

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 19 (1962)

Heft: 2

Artikel: Die Materie und das Böse im antiken Platonismus

Autor: Hager, F.P.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-17753>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Materie und das Böse im antiken Platonismus

Von F. P. Hager, Bern

Es soll hier gezeigt werden, wie eine bedeutende Kontroverse der neueren und neuesten Plato-Interpretation ihre Entsprechung findet in der Diskussion der antiken Platoniker, und es soll gleichzeitig versucht werden, eine bestimmte Position in dieser Auseinandersetzung durch Gründe und Widerlegungen zu stützen. Dabei können auf beschränktem Raume natürlich nur ausgewählte Vertreter des griechischen Platonismus zum Worte kommen (Aristoteles wird als Interpret und Schüler Platos mit dabei sein), und zwar sollen hier nicht so sehr ihre Ansichten zum betreffenden Problem einfach dargestellt, sondern ihre Argumente sollen wie diejenigen ihrer modernen Kollegen als solche diskutiert und auf ihre Haltbarkeit geprüft werden:

Die Frage, ob die Materie für Plato selber Prinzip und Ursprung des Bösen sei oder nicht, hat in der modernen Forschung zu wiederholten Kontroversen Anlaß gegeben. Die heftigste vielleicht ist die zwischen Festugière und Cherniss: Festugière hatte in Interpretierung von Timaeus 52 d 4–53 b 5 festgestellt (*Révélation d'Hermès Trismégiste* II 118): «Voilà, pour nous, un morceau essentiel. Il en ressort que, de par sa nature même, la matière, en sa racine, est désordre et cause de désordre. Les éléments ont été ramenés à un substrat plus primitif. Mais ce substrat lui-même, étant le siège de secousses désordonnées, transmet aux apparences qui le qualifient des mouvements sans règle et sans mesure. On perçoit ici l'origine de cette doctrine de la matière mauvaise qui tiendra une si grande place dans la mystique hellénistique.» Cherniss bemerkt demgegenüber in seiner Besprechung des genannten Werks von Festugière im *Gnomon* 1950 p. 208: «The secondary motions of the errant cause are explained in the Timaeus as necessary consequences of the action of soul upon body; they are not 'spontaneous' at all. Body is moved by soul, whether good or evil, with purposive motion; but the motion of any body so moved necessarily moves another body with motion which is neither intelligent nor purposive but merely random. So even intelligent soul in acting upon the phenomenal world, which has no source of motion in itself, must cause disorderly motion as a consequence incidental to its purpose.» In seiner Erwiderung auf diese Kritik (*Hermès Trismégiste* III p. XII–XIV) hebt Festugière mit Recht hervor, daß die von Cherniss ins Feld geführte Bewegungstheorie diejenige der Gesetze ist und in keiner Weise auf die in Frage stehende Stelle des früheren Timaeus angewendet werden darf. Er weist im einzelnen darauf hin, daß es sich im Timaeus 52 d 4ff. nicht um Körper im eigentlichen Sinne handelt, die als solche von einer Seele oder andern beseelten Körpern bewegt werden könn-

ten, sondern bloß um Spuren (*ἵχνη* 53 b 2) der späteren Elemente, und daß an der betreffenden Stelle auch nicht die geringste Andeutung zu finden ist, daß das chaotische Fluktuieren der *χώρα τιθήνη* auf die Einwirkung einer Seele zurückgehe.

In einer ähnlichen Situation wie Festugière gegen Cherniss findet sich Meldrum gegen Cornford, der in seinem Werk «Plato's cosmology» 203ff. ebenfalls die Bewegungstheorie der Gesetze in den Timaeus einzuschmuggeln versucht. Meldrum schreibt (Plato and the *ἀρχή κακῶν* JHS 70 [1950] 685): «Read without prejudice, the Timaeus gives no support to the view that evil has a spiritual origin. For all the skill that Cornford employs to draw forth this idea from the Timaeus, we see that it is not there – but a different idea, that evil comes from matter.» Gegen A. E. Taylors kategorische Feststellung (A commentary on Plato's Timaeus [Oxford 1928] 117): «The doctrine of matter as the cause of evil is quite un-Platonic», hatte schon früher Hoffleit in einem Artikel mit dem bezeichnenden Titel «An unplatonic theory of evil in Plato» (AJP 58 [1937] 45–58) an Hand eines Überblicks über Platos Dialoge das Gegenteil zu erweisen versucht. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Animosität, mit der sich Taylor (op. cit. 79) über den Mythos des Politicus äußert, der ja in 273 b 4–c 2 die deutlichste Belegstelle für die Materie als Prinzip des Bösen enthält: *τούτων δὲ αὐτῶ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι ... παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίνεται αὐτὸς τε ἔχει ...* Diese eindeutige Aussage versucht Taylor dadurch außer Kraft zu setzen, daß er den Mythos des Politicus als Ganzes diskreditiert: «We have no right to interpret the Timaeus by this fanciful Orphic myth.» Demgegenüber wäre zu bemerken, daß der Mythos des Timaeus gerade in dem fraglichen Punkte (Ableitung alles Guten in der Welt vom Demiurgen, Vorhandensein einer ordnungslos fluktuierenden präkosmischen Materie vor dem Eingreifen des Demiurgen: Tim. 52 d 4f., besonders aber Tim. 53 b 5–7: *τὸ δὲ ἢ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἄριστα τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων* [!] *τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς αἰεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω*) ganz ähnliche Voraussetzungen aufweist und in dieser Beziehung ebenfalls als «fanciful» abzulehnen wäre, was Taylor doch bestimmt nicht zu tun beabsichtigt hat (ähnlich argumentiert Hoffleit op. cit. 48, Anm. 9: «Yet we shall see that Timaeus is made to say almost the very same thing at 86 bff.» und 51: «If that is merely an Orphic myth it still remains true that Plato sometimes finds the best approximation to truth in the form of a myth.»). Wir haben aus der Fülle der Argumentationen für und gegen die Materie als das Böse nur gerade die antithetisch einander gegenüberstehenden Positionen herausgegriffen. Immerhin sind als Vertreter der ersten These, wonach das Böse die Materie sein soll, noch Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (Paris 1947) 45–47 und 72–73, Gregory Vlastos, *The disorderly motion in the Timaeus* (CQ 33 [1939] 80–82) und Eduard Zeller (*Philosophie der*

Griechen II 1⁵ [Leipzig 1922] 973, Anm. 3 und 4) zu nennen, während das Übel aus der Seele ableiten Morrow, *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus* (Philos. Review 59 [1950] 163), Chilcott, *The Platonic theory of evil* (CQ 17 [1923] 29–31) und schließlich Wilamowitz-Moellendorf, *Platon II* (Berlin 1919) 320–321.

Wenn wir nun zur Diskussion unseres Problems im antiken Platonismus übergehen, so erfährt die These, daß für Plato das Übel im *σωματοειδές* der Materie begründet liege, eine Bestätigung durch die Bemerkung des Aristoteles *Metaph.* I 6, 988 a 14ff., wo er von Plato sagt: *ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν*. Die zwei *στοιχεῖα* des platonischen Systems, die je das Gute und das Böse vertreten, sind nach Aristoteles ein begriffliches und ein materielles (*τῇ τε τοῦ τί ἐστίν καὶ τῇ κατὰ τὴν ὄλῃ*), nämlich das *εἶν*, die *οὐσία*, einerseits und die *ὄλῃ*, die *δύας*, das *ἄπειρον*, das *μέγα καὶ μικρόν* andererseits (für *ὄλῃ* = *δύας* und *μέγα καὶ μικρόν* siehe 988 a 13. 14; für *μέγα καὶ μικρόν* = *ἄπειρα* siehe *Physik* I 3, 203 a 15. 16: *Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*). Die Gleichsetzung der *ὄλῃ* mit dem *μέγα καὶ μικρόν*, den beiden *ἄπειρα*, mag in Anlehnung an die Charakterisierung des *ἄπειρον* im *Phileb* als eines *μᾶλλον καὶ ἥττον* (24 e) und die Identifikation des *ἄπειρον* mit der dem Guten fernstehenden Lust (27 e. 28 a) erfolgt sein. Allerdings wird im *Phileb* die Lust nicht wie im *Phaedo* (66 c) auf die Einwirkungen des Leibes und des *σωματοειδές* der *ὄλῃ* zurückgeführt (*Phileb* 35 d scheint eine Art Widerruf jener Lehre des *Phaedo* zu sein). Deshalb könnte jene *ὄλῃ* und *ἄπειρον* gleichsetzende Platondeutung des Aristoteles ebenso sehr von pythagoreisierenden Tendenzen im Schülerkreis des alten Plato und der von jenem Kreis begründeten «platonischen» Tradition ausgehen wie von genuin platonischen Gedanken selber (nach Aristoteles haben die Pythagoreer das *ἄπειρον* mit dem *κακόν*, das *πεπερασμένον* dagegen mit dem *ἀγαθόν* gleichgesetzt: *Eth. Nic.* II 5, 1106 b 29f.). Aber auch die *δύας* findet man als den negativen Pol einer dualistischen Weltansicht und mit der Materie gleichgestellt nicht in Platos eigenen Werken. Höchstens begegnet man der *δύας* mit genannter Bedeutung als *ἀόριστος δύας* in der (allerdings auch aristotelischen) Nachschrift der platonischen Altersvorlesung über das Gute: Die Hauptquelle Alexander zur *Metaphysik* bringt 390, 17–23 Wi. die *ἀόριστος δύας* in Beziehung zum *μέγα καὶ μικρόν* des Materialprinzips (vgl. dazu Sextus Emp. *Adv. math.* X 273ff.): «Platon vermeinte, das Gleiche und das Ungleiche als Prinzipien von allem, nämlich des für sich Bestehenden und des Gegensätzlichen aufzuzeigen – er versuchte nämlich alles auf diese als die einfachsten Elemente zurückzuführen. Dabei bezog er das Gleiche auf die Einheit, das Ungleiche auf das Übertreffen und das Zurückbleiben (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*); denn in zwei Dingen liege die Ungleichheit, im Groß-sein und im Klein-sein (*ἐν ὁσὶ γὰρ ἡ ἀνισότης μεγάλῳ τε καὶ μικρῷ*), d. h. in dem, was übertrifft und zurückbleibt. Deshalb nannte er sie unbegrenzte Zweiheit, weil keines von beiden, weder das Übertreffende noch das Übertroffene als solches bestimmt ist, sondern unbegrenzt und

unendlich ist.» Daß das Gedankengut, welches Wilpert (Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Kap. II *περὶ τὰγαθού*) als Reste der Vorlesung Platos über das Gute vor allem aus Alexander von Aphrodisias und Sextus Empiricus rekonstruiert hat, genuin platonisch sei, wurde neuerdings wieder von philosophischer Seite (H. Gauss in seinem Handkommentar zu den Dialogen Platos III 2, 148ff.) bestritten. Wir können hier auf dieses Problem nicht eingehen, weisen aber darauf hin, daß schon im Altertum Bedenken auftauchten, Plato ein strikt dualistisches Weltbild wie das oben skizzierte zuzuschreiben, weil der Seinscharakter des *μᾶλλον καὶ ἥττον* und der Materie und ihre Stellung als konstitutives Prinzip des Alls vom platonischen Standpunkt aus zumindest problematisch ist (so Hermodor bei Simpl. in *Physic.* 248, 13–17 Diels, vgl. Theiler in Plotins Schriften Bd. V b 403: «Wie der platonisierende Numenius zeigt, konnte freilich auch Plato dualistisch mißverstanden werden»). Wir selber akzeptieren die Lehre von der Materie als dem Bösen auf Grund von *Politicus* 273 b 4–c 2 und *Timaeus* 53 b 5–7 als genuin platonisch, sind aber mißtrauisch gegenüber der dualistischen Form, in der sie uns bei Aristoteles und den von ihm beeinflussten Quellen gegenübertritt. Das materiell Körperliche kann nach unserer Plato-interpretation niemals dem ordnenden Geistigen als gleichberechtigte Wesenheit und gleich mächtiges Aufbauprinzip des Alls zur Seite treten (*Tim.* 46 d. e werden die körperlichen Elemente ausdrücklich als *συναίτια* charakterisiert, 48 a 6–7 wird *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας* eingeführt, was sich deutlich auf die 52 d f. beschriebene *χώρα τιθήνη* bezieht; aus 48 a wird zudem deutlich, wie verschiedenartig der Beitrag ist, den *νοῦς* und *ἀνάγκη* zum Ganzen leisten, und wie andersartig sich beide auswirken: *δι' ἀνάγκης ἡττωμένης* [!] *ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος ... συνίστατο ... τὸ πᾶν*: Die *ἀνάγκη* und die *αἰτία πλανωμένη* sind also das, was immer wieder von der Vernunft besiegt wird, sich also gar nie richtig auswirken kann). Genau so wenig wie das Materialprinzip dem Geistprinzip gleichberechtigt gegenübertritt (und dies allein wäre wahrer Dualismus), genau so wenig tritt nach Plato auch das Böse dem Guten gleichberechtigt gegenüber (vgl. *Pol.* I 351 c. d: vollkommene Ungerechtigkeit kann es nicht geben, da sie sich selbst aufheben würde).

