kategorien an die platonischen Schriften herantritt (dazu jetzt die treffenden methodischen Bemerkungen von *H. Dörrie*, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie [Göttingen 1967] 53, Anm. 1. — Als anonyme oder pseudonyme kann diese Tradition auf Urheber zurückgehen, die den Späteren als solche nicht bewußt sind und die darum auch nicht „zitiert“ werden können: dies gegen *Merlan*, a. a. O. [Anm. 73] 108, und *H. J. Blumenthal* in: ClRev NS 17 [1967] 336). Daß diese Tradition im Schülerkreis Platons in der Älteren Akademie ihren ersten Ursprung besitzt, war seit langem vermutet, ist durch die Fortschritte der neueren Forschung zunehmend bestätigt worden und darf in der gegenwärtigen Forschungssituation wohl als die communis opinio bezeichnet werden (Für den Mittleren Platonismus vgl. z. B. *K. Praechter* in Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I [Tübingen 1953] 527 f. 535; *H. Leisegang*, Hellenistische Philosophie [Breslau 1923] 25; vgl. 30.112.114; *J. Geffcken*, Griechische Literaturgeschichte II [Heidelberg 1934] 173 f.; *Pb. Merlan* in: Philol 89 [1934] 213; *ders.*, Platonismus², a. a. O. [Anm. 21] 2.8 f.; *R. E. Witt*, ‚Albinus‘ 14.75; *A. H. Armstrong*, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus [Cambridge 1940 1967] 21; vgl. 11 f.; *A. Lueder*, a. a. O. [Anm. 114] 17 ff.; *P. Boyancé*, a. a. O. [Anm. 107] passim; *J. H. Waszink*, in: Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'antiquité classique, III [Vandœuvres-Genève 1958, Fondation Hardt] 148 f.; *H. Dörrie* in: Les sources de Plotin, ebd. V [1960] 218.226–228: „... für die Epoche des Mittelplatonismus wird man als Faustregel formulieren dürfen: Platonisches Gut ... das man nicht aus der Platon-Lektüre entnahm, ist durch Xenokrates vermittelt und durch ihn in die Überlieferung eingegangen“ ... „Seither sind die Überlieferungen des Platonismus von Grund auf xenokratisch gefärbt“. Ebd. 239: Die Theologie der Alten Akademie „müssen wir zu einem guten Teil aus“ ihren „Nachklängen rekonstruieren“; *ders.* in: RE s. v. ‚Xeno-

sätzliche Einwände philologisch wirkungslos. — Im Philosophischen wiederum hat Oehlers Werturteil das Zeugnis der übrigen Kritik gegen sich¹³⁴ und „logische Fehler“ hat Oehler — im Gegensatz zur unrichtigen Behauptung der Zusammenfassung¹³⁵ — der von ihm bekämpften Aristoteles-Interpretation selbst nicht nachweisen können. Im übrigen gewinnt man zunehmend den Eindruck, daß es Oehler