Wenn aber jene aristotelische Platodeutung auch nicht ganz den Intentionen des historischen Plato gerecht wird, so ist sie doch für das vielfach von Aristoteles mitbestimmte Platoverständnis des mittleren und neuen Platonismus wegweisend geworden. So wird etwa in Plutarchs *De defectu oraculorum* 428 ef. im Rahmen einer umfangreichen *Timaeus*-interpretation die aristotelische Fassung der spätplatonischen Lehre von den zwei Prinzipien angeführt: *τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυνάδος, ἥ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὖσα καὶ ἀταξίας ἀπειρία κέκληται, ἥ δὲ τοῦ ἐνὸς φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενόν* usw. Wie sehr diese Nachrichten über Plato pythagoreisch beeinflusst sind, zeigt Ps. Plutarch *De plac.* I 881 e, Aetios 302 a 6 Diels, wo die Lehre von *μονάς* = *θεός* = *τὰγαθόν* und von *ἀόριστος δυνάς* = *κακόν* auf Pythagoras selbst zurückgeführt wird (und zwar von einem neupythagoreischen Autor).

Im Bewußtsein, daß die späteren Diskussionen im antiken Platonismus oft nicht unmittelbar vom historischen Plato selber ausgehen und daß die spätere Polemik folglich nicht immer Plato selber trifft, können wir nun die Frage, ob die Materie das Böse sei oder nicht, auch bei späteren Autoren verfolgen.

Bereits Aristoteles wendet sich gegen die Lehre von der Materie als dem Prinzip allen Übels: Die Hauptstelle für seine Einwände gegen diese, wie er meint, echt platonische Theorie ist *Metaphysik XIII (N) 4*, 1091 b 30ff. Im Rahmen einer Polemik gegen die Ansetzung des $\epsilon\nu$ als des Guten an sich sagt dort Aristoteles: «Außer diesen Ungereimtheiten ergäbe sich auch noch dies, daß das entgegengesetzte Element, mag man es Vielheit oder Ungleiches oder Großes-und-Kleines nennen, das Böse an sich wäre. Deswegen scheute sich jener Philosoph (Speusipp), das Gute mit dem Eins zu verknüpfen, weil dann, da alles Werden aus Entgegengesetztem stattfindet, die Natur der Vielheit notwendig das Böse sein müßte. Die Andern aber setzen das Ungleiche als identisch mit der Natur des Bösen: da müßte denn alles Seiende teilhaben am Bösen mit alleiniger Ausnahme des Einen an sich, und es müßte in den Zahlen das Böse ungemischerter sein als in den Größen, und das Böse wäre der Ort des Guten, würde am Guten teilhaben und nach seiner eigenen Vernichtung streben: denn das Entgegengesetzte ist vernichtend für das Entgegengesetzte. Und wenn, wie gesagt, die Materie eines Dinges das potentielle Ding ist, das potentielle Feuer z. B. die Materie des aktuellen Feuers, so muß das Böse das potentielle Gute an sich sein.» Daß hier eine Kritik auf Grund eines «dualistischen Mißverstehens» (Theiler) platonischer Lehre vorliegt, ist offensichtlich. Dasselbe gilt auch für *Metaph. XI (A) 10*, 1075 a 25ff., wo Aristoteles gegen vermeintlich platonische Lehre bestreitet, daß die Welt aus Gegensätzen entstanden sein könne, weil Gegensätze nicht aufeinander einwirken können (1075 a 30: $\alpha\pi\alpha\theta\eta\gamma\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\iota\alpha\upsilon\pi'\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omega\nu$, was natürlich dem von Aristoteles 1091 b 34 zitierten $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\nu\alpha\tau\iota\omega\nu\eta\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ Speusipps widersprechen würde). Wenn man einmal die Voraussetzung eines unbedingten Dualismus wegläßt, erledigen sich auch alle einzelnen Einwände relativ rasch: Wenn nämlich das *Ἐν-Ἀγαθόν* wirklich als Bestehensgrund von allem andern aufgefaßt wird, so ist ihm die Vielheit und alles Verwandte nicht absolut entgegengesetzt, da doch auch das Viele aus dem Einen seine Existenz hat und durch es in seiner Vielheit relativiert wird (wir könnten nämlich das Viele gar nicht denken, wenn wir es nicht irgendwie als *ein* Vieles auffassen könnten, während wir, um das Eine zu denken, den Begriff der Vielheit nicht dazunehmen brauchen). Freilich fällt, wie Aristoteles 1091 b 35–37 richtig bemerkt, der Schatten des Unvollkommenen auf alles, was nicht das Eine selbst ist, wenn man das Eine zugleich als das Gute an sich bezeichnet. Aber das kann rein logisch keinerlei Anstoß erregen, wenn man den Gegensatz von Einem und Vielem nicht rein dualistisch auffaßt. Wie aber kommt dann Aristoteles dazu, sich mit Speusipp über diese «Verunglimpfung» des Vielen zu entrüsten? Offenbar ist hier Aristoteles in naturalistisch-hellenistischem Sinne bestrebt, die Vollkommenheit der physischen Welt in sich selbst zu retten, da mit

dem Vielen natürlich auch die Materie abgewertet wird, auf die nach *Metaph.* I 6, 988 a 2–3 die Platoniker das Viele zurückführen (*οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον*). Die aristotelische Kritik des Chorismos in der platonischen Ideenlehre ist ja wohl auch im Sinne der Rettung jener der körperlichen Natur unmittelbar innewohnenden Vollkommenheit zu verstehen. Andere Äußerungen, die die Materie als das spezifisch Affizierbare charakterisieren (*De gen. et corr.* I 7, 325 b 5f. *ὅσα δ' ἐν ὕλῃ, παθητικά*, 324 b 18: *ἡ δ' ὕλη, ἣ ὕλη παθητικόν*, II 9, 335 b 29: *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι*), während doch der Äther als Wohnsitz der Götter gerade durch seine *ἀπάθεια* charakterisiert ist (vgl. *De caelo* I 3, 270 b 2–3: *καὶ ἀπαθὲς ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων*) oder die Bemerkung, daß die *ὕλη* Prinzip des Vergänglichen ist (*Metaph.* X 2, 1060 b 25: *τὰ γ' ἐν ὕλῃ φθαρτὰ πάντα*) scheinen den naturalistischen Tendenzen des Aristoteles selber wieder zu widersprechen. Doch muß der Naturalismus schließlich den Sieg davongetragen haben, denn bei Aristoteles findet sich tatsächlich keine einheitliche Theorie über das Böse (so wird etwa das moralisch Böse deutlich aus der Seele abgeleitet: *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 23–25: *ἵσως δὲ οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον*). Auch die *στέρησις*, die *Phys.* 192 a 14–19 als *κακοποιόν* und nichtseiend bezeichnet wird, ist nicht Prinzip des Übels). Auch die in dem besagten Immanentismus Aristoteles verwandte Stoa besitzt nach Plutarch *An. procr.* 1015 b und Chalkidius 297 kein Prinzip und damit keine Erklärung für das Böse.

Aus den Voraussetzungen seines eigenen Systems ergeben sich für Aristoteles nun auch die übrigen Einwände gegen die These von der Materie als dem Übel: Wenn man diese These akzeptiert, ergeben sich nach Aristoteles die sinnwidrigen Behauptungen, das Schlechte sei das Gute der Möglichkeit nach (1092 a 3–5), oder das Schlechte sei des Guten Ort (1092 a 1: im Anschluß an die platonische Ausdrucksweise im *Timaeus* 52 a), ja, es strebe, da die Materie der Form teilhaft zu werden sucht (*Phys.* I 9, 192 a 18, *Metaph.* I 7, 1072 b 3) selbst nach seiner eigenen Vernichtung (*Metaph.* N 4, 1092 a 1ff., desgleichen *Phys.* I 9, 192 a 19ff.).

Von platonischer Seite ließe sich zu diesen Einwänden bemerken, daß ja weder die Materie das absolut Schlechte ist, weil ein solches sich selbst aufheben würde, noch auch die mit Materie verbundene Form bereits das unbedingt Gute, welches man nach aristotelischer Voraussetzung ja auch nicht in irgendeinem innerweltlichen *εἶδος*, sondern nur in der reinen Wesensform der materiellen Gottheit zu finden hat (*Metaph.* A 8, 1074 a 35ff.). Wenn also bereits das aristotelische *εἶδος* nicht das vollkommen Gute sein kann, wieviel weniger dann jene *εἶδη* des *Timaeus*, mit denen der Demiurg die Materie formt (*Timaeus* 53 b 4–5). Gewiß ist nach Aristoteles die Materie die Form der Möglichkeit nach, aber weder ist nach Plato die Materie das vollkommen Böse, weil es ein solches gar nicht gibt, noch ist die Form bereits das vollkommen Gute, weil dieses ja sogar die Ideen noch an Erhabenheit und Würde übertrifft (*Pol.* VI 509 b 7–10). Also ergibt sich nach Plato

nicht, daß das Böse das Gute der Möglichkeit nach ist. Übrigens ist nicht einzusehen, warum, wenn Aristoteles einen Übergang von Potentiellem zu Aktuellem für möglich hält, ja in ihm das Wesen der Bewegung sieht (z. B. Phys. I 1, 201 a 9ff.), er nicht auch eine Verbesserung relativ schlechter Materie durch *εἶδη* sollte zugeben können. Dem Übergang vom Schlechteren der Materie zum Besseren der Form steht somit nichts mehr im Wege (wir diskutieren hier nicht, ob die Theorie von Form und Materie schon im historischen Plato selber ihre Grundlage hat, wenn schon uns das nach den Voraussetzungen des Timaeus naheliegend scheint). – Auf dieselbe Weise erledigt sich auch der Einwand des Aristoteles, das Schlechte müßte nach Plato des Guten Ort sein. Wir haben es hier mit einer simplifizierenden, die Feinheiten (mit Absicht?) nicht beachtenden Timaeusinterpretation zu tun: Die *χώρα* nimmt ja bestimmt nicht den Demiurgen selber in sich auf, sondern eben nur die *εἶδη*, mit denen er sie bearbeitet. – Was nun den Einwand des Aristoteles betrifft, daß die Materie, wäre sie das Böse und die Form das Gute, ja nach ihrer eigenen Vernichtung streben würde, indem sie nach der Form strebt, so muß man sich über das oben Gesagte hinaus noch fragen, ob nicht die Materie ebenso sehr dadurch negativ charakterisiert ist, daß sie sich der Bewältigung durch die Form bis zu einem gewissen Grade widersetzt, wie dadurch, daß sie nach der Form strebt. Wenn man aber das Streben der Materie nach der Form voraussetzungsweise als ihr wesentliches Merkmal annimmt, so muß doch zugegeben werden, daß, auch wenn die Materie nicht als das Übel gilt, sie sich bis zu einem gewissen Grade selbst negiert, indem sie sich einem doch wesentlich anderen als sie selbst ist, nämlich der Form, anzugleichen sucht. Allerdings legt Aristoteles großen Wert darauf, zu betonen, daß die Materie ein Drittes neben den Gegensätzen und ihrerseits keinem von beiden, weder dem *λόγος*, *εἶδος*, noch der *στέρεσις* entgegengesetzt ist (Metaph. A 2, 1069 b 8ff.: *ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἢ ὕλη* und 1069 b 32f.: *τρία δὲ τὰ αἷτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἢ ἐναντίωσις ... τὸ δὲ τρίτον ἢ ὕλη* und schließlich 10, 1075 a 34: *ἢ γὰρ ὕλη ἢ μία οὐδενὶ ἐναντίον*). Aber auch das Böse ist ja, wie wir gesehen haben, dem Guten nicht absolut entgegengesetzt, da, wenn wir ein unbedingt Gutes annehmen, nichts diesem entgegengesetzt sein kann. Zudem scheint es Gegensätze immer nur zwischen Bedingtem als etwas Bedingtes geben zu können. Neben einem unbedingten Gegensatz würde es nämlich nichts mehr geben können, das nicht irgendwie dem Gesetz des Gegensatzes unterstellt ist, wie doch Aristoteles gerade von seiner *ὕλη* behaupten will. Gibt es aber keinen wirklich unbedingten Gegensatz mehr zwischen Gut und Böse, eben weil das Böse nichts Unbedingtes ist, und muß zudem auch ein gewisser relativer Gegensatz zwischen Form und Stoff angenommen werden, so ist nicht einzusehen, weshalb die Materie nicht das Böse und Unvollkommene sein und als solches ihre eigene Aufhebung erstreben sollte. Eine Materie nämlich, die, wenn man das überhaupt von ihr sagen will, nach ihrer eigenen Vernichtung strebt, ist wie das relativ Böse, das nach Erlösung durch Aufhebung seiner selbst strebt, keine ganz und gar abwegige Vorstellung.

Auch die kritische Bemerkung (1092 a 1–2), daß die Materie als das Übel an der Form als am Guten nicht Anteil haben (*μετέχειν*) könne, ist aus den genannten Gründen nicht berechtigt.

Im Ganzen trifft die aristotelische Kritik, wie schon bemerkt, eher den pythagoreisierenden Dualismus der Schüler Platos (über sie berichtet Aristoteles, daß sie das Schlechte zu einem dem Guten gleichwertigen metaphysischen Prinzip erhoben haben: 1075 a 35, und daß sie das Wesen des Schlechten im *ἄνισον* des Materialprinzips sahen: 1091 b 35), namentlich des Xenokrates, als die genuine Lehre Platos selber (vgl. R. Heinze, Xenokrates [Leipzig 1892]).

Der Kritik des Aristoteles an der These von der Materie als dem Übel schließt sich Plutarch von Chaeronea an, wenn er die Materie nicht als den Grund des Übels anerkennen will, weil sie ein *ἄπιοιον* und *ἀδιάφορον* sei (De an. procr. in Tim. 6, 7, 1014 F ff.; die beiden Ausdrücke *ἄπιοιον* und *ἀδιάφορον*, sowie die Charakterisierung der Materie an unserer Plutarchstelle sind zwar typisch stoisch: vgl. SVF I 85 ff., II 300 ff., Diog. Laert. VII 134 ff., Aetios 289 a 1 f. Diels, Plot. Enn. II 4, 1; aber auch Aristoteles ist zu vergleichen: Metaph. Z 3, 1029 a 20: *ἡ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥριται τὸ ὄν*) und bloß der Ort für Gutes sowohl wie für Schlechtes (in der mythisierenden Darstellung De Is. et Os. 53, 372 F wird von Isis, die hier wie Platos Penia mit der Materie gleichgesetzt wird, gesagt: *ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη*). Auch Aristoteles lehrte von der Materie, daß sie beide Möglichkeiten enthalte und beide Teile eines Gegensatzpaares in sich aufzunehmen vermöge (Metaph. A 2, 1069 b 14 f.; A 5, 1071 a 10 ff.; Phys. A 9, 217 a 22 ff.). Die Materie war deshalb für Aristoteles gut und schlecht nur *κατὰ συμβεβηκός* (Phys. A 9, 192 a 22 ff.). Diese Doppeldeutigkeit der Materie äußert sich bei Plutarch darin, daß er einerseits von einem *σύμφυτος ἔρω*s der Materie nach dem Guten sprechen kann, ja geradezu von ihrem Fliehen vor dem Schlechten (De Is. et Os. 53, 372 F, vgl. das Streben der Materie nach der Form bei Aristoteles), andererseits aber dem «untersten Teil» der Materie eine besonders starke Verderbtheit zuschreibt, die von der Bestimmung «schlecht» nicht mehr allzu weit entfernt ist (De Is. et Os. 59, 375 B: *τὰ γὰρ ἔσχατα μέρη τῆς ὕλης ... ἡ φθαρτικὴ μάλιστα κατέχει δύναμις*). Im Ganzen als verderblich erscheint die Materie in De def. orac. 9, 414 D, wo sie (von Lamprias, dem Bruder Plutarchs!) der guten Absicht und dem guten Werk Gottes als Störmoment entgegengestellt wird: «Denn wie er (sc. Gott) vieles Andere für uns schafft und bereitet, die Natur aber einiges davon der Zerstörung und Vernichtung unterwirft, oder vielmehr die Materie, die die Verneinung (Beraubung: *στέρησις*) ist, oft das durch eine stärkere Ursache Werdende zerstört und aufhebt, so ...» (*ἀλλ' ὥσπερ ἄλλα πολλὰ ποιοῦντος ἐκείνου καὶ παρασκευάζοντος, ἐπάγει φθορὰν ἐνίοις καὶ στέρησιν ἢ φύσις, μᾶλλον δ' ἢ ὕλη στέρησις οὖσα ἀναφεύγει πολλάκις ...*). Ähnlich, allerdings nicht als *στέρησις*, kann sogar Aristoteles die Materie als ein Störmoment im Aufbau des Kosmos empfinden (Metaph. 1060 b 25 f.; 1039 b 30; De gen. et corr. 325 b 5 f. 324 b 18. 335 b 29; Metaph. 1069 b 30 ff.; vgl. unsere Besprechung

S. 78). Aber die Grundtendenz des Plutarch wie des Aristoteles läuft doch letztlich auf eine Ablehnung der Materie als Prinzip des Übels hinaus, wobei jedoch Aristoteles die abgelehnte Lehre für platonisch hält, während Plutarch darauf dringt, sie als ein Mißverständnis Platos und seiner wahren Ansichten hinzustellen (vgl. *De an. procr.* in *Tim.* 6–7, 1014 F ff.). Aus den Motiven gegen die Ansetzung der Materie als des Bösen ergibt sich zudem für Plutarch im Gegensatz zu Aristoteles eine eigene, ganz bestimmte Lösung für das Problem des Bösen, nämlich in Anlehnung an das 10. Buch der als letzte und höchste Offenbarung Platos gepriesenen *Nomoi* (*De Is. et Os.* 48, 371 A) die böse Weltseele, welche aber nicht mehr bloß als Hypothese wie in den Gesetzen Platos (896 e 5–6 Erwägung der Möglichkeit einer bösen Weltseele, aber 897 c: die beste Seele nur herrscht über die Welt; ähnlich verhält sich 898 c 4. 5 zu 898 c 6–10), sondern als Realität aufgefaßt wird. Die Bedenken gegen die Annahme einer bösen Weltseele ergeben sich aus den Voraussetzungen der platonischen Theologie selber, wonach von den Göttern und überhaupt vom Göttlichen nichts als Gutes ausgehen kann (*Pol.* II 379 c; vgl. *Nom.* IV 716 a). Dieser Grundsatz wird natürlich von Plutarch akzeptiert (Hauptstelle ist *Non posse suav. v. sec. Ep.* 22, 1102 D: *πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστιν καὶ φαῦλον οὐδὲν αὐτῷ ποιεῖν θέμις ... ὥσπερ οὐδ' ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν κτλ.*). Nach den Worten Plutarchs in *De Is. et Os.* 48, 371 A müßte aber die böse Weltseele nichts anderes als ein böser Gegengott sein: *Ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ... οὐ μιᾷ ψυχῇ φησὶ κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως, δυοῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττωσιν· ὧν τὴν μὲν ἀγαθουργὸν εἶναι, τὴν δ' ἐναντίαν ταύτῃ καὶ τῶν ἐναντίων δημιουργόν.* Daß der Demiurg des platonischen Timaeus (vgl. *Tim.* 30 a) nur Gutes beabsichtigt und wirkt, versteht sich von selbst. Darüber hinaus aber lehnt Plato gerade im Mythos des Politicus, der doch mit seinen zwei entgegengesetzten Umdrehungen der Welt dem Dualismus zu rufen scheint, die entgegengesetzte Wirkweise zweier feindlicher Götter ab (270 a 1–2: *μήτ' αὖ δύο τινὲ θεῶ φρονούντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν*). Im Zuge dieses theologischen Dualismus kann nun Plutarch auch böse Dämonen (*δαίμονες φαῦλοι*) annehmen (so z. B. *De def. or.* 14–15), während bei Plato der Dämon zwar Mittelwesen zwischen Gott und Mensch (vgl. *Symp.* 203 b ff.), aber darum noch nicht notwendigerweise böse und häßlich ist (nur redensartlich kann im 7. Brief 336 b einmal von einem Unheil wirkenden Dämon gesprochen werden). Wie aber kommt Plutarch, der sich doch sonst immer sehr eng an Platon anschließen will, zu dieser Verletzung des ersten Grundsatzes platonischer Theologie? Einen höchst aufschlußreichen Hinweis auf die Entstehung der Theorie von der bösen Weltseele, die mit Plutarch auch Atticus (*Prokl.* in *Tim.* I 391, 10 D) vertritt, gibt Proklos in *Tim.* 116 B. C, 382, 1 ff D., wo als Lehrmeinung des Plutarch und Atticus und ihrer Anhänger folgendes wiedergegeben wird: *προεῖναι μὲν τὴν ἀκόσμητον ὕλην πρὸ τῆς γενέσεως, προεῖναι δὲ καὶ τὴν κακεργέτιν ψυχὴν τὴν τοῦτο κινεῖσαν τὸ πλημμελές· πόθεν γὰρ κίνησις ἦν ἢ ἀπὸ ψυχῆς; εἰ δὲ ἄτακτος ἡ κίνησις, ἀπὸ ἀτάκτου ψυχῆς.*

Der physikalische Seelenbegriff des Phaidros (245 d die Seele als ἀρχὴ κινήσεως), welcher in starkem Gegensatz steht zum ethisch metaphysischen des Phaidon (vgl. darüber W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung [Zürich 1924] 64: «Diese kinetische Seelenauffassung steht in schroffstem Gegensatz zur statischen der Zeit bis zur Republik ...»), ist es also, der zur Postulierung einer seelischen Ursache für das ungeordnete und böse Fluktuieren der präkosmischen Materie und damit zur Forderung nach einer bösen Weltseele geführt hat. Einem solchen Seelenbegriff gegenüber muß gefragt werden, ob es angeht, gute und schlechte Bewegung, d. h. allgemeiner die ethischen Kategorien gut und schlecht als Spezies unter das Genus der Bewegung zu subsumieren und so die ethischen Begriffe dem physikalischen Begriff unterzuordnen oder ob es nicht vielmehr, dem platonischen Erkenntnisziel entsprechend (Phaedo 97 c. d), besser gewesen wäre, gut und schlecht für so unvereinbar zu halten, daß man sie nicht unter denselben Begriff der Bewegung subsumieren und noch weniger gute und schlechte Bewegung auf die Seele als ihren gemeinsamen Grund zurückführen kann. Schon bei Plato selber mußte der physikalische Seelenbegriff des Phaidros zu einem unweigerlichen Konflikt mit den Postulaten der platonischen Theologie führen, so hauptsächlich in den Gesetzen, wo die Seele einerseits als unser göttlichstes Besitztum gilt (Nom. V 726 a; vgl. XII 966 e), von dem wie von allem Göttlichen eigentlich doch nur die besten Wirkungen ausgehen könnten, andererseits aber von der Seele als der αἰτία πάντων gesagt wird, daß sie Ursache aller Gegensätze, also auch von Gut und Böse sei (Nom. X 896 d 5–8). Eine solche Definition konnte nur deswegen aufgestellt werden, weil in der Seelendefinition des Phaidros etwas in den Begriff der Seele aufgenommen worden war, was noch im Phaidon streng aus der Seele herausgehalten worden war, nämlich die rein physische Veränderung, welche dort (Phaedo 78 b–84 b) auf den Körper zurückgeführt und mit ihm identifiziert worden war, während die Seele allen physischen Veränderungen entrückt wird dadurch, daß ihre Verwandtschaft mit den zeitlos geistigen Realitäten, die sie erkennt, erwiesen wird (76 d. e; vgl. 79 d). Auf Grund dieses Seelenbegriffs wird auch die Unsterblichkeit der Seele viel leichter glaubhaft als auf Grund des Seelenbegriffs im Phaidros und den Gesetzen: Wenn nämlich aus der Seele auch böse und zerstörerische (für die Identifikation von böse und zerstörerisch vgl. Respl. X 608 e) Wirkungen hervorgehen, heißt das dann nicht, daß diese zerstörerische Seele selbst auf das Niveau der Zerstörbarkeit herabsteigt? Ist mit einer Seele, die bei den intelligiblen Wesenheiten zu Hause ist, ein Zerstörenwollen, eine ungerechte Auswirkung überhaupt vereinbar, wo doch bekanntlich der Neid am überhimmlischen Orte nichts zu suchen hat (Phdr. 247 a: φθόρος γὰρ ἔξω θεῶν χοροῦ ἵσταται)? Ist Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit von einer Seele glaubhaft, die zerstörerisch wirkt und doch gewiß auch eine Reaktion auf ihr zerstörerisches Wirken zu erwarten hat? Wenn die Ungerechtigkeit sich für den Ungerechten nicht ruinös auswirkt, was hat dann der Gerechte vor ihm voraus?