krates', Sp. 1520.1527; *A. Lesky*, Geschichte der griechischen Literatur [Bern 1963] 935; *O. Gigon*, Lexikon der Alten Welt [Zürich - Stuttgart 1965] Sp. 90.91.92). Gerade für die Timaios'-Auslegung lassen sich die Spuren vom Mittleren Platonismus über Antiochos, Poseidonios (Sext. Emp., log. I 92 ff.; Plut., an. pr. 1023 B; *Pb. Merlan* in: Philol 89 [1934] 197 ff.), Eratosthenes (vgl. *E. Hiller*, Der Πλατωνικός des Eratosthenes, in: Phil 30 [1870] 60 ff., bes. 68 ff.; *F. Solmsen*, Eratosthenes as Platonist and Poet, in: TAPA 73 [1942] 192 ff. = Kl. Schriften I [Hildesheim 1968] 203 ff.), Kleantes (zuletzt *K. Gaiser* in: Hermes 96 [1968] 243 ff.), Arkesilaos (Tert., Ad nat. II 2, 15; dazu *P. Boyancé* in: REA 50 [1948] 223 ff.) bis zur Älteren Akademie (Krantor, Xenokrates, Herakleides, Aristoteles, Speusipp) zurückverfolgen. Daß sich hinter dem Pseudonym „Platon“ vornehmlich des Mittleren Platonismus — wie im Neupythagoreismus hinter „Pythagoras“ — die Schultradition der Älteren Akademie und besonders des Xenokrates verbirgt (vgl. z. B. Aet. I 7, 31 [oben Anm. 82]), wird durch Einflüsse des mathematisierenden Elementensystems bei Philon, Seneca, Nikomachos, Albinos, Numenius u. a. zusätzlich gestützt (vgl. besonders *P. Boyancé*, Études Philoniennes, REG 76 [1963] 64 ff.; UGM, a. a. O. [Anm. 4] passim). Angesichts dieser eigenartigen Überlieferungslage verbietet sich die Beschränkung auf eine einsinnige Auswertung des historischen Zusammenhangs von selbst. Die Forderung, die Arbeit an der Akademie von vornherein auf die ausdrücklichen Testimonien zu reduzieren (*Oehler*, a. a. O. [Anm. 6] 653) ist irreal, weil sie die indirekte Überlieferung ausschaltet und damit von der tatsächlichen Quellenlage und der Akademie selbst ein falsches Bild vermittelt (zur indirekten Xenokrates-Überlieferung schon die wichtigen Ergebnisse bei *Heinze*, „Xenokr.“ 30 ff. 110 ff. 119 ff. 123 ff., grundsätzlich Vorwort XI, die neben den dort gesammelten namentlichen Testimonien stets zu berücksichtigen sind). Wer im übrigen nicht sieht, daß die aufs äußerste komprimierten doxographischen Berichte über die Akademiker nur durch umfassende Konfrontation mit den platonischen Schriften, mit Aristoteles und dem späteren, vor allem Mittleren Platonismus auf ihren Sinn hin aufgeschlossen werden können, und daß Ältere Akademie und Mittelplatonismus durch die Überlieferungslage in ein notwendiges Verhältnis wechselseitiger Erhellung gestellt sind, der hat auf dem Felde der Platonismus-Forschung von vornherein einen schweren Stand. (Die Rekonstruktion in UGM beschränkt sich wie im vorigen ausschließlich auf einen einzelnen speziellen Punkt: die Ideenimmanenz im göttlichen Nus, deren Rahmen — Timaios' mit drei Prinzipien —, Bestimmungsstücke — demiurgischer Nus, ideales Paradeigma — und systematischer Ansatz — Artefaktenproblem, Differenz und Analogie von göttlicher und menschlicher Techne — für die Ältere Akademie gesichert sind und die daher auch — bei dem vergleichsweise geringfügigen Schritt der Ineinsetzung von Nus und Idee und dem Mangel einer echten historischen Alternative zur Älteren Akademie — schon wiederholt den Akademikern zugeschrieben worden ist.)

¹³⁴ Z. B. *W. Beierwaltes*, a. a. O. (Anm. 5) 475 („eine die künftige Forschung in höchstem Maße verpflichtende Interpretation“); *E. v. Ivánka* in: AnzAltertums-wiss XX/4 (1967) 227 („... gehört zum philosophisch Besten, was bisher in der Plotinliteratur über diesen Zentralpunkt gesagt worden ist“); *L. G. Westerink* in: Mnemosyne IV 21 (1968) 310 („... he marshals it splendidly, in a way always striking and often difficult to refute, as far as the philosophical content is concerned“).

¹³⁵ A. a. O. (Anm. 6) 653. Oehler scheint hier kurzerhand das vermeintliche „logische Mißverständnis“ (ebd. 644) der Xenokrates-Interpretation auf die Aristoteles-Interpretation zu überschreiben!

nicht gelungen ist, zu seiner eigenen Position von 1953 und 1962 Distanz zu gewinnen. Die aprioristische Interpretation der aristotelischen $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ hatte er damals nicht in Erwägung gezogen — so wenig wie ihre Vorgeschichte in der Kosmo-Theologie des zeitgenössischen Platonismus —, und er nimmt bedauerlicherweise auch jetzt nicht grundsätzlich dazu Stellung, obschon sie die von ihm vertretene formalistische Deutung im Kern trifft und prinzipiell fragwürdig macht. Er hat daher diese aprioristische Gegenposition weder im ganzen noch im einzelnen, ja nicht einmal in einem einzigen Punkt widerlegen können. Mit der weiteren philosophischen Ausgestaltung des Formalismus aber, die Oehler jetzt vornimmt, wird kein echtes philosophisches Äquivalent geschaffen. Sie bewegt sich vielmehr — historisch gesehen — von Aristoteles weg und beläßt ihn daher weiterhin unter dem Odium eines mangelhaften Systemabschlusses. Es muß infolgedessen wohl dabei bleiben, „daß sich Oehler die Gelegenheit hat entgehen lassen, die Gültigkeit seiner Hauptthese gerade auch für den ‚höchsten Punkt der antiken Philosophie‘¹³⁶: die exemplarische Nus-Theologie des Aristoteles zu verifizieren.“¹³⁷

Hoffen wir, daß Oehlers mißlungener Beitrag in der allmählich einsetzenden Diskussion um die Lambda-Theologie trotz allem die Rolle eines stimulierenden Moments behält.

¹³⁶ K. Oehler, a. a. O. (Anm. 2) 8; vgl. Gnomon, a. a. O. (Anm. 6) 650.

¹³⁷ Zitat aus dem von Oehler rezensierten Buch des Verf.s (UGM, a. a. O. [Anm. 4] 160, Anm. 110).