Jedenfalls wird die Seele, indem ihr in den Gesetzen negative und ungerechte Wirkungen zugeschrieben werden, auf ein Niveau herabgedrückt, das mit ihrer Göttlichkeit völlig unvereinbar ist. Aus einer durch die Voraussetzungen der «Gesetze» bestimmten Timaeusinterpretation ist denn auch bei Plutarch die These von der bösen Weltseele hervorgegangen: De an. procr. 7, 1015 D f.: «Plato nämlich nennt die Materie Mutter und Amme, als Ursache des Übels aber gibt er die die Materie bewegende Kraft an, d. h. eine mit den Körpern verbundene, teilbare, ungeordnete und widervernünftige, aber nicht seelenlose Bewegung, welche er in den Gesetzen ausdrücklich als gegnerische, die wohltätige Seele bekämpfende Seele bezeichnet; denn die Seele ist Ursache und Prinzip der Bewegung, der Geist aber Ursache und Prinzip der Ordnung und Harmonie in der Bewegung.» Die Begründung dieser Ableitung erfolgte schon früher (De an procr. 6, 1015 B): «Woher sollte den Dingen die eingeborene Begierde (Plato Politic. 272 e) erstanden sein, wenn es nur das Substrat der qualitätslosen und zur Ursache völlig ungeeigneten Materie und den guten Demiurgen, der sich alles nach Möglichkeit angleichen will, gäbe, ein drittes neben diesen aber nicht? – Da ja doch von den Seienden weder das Gute noch das Qualitätslose berufen ist, das Wesen und Werden des Bösen zu verursachen.»

Aus diesen beiden Stellen wird deutlich, daß man den stoisch-aristotelischen Begriff der völlig qualitätslosen Materie (ist nicht die Behauptung von der völligen Unbestimmtheit der Materie auch wieder eine Bestimmung der Materie?) in die *ἔλη* des platonischen Timaeus, welche ganz deutlich über ein ordnungsloses Fluktuieren, eine eigene, von keiner Seele verursachte uneigentliche Bewegung verfügt (vgl. Hans Herter, Die Bewegung der Materie bei Plato, Rh. Mus. 1957, 327 ff.), hineinlesen mußte, um für diese präkosmische Materie noch einer seelischen Bewegungsursache zu bedürfen, aus der man dann die böse Weltseele der Gesetze deduzieren konnte, wobei noch zu fragen wäre, warum denn, wenn doch die Materie völlig neutral sein soll, es gerade die Bewegungskraft der Materie ist, die das eigentlich Böse darstellt. Die allzu wörtliche Auffassung des präkosmischen Zustandes, der auf diese Weise gleich ewig mit dem Demiurgen wird, zeigt, vor allem wenn auch noch ein selbständiges richtiggehendes Bewegungsprinzip als *coaeternum* gedacht wird, die theologische Ungehörigkeit des hier sich anbahnenden Dualismus besonders deutlich.

Wie nahe der Dualismus zweier entgegengesetzter Seelen, einer guten und einer schlechten, dem Dualismus zweier entgegengesetzter ethischer Tendenzen in einer einzigen Seele ist, sieht man schon im 10. Buch von Platons Gesetzen, wo 896 d 5–8 die Seele als *αἰτία πάντων* die Ursache sowohl des Guten wie des Bösen ist, worauf unmittelbar schon in 896 e 4–6 die Möglichkeit zweier entgegengesetzter, die Welt verwaltender Seelen erwogen wird. Ähnliches finden wir nun auch bei Plutarch wieder: Nach ihm gibt es auch im Menschen, der nur ein Abbild des Alls ist, zwei Prinzipien, nämlich wie bei Plato das *λογιστικόν* und das *ἄλογον* (= *θυμοειδές* + *ἐπιθυμητικόν*) in der menschlichen Seele (De virt. mor. 3, 441 F f.), wobei

allerdings ziemlich inkonsequent dem Leib wieder eine gewisse Mitursächlichkeit am Übel der Seele eingeräumt wird, indem darüber geklagt wird, daß er die Seele hindert und herabzieht (De Is. et Os. 78, 382 F). Aber ein einheitliches philosophisches System hat wohl Plutarch gar nicht angestrebt.

Mit Plutarch verwandt in seinen Lehren (aber auch gerade in einer gewissen Uneinheitlichkeit dieser Lehren) ist der platonisierende Neupythagoreer Numenius von Apamea: Einerseits nämlich behauptet er von der Materie, sie sei völlig schlecht (*plane noxia*) und polemisiert gegen die Stoa, welche die Materie zwar für qualitätslos hält wie Numenius auch, welche sie darüber hinaus aber auch noch als indifferent charakterisiert, was Numenius nicht von der Materie, sondern nur von der aus Materie und Form zusammengesetzten Welt gelten lassen will (Chalc. In Tim. 296 p. 325, 7 ff. Wr. = Fr. 17 Theod.; cf. 297 p. 325, 17 ff. Wr. = Fr. 18 Theod.; cf. auch 297 p. 326, 21 Wr. = Fr. 26 Theod.). In Übereinstimmung damit wird festgestellt, daß in die Seele des Menschen das Schlechte von außen, aus der *ὕλη*, aus dem Leib als eigentlich Fremdes hineintritt (Bericht des Jamblich – *περὶ ψυχῆς* – bei Stob. Ecl. I 49, 37 p. 375, 12 ff. W.; während Numenius mit seinem Schüler Kronios zusammen das Übel eher aus der Materie ableitet, führt es Harpokration von Argos, der Schüler des Atticus, eher auf den Leib zurück; alle drei aber sehen in dem Eingehen der Seele in den Leib unter allen Umständen ein Übel: Iambl. bei Stob. Ecl. I 375, 16; 380, 19 W.). Andererseits aber nimmt Numenius, der doch das Übel nicht aus der menschlichen Seele ableiten wollte, weil es ihr zutiefst fremd sei (was mit der platonischen Lehre von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns übereinstimmt), doch aus denselben Erwägungen wie Plutarch und Atticus heraus eine böse Bewegungsseele für die Materie an (vgl. Chalc. In Tim. 297 p. 326, 12 ff. Wr. = Fr. 16 Theod., wo Plato gelobt wird, daß er zwei Weltseelen angenommen habe: *unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvae* [coni. Theiler für *silvam*]).

Wie bei Plutarch, so entspricht auch bei Numenius dem Dualismus in der Welt ein Dualismus im Menschen: Nach Porphyrius (bei Stob. Ecl. I 49, 25 a p. 350, 27 f. W.) nahm Numenius auch im Menschen zwei Seelen an, eine vernünftige und eine vernunftlose (*ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς ... τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον*), von deren nach Numenius erfolgreichem Kampf uns Jamblich (bei Stob. Ecl. I 49, 37 p. 374, 22 f. W.) berichtet. Konsequenter innerhalb des einmal angenommenen Dualismus zweier Weltseelen wäre es allerdings gewesen, bloß von zwei nach dem Einfluß der guten bzw. der bösen Weltseele bestimmten Bereichen der menschlichen Seele zu sprechen. In der Tat soll nach Chalcidius (In Tim. 297 p. 326, 17 ff. Wr.) Numenius einen der Affizierbarkeit durch die böse Materie-Seele (!) unterworfenen, sowie durch Merkmale des Körperlichen bezeichneten Teil der menschlichen Seele unterschieden haben (... *patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile*).

Bei Maximus Tyrius (in der 41. Rede: *Τοῦ θεοῦ τὰ ἀγαθὰ ποιοῦντος πόθεν τὰ κακά*) gestaltet sich die zweifache Ableitung des Übels aus der Materie einerseits

(4. Kap. der Rede: das Übel als *ὕλης πάθος*) und andererseits aus der Seele (5. Kap. die *αὐτοφνῆς ἀρχή* der Übel, nämlich die *ἐξουσία ψυχῆς*) noch weniger organisch als bei Numenius und Plutarch. Auf die notwendig unvollkommene Natur der Materie werden im 4. Kapitel die Naturkatastrophen, Krankheiten und alle mehr äußerlichen Übel zurückgeführt, während die mehr ethischen Verfehlungen des menschlichen Subjekts unter Beiziehung des Wagenlenkermythus aus dem Phaedrus auf einen unvernünftigen Seelenteil oder eine unvernünftige Tendenz der Seele selbst zurückgeführt werden. Zwischen diesen beiden Quellen von Übeln ist eine Verbindung nicht ersichtlich, was aber schon nur deswegen der Fall sein müßte, weil sowohl physische als auch moralische Übel mit dem ihnen gemeinsamen Begriff des Übels bezeichnet werden. Zudem ist das Fehlen einer einheitlichen Charakterisierung, eines einheitlichen Wesens (oder besser Unwesens) und einer einheitlichen Quelle der Übel unplatonisch, wie noch Gesetze X 906 c zeigt, wo es heißt: *φαμέν δ' εἶναι πον τὸ νῦν ὀνομαζόμενον ἀμάρτημα, τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτοῖς λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ὃ ἡματι μετεσχηματισμένον, ἀδικίαν*. Eine einheitliche Lösung in der Herkunftsfrage der Übel gibt es allerdings schon in den Gesetzen Platons nicht mehr wie noch im Politicus, wo 273 b. c *χαλεπά* und *ἄδिका* auf das *σωματοειδές* der Materie zurückgeführt wurden.

Plotin erst war es, welcher gegenüber all der Unsicherheit seiner platonisierenden Vorgänger in engem Anschluß an Platons These von der Materie als dem Übel wieder eine so weit als möglich einheitliche Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen zu geben imstande war:

Nachdem Plotin im 1. Kapitel seiner Abhandlung *Πόθεν τὰ κακά* (I 8 = Nr. 51) das Problem der Erkennbarkeit des Bösen aufgeworfen und festgestellt hatte, daß das Böse für den dem Guten und den Ideen verwandten menschlichen Intellekt nur *ἐξ ἐναντιότητος*, aus dem Gegensatz zum eigentlich erkennbaren Positiven heraus faßbar sei, und nachdem er im 2. Kapitel die Reihe seiner ersten drei Hypostasen entwickelt hatte, um festzustellen, daß sich das Böse weder im Bereich des überseiend Guten, noch im Bereich des Geistes und des Seins, noch schließlich im Bereich der die wahrhaft seiende Wesenheit schauenden Seele findet, gelangt er im 3. Kapitel zur Einsicht, daß das Böse sich folglich unter dem Nichtseienden befindet, und zwar als eine Art Gestalt des Nichtseienden (3, 1–5). In dieser Funktion aber ist es nicht absolutes Nichts (denn so würde gar kein Böses existieren; aber weder das Böse noch die Materie kann in seiner Existenz, seinem Vorhandensein in der Welt geleugnet werden, wie Plotin im 15. Kap. von I 8 zeigt), sondern lediglich nichtseiend im Sinne der Verschiedenheit vom Sein, aber nicht wie nach Platons Sophistes (254 d ff.) *κίνησις* und *στάσις* vom Sein verschieden sind (nämlich als Akzidentien des Seins), sondern so wie das Schattenbild des Seins von ihm verschieden und also nichtseiend ist (als wahrnehmbare Körperwelt nämlich, die das Abbild des *νοητὸν γένος* ist, Tim. 28 a f. 30 d) oder noch in höherem Maße nichtseiend als das Spiegelbild des Seins (als Materie ist das Böse noch *μᾶλλον*

μη ὄν: 3, 9). Es ist aufschlußreich zu sehen, wie hier gewisse Begriffe aus Platos Sophistes, vor allem die Definition des μη ὄν als ἕτερον τοῦ ὄντος (Soph. 255 e ff.), d. h. die Definition des μη ὄν als des bloß relativ Nichtseienden, das doch in gewisser Weise ist (Soph. 258 d gegen Parmenides: Diels Vors. 28, B 7), von Plotin ethisch metaphysisch ausgewertet werden in einem Maße, wie es Plato selber noch nicht erkennen läßt (die Identifikation des Bösen mit dem Nichtseienden ist wahrscheinlich aristotelisch inspiriert: Phys. A 9, 192 a 14–16; das aristotelische οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν 192 a 16 wird allerdings von Plotin nicht akzeptiert, vielleicht bezieht sich darauf Kap. 3, Z. 6; gegen die aristotelische Identifikation des Bösen mit der στέρσις wehrt sich natürlich Plotin: I 8, 11).

Wenn aber das Böse nicht absolutes Nichts ist, sondern nur relativ nichtseiend, so bedeutet das, daß das Böse nicht dualistisch dem Guten auf gleicher Ebene als feindliches Prinzip gegenübersteht, und damit ist die Absurdität zweier feindlicher Ganzheiten (etwa einer guten und einer bösen Weltseele), die Absurdität zweier Absoluter, die sich gegenseitig ausschließen, überwunden. Wenn es nun noch gelingt, zu zeigen, daß die körperliche Wahrnehmungswelt, soweit sie von der Materie abhängt, dieses relativ Nichtigke, welches das Böse ist, darstellt, so wäre es die These von der Materie als dem Übel, mit der, wie man es schon bei Plato selber feststellt, der Dualismus überwunden wird. Relativ nichtseiend ist tatsächlich nach Plotin (3, 9–12) die ganze wahrnehmbare Körperwelt (τὸ αἰσθητὸν πᾶν), nichtseiend sind ihre Affektionen (ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη), nichtseiend ist ebenfalls etwas, was später aus den Affektionen des Wahrnehmbaren als ihr Akzidens hervorgeht (ὑστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις, gemeint sein könnten hier negative seelische Affekte oder ψευδεῖς δόξαι, die als Folgeerscheinungen der Affektionen des Wahrnehmbaren auftreten, vgl. 4, 10f.; etwas tiefer Stehendes als die Wahrnehmungswelt kann nicht gemeint sein, denn das wäre ja die Materie, und diese ist das Prinzip der Wahrnehmungswelt, nicht aber ihr Akzidens), nichtseiend (nur eben in höherem Maße) ist schließlich das Prinzip dieser πάθη περὶ τὸ αἰσθητὸν, nämlich die Materie (als ἀρχὴ τούτων) und nichtseiend in relativem Sinne ist auch eines von denen, die die Welt des Wahrnehmbaren als solche ausfüllen (ist eines der vier Elemente gemeint, deren Spuren sich nach Tim. 53 a in der präkosmischen Materie regellos durcheinander bewegen? Vgl. Plotins Text: ἐν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν, wobei sich τοῦτο τοιοῦτον ὄν natürlich auf τὸ αἰσθητὸν πᾶν bezieht, während das τούτων von ὑστερόν τι τούτων und ἀρχὴ τούτων sowie das τούτοις in συμβεβηκὸς τούτοις sich nicht auf den Singular πᾶν τὸ αἰσθητὸν, sondern vielmehr auf die περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη bezieht).

Entsprechend dem Ergebnis, daß das Böse relativ Nichtseiendes und dieses relativ Nichtseiende das sinnlich Materielle ist (welch letzteres Resultat allerdings nicht näher begründet wird, wohl weil die relative Nichtigkeit des sinnlich Materiellen als eines immerdar Werdenden im Gegensatz zum ewigen Sein der Ideen vorausgesetzt wird), ergeben sich nun auch die weiteren Ausführungen des dritten

Kapitels: In einem gewissen Neuansatz werden nun ἐξ ἐναντιότητος Bestimmungen des Bösen aufgezählt, welche eben die Bestimmungen des relativ Nichtigen im Gegensatz zu denen des Seienden und Überseienden sind: Das Böse (als ein Nichtseiendes) verhält sich zum Guten (als einem Seienden) wie Maßlosigkeit zum Maß, Unbegrenztheit zur Grenze, Gestaltlosigkeit zu gestaltender Kraft, Bedürftigkeit, Mangel zu Selbstgenügsamkeit. Das Böse ist ferner schrankenlos allezeit, unbeständig in jeder Beziehung, durch und durch den Affektionen unterworfen, nie zu ersättigen, vollkommen darbend (3, 15–16).

Es fällt auf, daß in diese letzten Kennzeichnungen, die sich ausschließlich auf das Böse richten, bereits auch Charakteristika des materiell Sinnlichen aufgenommen sind, die als Kennzeichen des Bösen nur unter der Voraussetzung verständlich sind, daß eben das Böse mit der Materie identifiziert wird.

All diese Bestimmungen, so heißt es ausdrücklich, Kap. 3, 16–17, kommen dem Bösen nicht akzidentell, d. h. also als zufällige Begleitumstände, zu, sondern sie machen im Gegenteil sein Wesen aus. Allerdings gibt es Dinge, denen diese Bestimmungen akzidentell zukommen, aber diese haben am Bösen nur teil, sie treten als böse in Erscheinung, aber sie sind nicht das Böse selber.

Welcher Wesenheit als gewissermaßen dem Bösen an sich kommen nun besagte Bestimmungen nicht als ihr akzidentell anhaftend, sondern als sie selber seiend zu (3, 20–21)? Genau so, wie es ein Gutes an sich gibt, aber auch ein Gutes, das als Qualität einem andern Ding anhaftet, so muß es (rein formal) auch neben dem bloß anhaftenden Bösen ein Böses an sich geben, selbst wenn dieses natürlich nicht eine Wesenheit im eigentlichen Sinne darstellt (3, 21–24). Ein möglicher Einwand wird erhoben (3, 25–30), um dann widerlegt zu werden (3, 30–33): Was soll denn aber eine Maßlosigkeit sein, die sich nicht an einem Maßlosen findet? – So wie das Maß nicht dasselbe ist wie das Gemessene, so auch die Maßlosigkeit nicht dasselbe wie das Maßlose. – Aber Maßlosigkeit kann doch nur entweder im Maßlosen sein (dieses ist aber schon maßlos, wenn auch nur akzidentell, und braucht deswegen nicht die ganze Maßlosigkeit in sich zu haben) oder im Gemessenen (dieses kann aber als solches keine Maßlosigkeit in sich aufnehmen). Also muß es ein Unbegrenztes und Gestaltloses an sich geben, eben jenes, welches auch alle übrigen Merkmale des durch und durch Bösen hat.

Wenn es aber noch etwas nach jenem gleichsam ersten Bösen gibt, so hat es entweder die Schlechtigkeit beigemennt, oder es ist schlecht, weil es fasziniert auf das Böse starrt und sich nach ihm ausrichtet, oder es ist schlecht als ein δεύτερον κακόν, weil es etwas Schlechtes hervorbringt (angespielt ist mit ποιητικὸν τοιούτου auf die κακία als Hindernis der Seele, welche aber nicht das erste Böse, das κακόν im Singular, darstellt: Kap. 13, 4f.).

Nun, das erste Böse, das Böse an sich, ist nichts anderes als die Materie, welche den Figuren, Gestalten, Formen, Massen, Grenzen zur Unterlage dient, was nicht heißt, daß sie als Unterlage des Guten und Ordnenen selber gut ist, denn, so sagt Plotin ausdrücklich, sie schmückt sich dabei mit fremder Zierde und hat aus sich

selbst nichts Gutes, da sie ja doch nur Schattenbild ist im Vergleich mit dem Seienden. Aber gerade als solches ist sie das Wesen des Bösen, sofern es vom Bösen überhaupt eine Art Wesen geben kann (3, 35–40).

Nachdem so die Materie sich als das erste Böse erwiesen hat, muß untersucht werden, was nach ihr noch böse sein kann (Kap. 4). Es gelangen dabei jene formalen Bestimmungen aus dem 3. Kapitel zur Anwendung, die wir allein um der nachfolgenden inhaltlichen Konsequenzen willen eingehender entwickelt haben:

Die Natur der Körper, sofern sie an der Materie Anteil hat, erweist sich dadurch als ein Übel zweiten Ranges, daß die dem Körper anhaftende Form (*ἔνυλον εἶδος*) nicht mehr reine Form ist (4, 2), sondern durch die Materie befleckt und verfälscht wird (sehr anschaulich geschildert 8, 18–28) – das Formende und Begrenzende aber hat sich als gut erwiesen (vgl. 2, 12–15) –, ferner dadurch, daß die Körper (im Unterschied zur Seele als dem Prinzip des Lebens) des Lebens an sich beraubt sind (4, 3) und sich gegenseitig bekämpfen und zerstören (4, 3 gerade ihr ständiger Krieg untereinander ist nicht Zeichen höchster Lebendigkeit, sondern ihrer Nichtigkeit und Tödlichkeit); ihre Eigenbewegung (*φoρά* ist hier eher zufälliges Hin- und Hergeworfenwerden als zielbewußte, vernünftige Bewegung) ist ungeordnet, chaotisch (Tim. 52 df.), sie sind für die Seele ein Hindernis, ihre wahre Wirksamkeit und Bestimmung zu erreichen (4, 4, vgl. Phaedo 65 a 10), und da sie sich in ständigem Fluß befinden (*ἀεὶ ῥέοντα*), entgeht ihnen das wahre Sein (4, 5, deutlich gegen den herakliteischen Sensualismus gerichtet).

Eben darum kommen sie als Übel zweiter Ordnung in Frage, nicht aber die Seele, die an und für sich nicht schlecht ist und auch als Ganzes nie böse wird. Wie aber kann dennoch Schlechtigkeit in die Seele eindringen, da sie doch an sich gerade nicht schlecht ist (4, 5–6)? Die Antwort erhalten wir eigentlich erst am Anfang des 5. Kapitels, wo ein gewisser Mangel an Gutheit (*ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ*) in der Seele als Voraussetzung für das Eindringen des Übels anerkannt wird (wobei freilich bestritten wird, daß dieser Mangel die Erstursache des Bösen sei). Die Seele, sofern sie nicht in der Vernunft aufruht, so heißt es im 4. Kapitel ganz entsprechend den Voraussetzungen des Systems, die Seele in ihrem unvernünftigen Seelenteil nimmt das Böse in sich auf (4, 8–9: *ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἶδους τὸ κακὸν δεχομένον*, vgl. Numenius bei Chalc. In Tim. 297 p. 326, 17 ff. Wr.), jenes Böse, das, wie wir schon wissen, in Maßlosigkeit, Übermaß und Mangel besteht, aus denen dann Zügellosigkeit und Feigheit und die übrige Schlechtigkeit der Seele hervorgeht, alles Affekte, die ihr wider ihren Willen vom Leibe her zustoßen (*ἀκούσια παθήματα*: vgl. die platonische Lehre von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns) und die der Seele falsche Vorstellungen suggerieren, indem sie sie glauben machen, das sei gut oder böse, was der unvernünftige Seelenteil flieht (meidet) oder aufsucht. Was aber hat diese Schlechtigkeit hervorgebracht, und wie soll man sie (da sie doch seelische Schlechtigkeit ist) auf die Materie als Prinzip des Bösen zurückführen (4, 12–14)? Nun, zunächst ist ja die Seele nicht außerhalb der Materie und auch nicht aus sich selber heraus böse (4, 14–15). Die Seele kann

nur dann böse werden, wenn sie mit dem materiellen Leibe verbunden ist und auf diese Weise mit Maßlosigkeit in Berührung kommt und den Kontakt mit der ordnenden und zum Maß führenden Form nicht mehr ständig und nicht mehr in letzter Intensität aufrecht zu erhalten vermag (4, 15–17). Dann aber nimmt auch das Denkvermögen aus keinem anderen Grunde Schaden, als weil es am Sehen verhindert wird durch die Affekte, durch Überdunkelung mit Materie, durch Neigung zur Materie hin und überhaupt dadurch, daß es nicht zum Sein, sondern zum Werden hinsieht, dessen Prinzip die Materie ist. Diese aber ist so schlecht, daß sie schon ein Ding, das gar nicht in ihr ist, sondern lediglich auf sie hinblickt, mit der ihr eigenen Bosheit erfüllt (4, 17–22). Mit der faszinatorischen Fernwirkung der vollkommen des Guten unteilhaften Materie (sie ist dessen Beraubung und völliger Mangel: *στέρησις τούτου καὶ ἀκρατος ἔλλειψις* 3, 23–34) auf die ihr doch fremde, aber dennoch an sie gebundene Seele ist die Rückführung der seelischen Schlechtigkeit auf die Materie als Prinzip des Übels vollzogen. Zur Erhärtung des Gefundenen wird die im Geist geborgene und deshalb vom Bösen unberührte Seele noch einmal mit der aus sich herausgetretenen und der Materie verfallenen, welche ein bloßes Schattenbild der reinen Seele ist, verglichen (4, 25–32).

Aber, so wird anfangs von Kapitel 5 eingewendet, wenn es doch ein Mangel der Seele ist, der sie auf die Finsternis hinstarren und ihr beiwohnen läßt, so läge doch das Übel in erster Linie in diesem Mangel der Seele und erst in zweiter Linie in der Finsternis der Materie. Auf diese Weise wäre das Übel nicht in der Materie, sondern in etwas vor der Materie, eben der Seele, zu suchen (5, 1–4).

Aber, so widerlegt Plotin den Einwand, das Böse besteht nicht in irgendeinem Mangel, sondern im absoluten Mangel, in der totalen Absenz des Guten, und dieser totale Mangel findet sich nicht in der Seele (ungeachtet des nur geringen Mangels, der sich in der Seele findet, gehört sie eben doch noch zum Reich des Guten), sondern in der Materie, die als das wahrhaft Böse, das Böse an sich, keinerlei Gutheit mehr an sich hat (5, 9: *τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν*). Es ließe sich zu dieser Widerlegung noch hinzufügen, daß zwar ein gewisser Mangel in der Seele die *Conditio sine qua non* der Schlechtigkeit, die in die Seele eindringt, und damit auch des Verfallens der Seele an die Materie ist, aber nicht die Hauptursache des Übels, das erst durch die fatalen Auswirkungen der Materie richtig konstituiert wird. Mangel in der Seele wäre ohne das Vorhandensein und die Auswirkungen der Materie bloß Schwäche der Seele und von ihr wird Plotin im 14. Kapitel zeigen, daß sie nicht das Böse ist.

Um nun zu zeigen, daß die Materie wirklich als vollkommener Mangel das eigentliche Böse ist, weist Plotin ausdrücklich darauf hin (5, 9–12), daß die Materie kein Sein im eigentlichen Sinne, d. h. kein wahres Sein hat und somit auch nicht am Guten teilhaben kann. Wenn man von der Materie sagt, sie sei, so ist das lediglich sprachlicher Gleichklang; richtiger wäre zu sagen, daß ihr Sein das Nichtsein ist. Plotin versucht hier, die unbestreitbare Tatsache der Existenz des Bösen und der Materie mit dem Umstand zu versöhnen, daß Böses und Materie vom

absoluten Guten her gesehen nicht mehr relevant sein können und als nichtig erscheinen müssen. Dabei kommt besonders gut der seltsame Doppelsinn des Begriffes Sein zur Geltung: Sein heißt einerseits ganz einfach «Existieren, Vorhandensein, praktisch relevant sein», und in diesem Sinne «ist» auch das Böse (die Kap. 6 und 7 bringen deutlich den Nachweis, daß Böses und Materie notwendigerweise existieren), andererseits aber deutet Sein wahrhaftes Bestehen als Grundlage und Voraussetzung des Erkennens und Erkenntwerdens, und im Sinne des wahrhaften Bestehens heißt Sein immer auch harmonische Ordnung, sinnvoller Zusammenhang, durch Veränderung und Wechsel ungetrübte Lebendigkeit. In diesem Sinne kann aber das Böse, d. h. die Materie, nie und nimmer «sein», sondern ist vielmehr gerade die Negation des Seins und mit ihm des Guten.

Nach plotinischen Voraussetzungen hat also der seelische Mangel bloß Nichtgut-Sein im Gefolge und erst der vollkommene Mangel der Materie das Böse, während zunehmender Mangel die Möglichkeit, ins Böse abzusinken und dann böse zu werden, im Gefolge hat. Der Irrtum, der zur Ansetzung des seelischen Mangels als des ersten Übels führt, liegt also unter anderem in der Nichtbeachtung des Umstandes, daß es verschiedene Grade von Mangel gibt und daß erst der absolute Mangel das Böse ist, darüber hinaus aber auch in der Nichtunterscheidung zwischen erstem Übel, d. h. dem Übel an sich, und den Übeln zweiter Ordnung, die auf jenes erste Übel zurückzuführen sind. Der Hierarchie der verschiedenen Grade von Gutheit mit dem Guten an sich an der Spitze (als erstes Gutes und Urgrund aller Gutheit) entspricht also spiegelbildlich verkehrt eine formal ebensolche Stufenleiter der verschiedenen Grade von Bosheit, die sich nach unten hin ins Böse an sich, das zugleich die Materie und das Nichtige ist, verliert (wobei das Böse an sich, d. h. die Materie, gerade als vollkommener Mangel keinen absoluten Gegensatz zum Guten bildet, sondern nur Negation, Fehlen des Guten ist. Dieser metaphysischen Bestimmung entspricht im Ethischen der echt platonische Grundsatz, daß jede sittlich böse, d. h. ungerechte Handlung letztlich auch nur ein Verfehlen des sittlich Guten ist und nicht rein bewußt beabsichtigtes Wollen des Bösen als solchen).

Wörtlich sagt Plotin zur erwähnten Stufenordnung des Bösen (5, 14–21, wobei hier nicht mehr als drei Stufen des Bösen unterschieden werden: Übel an sich – Übel der Seele – Untergattungen der seelischen Übel, nach dem Grade der Schlechtigkeit sogar nur zwei: *καθ' ἑαυτό* und *κατὰ συμβεβηκός*; eine andere Stufenordnung fand sich im 4. Kap. von I 8: 1. Böses = Materie, 2. Böses = *σωμάτων φύσις*, 3. Böses = die Affekte des unvernünftigen Seelenteils, 4. Böses = Fehler des Denkvermögens, wobei der Grad des Übels ständig abnimmt): «Man darf also unter dem Bösen nicht dieses bestimmte Böse (ein bestimmtes Böses) verstehen, wie z. B. Ungerechtigkeit oder eine andere bestimmte Schlechtigkeit, sondern jenes Böse an sich, welches noch keines von diesen einzelnen Übeln ist, diese aber sind wie Unterarten von jenem (Bösen an sich), welche durch Hinzutreten gewisser Eigentümlichkeiten eben zu verschiedenen Arten des Bösen charak-

terisiert werden, so z. B. die Schlechtigkeit der Seele und deren Unterarten, die sich wiederum unterscheiden, entweder nach dem Stoff, an dem sie wirken, oder nach den Teilen der Seele oder weil die eine Art gleichsam ein Sehen ist, die andere ein Drängen oder Dulden.» Die Unterarten der seelischen Schlechtigkeit enthalten aber nicht eigentlich *differentiae specificae*, sondern sind nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Übels unter verschiedenen Gesichtspunkten, wenn wir sie richtig interpretieren, nämlich wie folgt: ὅλη περὶ ἧν muß sich wohl eher auf dies oder jenes Delikt beziehen (also Materie im übertragenen Sinne) als auf die Materie als Grund des Übels (wäre nämlich sie gemeint, so würde es neben dem Aspekt ὅλη περὶ ἧν keine andern mehr geben können, weil ja die Ableitung des Übels aus der Materie die einzig richtige ist), τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς bedarf keiner weiteren Erläuterung, und mit τὸ μὲν οἷον ὁρᾶν εἶναι, τὸ δὲ ὁρᾶν ἢ πάσχειν könnte das Unrecht gemeint sein, je nachdem, ob es infolge Verhinderung der Einsicht durch die Affekte (ὁρᾶν wäre der affektiv in falsche Richtung verwiesene Trieb, πάσχειν das Leiden der Vernunftseinsicht, ihr Gelähmtsein unter der Gewalt der Affekte, vgl. 4, 18–19: τὸ λογιζόμενον ... ὁρᾶν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσιν) oder durch ein Hinblicken der Einsicht auf das Werdende (οἷον ὁρᾶν εἶναι, vgl. 4, 20: πρὸς γένεσιν ὁρᾶν) verursacht wird. Wenn man nun neben den die Seele betreffenden Übeln auch noch Übel außerhalb der Seele, also Übel des Leibes (Krankheit, Häßlichkeit) und des Besitztums (Armut) annehmen will (Plotin betont ausdrücklich dieses εἰ δέ τις θείτο, denn daß man auch Krankheit, Häßlichkeit und Armut als Übel betrachtet, ist für die Innerlichkeit Plotins nicht mehr selbstverständlich), dann würde sich nach den bisherigen Ergebnissen folgendes Schema der Übel ergeben:

1. Böses an sich

(substantielles Böses)

2. Böses an anderem = Übel der Seele – des Leibes – der ἐκτός

(akzidentelles Böses)

			/	\	
ὅλη	μέρεσι	ὁρᾶν	νόσος	αἰσχος	πενία
		ὁρᾶν			

Da die Rückführung der seelischen Übel auf den pejorativen Einfluß der Materie bereits geleistet ist (4, 12–25), gilt es nun noch, die außerseelischen Übel auf die Materie als das erste Böse zurückzuführen. Dies geschieht durch eine Reihe von Definitionen (5, 20–26): Krankheit wird definiert als Mangel oder Überfluß in den materiebehafteten Leibern, welche sich der Ordnung und dem Maß nie richtig fügen können; Häßlichkeit als von der Form nicht bezwungene Materie, Armut als Mangel und Beraubung der Dinge, deren wir bedürfen wegen der Materie, an die wir gekettet sind und deren Wesen Bedürftigkeit ist.

Aus der Reduzierbarkeit allen Übels auf die Materie wird nun gefolgert, daß wir Menschen nicht aus uns heraus böse sind (der Ursprung des Übels liegt nicht in uns, sondern vielmehr noch vor uns: πρὸ ἡμῶν 5, 27; etwa im Sinne der präkosmischen Materie, die schon schlecht war, bevor wir Menschen schlecht

wurden? Sonst freilich faßt Plotin den präkosmischen Zustand der Materie nicht historisch, sondern im übertragenen Sinne als Zustand der Materie an sich auf und daß, wenn wir böse werden, uns dies wider unsern eigenen Willen widerfährt (5, 26–30). Hier wird also die Theorie von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns aus der Lehre von der Materie als dem Übel gefolgert, während umgekehrt bei Plato es die These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns war, die immer wieder eine außer- und untermenschliche Ursache des Übels nahelegte. Wenn Plotin weiter sagt (5, 29–30), es gebe zwar ein Entrinnen vor dem Bösen in der Seele für die, welche es vermögen, aber nicht alle vermöchten es, so tut er das wahrscheinlich, weil das ohnmächtige Verharren Vieler beim Bösen als willentliche Obstination ausgelegt werden könnte, was eben der These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns widersprechen würde.

Ein letzter Einwand gegen die Lehre von der Materie als dem Übel wird 5, 30–34 widerlegt: Es handelt sich um eine Schwierigkeit der platonischen Astraltheologie, wie sie aus dem Timaeus und den Gesetzen bekannt ist: Wie können die sichtbaren Gestirnsgottheiten (*αἰσθητοὶ θεοί*), obwohl ihnen doch Materie beiwohnt (*ὅλης παρουσίας*), trotzdem als Götter gut sein ohne Beimischung von Bösem? Dadurch, antwortet Plotin (5, 32–34), daß sie die Materie vollkommen bezwingen, und zwar durch ein Immaterielles in ihnen (die unsichtbaren Götter, darauf wird ausdrücklich hingewiesen, sind aber doch besser, «vollkommener» als die sichtbaren, eben weil sie als unsichtbar mit der Materie nicht in Berührung sind). Historisch gesehen, ist ja die Vollkommenheit der Astralgötter erst ein Dogma des späten Plato, das schon den Hellenismus und dessen Diesseitsglauben ankündigt. (So werden die Gestirne zwar vom späten Plato der Gesetze 899 b Götter genannt, wohingegen nach dem Plato der mittleren Schaffensperiode, Kratylos 397 d, die Verehrung von Sonne, Mond usw. Kennzeichen des Barbaren ist, vgl. die Unterscheidung von hellenistischer und kaiserzeitlicher Mentalität bei W. Theiler: Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, Entretiens Vandœuvres, Tome III 65 ff.)

Soweit die Kapitel 3–5 von Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά*, die bereits eine in sich geschlossene Exposition der plotinischen Lehre vom Übel (d. h. die Darlegung und Begründung der These von der Materie als dem Übel, die Widerlegung der These von der Seele als dem Ursprung des Bösen und die Explikation der einggenommenen Haltung aus den Voraussetzungen des Systems) enthalten. Kapitel 6 und 7 suchen an Hand der Interpretation einer berühmten Theätetstelle (176 a f.) die Notwendigkeit des Übels (in Kap. 7 auch der Materie) darzulegen, während Kapitel 8–15 die Widerlegung mehrerer Einwände gegen die Substantialität des Übels bringen (Die Motive gegen die Authentizität der Kap. 6–15, welche von F. Thedinga, Hermes 1919, 249 ff. und F. Heinemann: Plotin [1921] 83 ff. beigebracht wurden, sind vielleicht doch nicht allzu leicht zu nehmen wegen des Numenius verwandten Dualismus z. B. in 6, 33: *ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω* und der vielfachen Wiederholungen in den Kapiteln 8–15).

Plotins Position, wie sie uns aus I 8, Kap. 3–5 hinreichend deutlich wird, ist in der nachfolgenden neuplatonischen Diskussion mehrfach verlassen oder gar angefochten worden. Daß die Einheitlichkeit der plotinischen Doktrin über das Böse dabei wieder verloren ging, versteht sich.

Dies zeigt sich sehr deutlich bereits bei Porphyrius, der zwar einerseits die Materie noch für den Grund des Übels hält (Sent. XXX 2 Mo. wird von den *μεριστὰ ὑποστάσεις*, die sich auch zum Geringeren herabneigen im Gegensatz zu den höheren Hypostasen, die nur nach oben ausgerichtet sind, gesagt: *ταύτας οὖν κακοὶ ἢ ὕλη τῷ ἐπιστρέφειν ἐπ' αὐτὴν δύνασθαι, δυναμένας ἐστράφθαι καὶ πρὸς τὸ θεῖον*, vgl. XXXVII, wo vom *πρὸς ὕλην ῥέψαν εἶδος* der Seele gesprochen wird; cf. De abstin. I 30: für den Aufstieg der Seele gebe es vornehmlich zwei *μελέται*: *μίαν μὲν, καθ' ἣν πᾶν τὸ ὕλικόν καὶ θνητὸν ἀποθῆσόμεθα* ...), andererseits aber sich doch nicht entschließen kann, das moralische Übel konsequenterweise aus der Materie abzuleiten (Ad Marc. 29: *μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν, μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπομεν τὰς δυσφορίας, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν κτλ.*).

Allerdings besteht auch in den Sentenzen die Voraussetzung für die negative Einwirkung der Materie in einer Art seelischem Mangel, nämlich der Neigung zum Geringeren: Sent. XXXII 3 Mo., aber eine solche Abweisung der *σάρξ* als Ursache des Übels wie in Ad Marc. 29 ließe sich doch von dieser Voraussetzung aus noch nicht rechtfertigen. Sobald aber die Materie als letzte Ursache alles Bösen nicht konsequent durchgeführt und statt dessen seelische Ursachen des Bösen bemüht werden, besteht ohne weiteres wieder die Gefahr des Einführens böser Dämonen, welcher Porphyrius denn auch prompt erliegt (De abstin. II 38ff.: *δαίμονες κακοεργοί*; desgleichen De abstin. II 40: *πονηρὸς δαίμων*; Ad Marc. 19 Schluß; bei Proklos In Tim. I 77, 21 D.: *δαίμονες κακωτικοί*; gerade die seelischen Verfehlungen werden jetzt auf böse Dämonen zurückgeführt: Ad Marc. 16: *κακῶν δὲ πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμών*, cf. 21: *ὅπου δ' ἂν λήθῃ παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν*; die Seele wird auf diese Weise zum Kampfplatz der guten Götter und der bösen Dämonen; eine rein ethische Ableitung von Gut und Böse bietet also Porphyrius auch nicht). Eine gewisse Inkonsequenz Porphyrys in der Frage der Herkunft des Übels zeigt sich auch darin, daß er oft von materiehaften Dämonen spricht (z. B. De abstin. II 46: *δαιμόνια ὕλικά* und bei Proklos In Tim. I 77, 19 D.: *ὕλικοι δαίμονες*), um ihre Schlechtigkeit besonders zu kennzeichnen, was er nicht dürfte, wenn er sein *μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα* von Ad Marc. 29 konsequent durchführen wollte.

Noch ausgeprägter findet sich die von Porphyr vorbereitete Position bei Jamblich, welcher der Materie als reiner inhaltloser *ὑποδοχή* des Werdens (vgl. De comm. math. scient. IV 16, 15 Fe.) das Prädikat schlecht geradezu abspricht (De comm. math. scient. IV 15, 12 Fe.: Die *ἀρχὴ τοῦ πλήθους* ist *ὕγρα τι παντάπασιν καὶ εὐπλαδεῖ ὕλη* gleichzusetzen: *κακὸν δὲ ἢ αἰσχρὸν τὸ τοιοῦτον οὐ προσήκον ἴσως ἐστὶ τιθέναι*), mit der an Aristoteles erinnernden Begründung, da sie

etwas Löbliches aufnehmen, könne sie auch selbst nicht zu tadeln sein (De comm. math. scient. IV 16, 6 Fe.). Natürlich werden auf dieser Grundlage wiederum böse Dämonen zur Erklärung des Übels nötig wie schon bei Porphy (De myst. IV 7, 191, 3f. Pa.: τὰ δὲ ἄδικοι καὶ αἰσχροὶ ἀπεργάζονται οἱ ... πονηροὶ δαίμονες; cf. IV 13 198, 2ff. Pa. u. ö.). Über Porphy hinaus aber wird nun zum ersten Mal deutlich die Vielheit der Ursachen für das viele Böse hervorgehoben (De myst. IV 7 190, 6 Pa.: ποικίλον δ' αἴτιον ποικίλων κακῶν προηγείται τῆς γενέσεως; eine Vielheit von Ursachen für das Böse bei Plato postuliert auch H. Cherniss am Anfang seiner Abhandlung: The sources of evil according to Plato, Proc. Amer. Philos. Soc. 98 [1954] 23ff., wo er betont: «The point of this paper is the plural in its title.»). In der Tat bemüht Jamblich neben bösen Dämonen auch noch σωματικαὶ ἀνάγκαι (De myst. IV 8, 192, 3ff. Pa.) und die προαίρεσις in der menschlichen Seele (bei Prokl. In Tim. III 334, 4ff. D.: τί γὰρ τὸ ἁμαρτάνον ἐν ἡμῖν; ... ἄρ' οὐχ ἡ προαίρεσις; ... εἰ δὲ προαίρεσις ἁμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχή; cf. Protr. III 12ff. Pi.; gegen Plotin, der die Seele nicht genügend von den höheren Sphären getrennt habe, wird polemisiert, um die Seele als Ursache für die Sünde erweisen zu können bei Prokl. In Tim. III 333, 28ff. D.) als Ursachen für das Böse. Ja, nicht genug damit, er unterscheidet auch noch ähnlich wie Numenius zwei Seelen, von denen die eine den περίοδοι τοῦ κόσμου unterworfen, die andere ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παρούσα darüber erhaben sei (De myst. VIII 6). Wie er dazu kommt, diese πολλὰ κακά, die auf ein(!) ποικίλον αἴτιον zurückgehen sollen, überhaupt noch mit der gemeinsamen Eigenschaft des κακόν zu bezeichnen, verrät er freilich nicht. Darüber hinaus wird klar, daß auch die bunteste ποικιλία von Ursachen eben doch ein ποικίλον αἴτιον ist und aus der Einheit nicht herausfallen kann. Wenn aber Jamblich vollends die Materie als die Ursache der Vielheit bezeichnet (De comm. math. scient. IV 18, 4 τῆς τοῦ πλήθους αἰτίας ὕλης) und damit zugibt, daß jede Vielheit auf eine einheitliche Ursache zurückgeführt werden kann, so ist es eine entschiedene Inkonsequenz, wenn er keine einheitliche Charakteristik und Ursache des Bösen angibt. Als einzige einheitliche Charakteristik des Bösen ist bei Jamblich die Vielheit des Bösen angedeutet, womit das Böse, ohne daß Jamblich dies will, wieder in die Nähe der Materie als Prinzip der Vielheit rückt.

In dieser Beziehung ähnliche Verhältnisse finden wir bei Proklos vor. Auch er hält gegen Plotin daran fest, daß es nicht bloß eine einzige Ursache alles Bösen gebe, denn, so lautet die seltsame Begründung, wenn die ἀγαθὰ von einer Ursache ausgehen, so müssen den κακά als deren Gegenteil viele Ursachen zugrunde liegen (De mal. subs. XVII 47 Boese = col. 250, 5 Cous.: *unam quidem itaque secundum se malorum causam nullatenus ponendum: ἐν μὲν δὴ καθ' ἑαυτὸ τῶν κακῶν αἴτιον οὐδαμῶς θετέον· εἰ γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὸ αἴτιον ἐν, τῶν κακῶν τὰ αἴτια πολλά*). Dennoch stellt Proklos verschiedene Bestimmungen über die Natur des Bösen auf (De mal. subs. XIX 51f. Boese = col. 255, 1f. Cous.), was er eigentlich nicht könnte, wenn es nicht ein einheitliches Prinzip und eine einheitliche Ursache des

Bösen gäbe. Auch die Bestimmung des Bösen als einer(!) *παρυπόστασις* würde unter des Proklos' eigenen Voraussetzungen eigentlich nicht möglich sein. Am deutlichsten wird dies an der Stelle In Remp. I 38, 3ff. Kr.: *οὐδεμίαν οὖν οὔτε εἰδητικὴν οὐδ' ὕλικήν τῶν κακῶν αἰτίαν ὑποθετέον, οὐδ' ὅλως μίαν ἀρχήν· ἀλλ' ὡς αὐτὸς εἶπεν, μερικὰ καὶ διεσπαρμένα τὴν παρυπόστασιν αὐτοῖς προξενεῖν λεκτέον· μερικὰ μὲν, ὅτι μὴδὲν τῶν ὅλων κτλ..* Wenn das Böse auch nur eine Nebensubstanz sein soll, so ist es doch nach dieser Bestimmung *eine* Substanz und müßte als solche die einheitliche Ursache von allem einzelnen Bösen sein. Schon an diesem vielleicht wichtigsten Punkt der Polemik gegen Plotin in der Frage des Ursprungs des Bösen zeigt sich also eine gewisse Inkonsistenz des Proklos, der wir ebenso auch in seiner ausdrücklichen Polemik gegen Plotins Lehre von der Materie als dem ersten Bösen begegnen (De mal. subs. X 30ff. Boese = col. 229, 20ff. Cous.): Als erstes wendet Proklos ein (De mal. subs. X 31, 5ff. Boese): *〈ἀλλ' εἰ〉 κακόν ... ἡ ὕλη ..., δυοῖν θάτερον ἀνάγκη, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ ποιεῖν αἴτιον, ἢ δύο τῶν ὄντων ἀρχάς. ἀνάγκη μὲν γὰρ πᾶν τὸ ὅπως οὖν ὕφεστώς ἢ ἀρχὴν εἶναι τῶν ὅλων ἢ ἐξ ἀρχῆς· τὴν δὲ ὕλην, ἐξ ἀρχῆς μὲν οὖσαν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ αὐτὴν ἔχειν τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον, ἀρχὴν δὲ οὖσαν, δύο τῶν ὄντων ἡμῖν ὑποβάλλειν ἀρχὰς μαχομένας ἀλλήλαις, τό τε πρῶτως ἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτως κακόν. ἀλλ' ἀδύνατον· οὔτε γὰρ δύο τὰ πρῶτα· πόθεν γὰρ ὅλως, μονάδος οὐκ οὔσης; εἰ γὰρ ἐκάτερον τοῖν δυοῖν ἓν, δεῖ πρὸ ἀμφοῖν εἶναι τὸ ἓν, ᾧ ταῦτα ἓν ἀμφω καὶ μίαν ἀρχήν. οὐτ' ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κακόν· ὡς γὰρ τὸ τῶν ἀγαθῶν αἴτιον μειζόνως ἀγαθόν, οὕτω δὴ καὶ τὸ τοῦ κακοῦ γεννητικὸν μειζόνως ἂν εἴη κακόν. καὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἔτι τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔξει, τὴν τοῦ κακοῦ παράγον ἀρχήν. Si autem ubique genitum assimilari amat ad generans, et ipsum utique malum bonum erit, bonificatum propter transumptionem cause ipsius; 〈ὥστε〉 τὸ μὲν ἀγαθὸν ἔσται κακόν ὡς τοῦ κακοῦ αἴτιον, τὸ δὲ κακόν ἀγαθόν ὡς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ παρηγμένον.*

Was den ersten der beiden Einwände betrifft, nämlich daß bei Gleichsetzung der Materie mit dem ersten Bösen die Gefahr des Dualismus zweier Prinzipien, nämlich des absolut Guten und des absolut Bösen besteht, so hat Plotin ja trotz seinem Festhalten an der Materie als dem Bösen die Gefahr des Dualismus zu vermeiden gewußt, indem er das Böse von vornherein als ein relativ Nichtseiendes charakterisiert (I 8, Kap. 3, 2: *οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη ... 4–5: ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν*). Wenn Plotin dann später (3, 39–40) die ὕλη als das *πρῶτον* und *καθ' ἑαυτὸ κακόν* bezeichnet, so ist hier natürlich bereits impliziert, daß sie nicht als eine dem Guten gleichberechtigte Wesenheit Prinzip allen Übels ist, sondern vielmehr als eine Art Negation aller Wesenheit, als ein Unwesen. Gerade indem sie aber Negation der Wesenheit und des Seins ist, Negation des zweiten Guten also (Negation des *πέρας*, des *μέτρον*, des *εἰδοποιητικόν* und *αὐταρκες* (I 8, 3, 13–15), alles Bestimmungen, die eigentlich nach Plotin nicht dem obersten Guten, welches überseiend ist (V 4, 1), direkt zukommen können, da dieses ja bestimmungslos ist (vgl. VI 8, 11 a. E.), trotz des vielleicht irreführenden *μέτρον πάντων καὶ πέρας* in I 8, 2, 5, sondern vielmehr dem *νοῦς*, der

die Fülle alles Seienden in sich birgt), kann die Materie als relatives Nichtsein zusammen mit dem Sein und der Wesenheit von dem überseienden Einen-Guten als dem Absoluten umfaßt werden. Zweifellos ist nach Plotin die Materie in ihrer Funktion als erstes Böses durch und durch böse und erweckt damit den Anschein, ein Absolutes zu sein, aber dieser Schein wird durch die Bestimmung des Bösen als bloßer Negation des Seins, als eines relativ Nichtseienden, wieder aufgehoben.

Was nun den zweiten Einwand betrifft, nämlich daß die Lehre von der Materie als dem Übel *par excellence* die Ableitung des Bösen aus dem ersten Guten zur Folge hat, so muß festgestellt werden, daß jede Theorie, die die Existenz des Bösen nicht einfach leugnet und dennoch das Gute als die *ἀρχὴ πάντων*, als das wahre und eine Absolute setzt, also auch die des Proklos, das Böse als in seiner Existenz vom Guten abhängig darstellen muß. Proklos kann nun noch so sehr behaupten, das Böse sei bloß eine *παρυσία*, es sei *privatio, defectus, indeterminatio* (De mal. subs. XVIII 50f. Boese; Col. 254, 7 ff. Cous.) – wenn er nicht einfach behauptet, es gebe gar kein Böses, so kann er nicht verhindern, daß das absolute Gute als Ursache von allem (In Tim. I 392, 19 ff. D.) auch die Ursache des Bösen ist.

An dieser auf den ersten Blick hin paradoxen These wird jener nichts Verwunderliches finden, der sich überlegt, daß ja das absolute Gute überseiend und das Prinzip alles Bösen, die Materie, «unterseiend» ist und wir, da nach parmenideisch plotinischer Voraussetzung das Denken nur so weit reicht wie das Sein, über die letzten Zusammenhänge zwischen Gut und Böse, d. h. gerade über die Frage, inwiefern das Böse innerhalb der Sphäre des Guten sinnvoll und gut ist, wenig mehr erkennen und theoretisch festlegen können. Das eine aber wissen wir, daß, wenn die Welt überhaupt soll bestehen können, sie in einer prinzipiell guten Ursache ihrer Existenz muß aufruhem können, daß daher das Böse in der Welt im Vergleich zur absolut guten Erstursache nur ein Relatives sein kann und daß es, da es innerhalb eines prinzipiell guten Gesamtzusammenhangs existiert, seine Existenz und sogar einen gewissen Sinn vom obersten Grunde allen Seins und Sinns empfangen muß, obwohl es uns nicht vergönnt ist, den Sinn des Bösen und seiner Existenz in dieser Welt vollkommen zu durchschauen.

Gerade weil es sich aber bei den letztgültigen Zusammenhängen zwischen dem absolut Guten und dem Bösen um Zusammenhänge zwischen Überseiendem und Negation des Seins handelt, können wir nun nicht mehr die üblichen Kausalitätsgesetze auf die existentielle Abhängigkeit des Bösen vom Guten anwenden, wie dies Proklos tut: Indem er nämlich das Prinzip *πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως* (Institutio theolog. VII) auf die existentielle Abhängigkeit des Bösen vom Guten anwendet, gelangt er zur absurden Feststellung, daß das Gute als Ursache auch des Bösen noch in höherem Maße schlecht sein müßte als das Böse selbst. Hier sieht man den deutlichen Unterschied zwischen Plotins kritischem Blick für die begrenzte Reichweite logischer Gesetzmäßigkeiten, der Ruhe des Mystikers, der um die Existenz dessen weiß, was über alle Vernunft erhaben ist, und der späteren neuplatonischen Schulweisheit, für die es

nichts zwischen Himmel und Erde, ja nicht einmal über Himmel und Erde gibt, was nicht ihren logischen Regeln unterliegt. Ein weiterer Einwand des Proklos gegen die These von der Materie als dem Übel bei Plato besteht darin, darauf hinzuweisen, daß nach den Voraussetzungen des Timaeus die Materie zur Vollkommenheit der Welt notwendig sei. Gerade deshalb könne sie nicht Prinzip des Bösen sein, denn böse und notwendig seien nicht dasselbe. Diese Ausführungen in De mal. subs. X 32 Boese werden noch ergänzt durch eine Stelle im Republikkommentar (In Remp. I 37, 27 ff. Kr.), wo gesagt wird: ... *καὶ ἡ ὕλη παρῆκται θεόθεν ὡς ἀναγκαῖα τῷ κόσμῳ, καὶ οὔτε κακοποιὸς ἢ συντελοῦσα πρὸς τὴν γένεσιν τοῦ παντός οὔτε ἀγαθὸν ἢ ἐσχάτη τῶν ὄλων, ἀλλ' ἔχει τὴν τάξιν ἐν τοῖς ἀναγκαίοις.*

Zunächst einmal ist zu entgegnen, daß nirgends im Timaeus sich ein Hinweis darauf findet, der *εὐδαίμων θεός*, die Welt, wie Proklos nach Tim. 34 b 8 zitiert, bedürfe der Materie erst noch, um vollkommen zu sein. Vielmehr wird im Timaeus die Materie erst wesentlich später und in ganz anderem Zusammenhang eingeführt als der *εὐδαίμων θεός*, was nicht geschehen könnte, wenn sie ein Konstituens von dessen Vollkommenheit wäre. Tatsächlich wird im Zusammenhang mit dem *εὐδαίμων θεός* von dem vollkommenen Körper der Welt (34 b 2: *τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα*) und der vollkommenen Weltseele (34 b 3–8) gesprochen, aber von Materie im eigentlichen Sinne ist keineswegs die Rede. Diese wird erst nach einem ausdrücklichen und prinzipiellen Neubeginn der Darlegungen (47 e 3–48 e 1) als ein *δι' ἀνάγκης γιγνόμενον* eingeführt, während vom glückseligen Kosmos unter der Rubrik des nach Vernunft Zusammengestellten die Rede ist. Nun bemerkt Proklos weiter, daß die Materie, indem sie ein notwendig Gewordenes ist, nicht gleichzeitig böse sein kann, denn notwendig und böse seien zweierlei: Das eine nämlich sei das, ohne welches etwas nicht sein könne, das andere aber sei die Beraubung des Seins (*ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ μὲν ἐστι τοιοῦτον οὗ χωρὶς εἶναι ἀδύνατον, τὸ δὲ ... στέρησις* loc. cit.). Man erkennt un-
schwer die aristotelische Unterscheidung von *ὕλη* und *στέρησις* und den negativen Wertakzent wieder, der schon von Aristoteles der *στέρησις* in gewissem Sinne zugebilligt worden war (cf. Phys. I 9, 192 a 13–16).

Ein Blick auf die Gegebenheiten des Timaeus wird diese strenge Scheidung von materiell-notwendig und böse zumindest als problematisch erscheinen lassen. Wenn es nämlich im Tim. 48 a 2–5 heißt: *νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος ... συνίστατο τόδε τὸ πᾶν*, so ist daraus deutlich ein gewisser Widerstand, eine gewisse feindliche Reaktion abzulesen, welche die *ἀνάγκη* der zum Bestmöglichen führenden Tätigkeit der Vernunft entgegensetzte. Wäre dies nicht so, wäre die *ἀνάγκη*, wie Proklos will, etwas völlig Neutrales, so müßte sie nicht erst durch die Vernunft mit welchen Mitteln immer überwunden und besiegt werden, sondern sie würde sich der Vernunft anstandslos zur Bearbeitung darbieten. Wenn Proklos sich schließlich sogar zu der Behauptung versteigt:

ἡ ὕλη παρῆκται θεόθεν ὡς ἀναγκαῖα τῷ κόσμῳ, so steht dies in direktem Wider-

spruch zu den Voraussetzungen des Timaeus, wo der Demiurg 52 dff. die *χώρα* als eine *ἀλόγως καὶ ἀμέτρως* (53 a 8) bewegte vorfand und sie *εἶδεν καὶ ἀριθμοῖς* (53 b 5) zur Ordnung brachte (vgl. 69 b: *ὥσπερ γὰρ οὖν κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησε*). Wie auch immer man diesen Weltordnungsmythos interpretieren will, ob nun wörtlich historisch oder in übertragenem Sinne, eines steht jedenfalls fest, daß nämlich keineswegs gemeint sein kann, die Materie mit all ihrer Unordnung stamme als etwas Gottgewolltes von Gott her. Von ihm stammt vielmehr nur die Ordnung der Welt, und diese wird keineswegs durch die Materie, sondern vielmehr durch die *εἶδη καὶ ἀριθμοί* repräsentiert. Die Bezeichnungen der Materie als *ὑποδοχὴ γενέσεως, τιθήνη* (Pl. Tim. 49 a 6) und *μήτηρ* (ibid. 50 d 3; 51 a 4), welche nach Proklos mit der Bestimmung der Materie als erstes Böses unvereinbar sein sollen, sind lediglich Funktionsbezeichnungen, welche die Beziehung der Materie zum Werden, dessen Aufnehmerin sie ist, charakterisieren und die an sich noch keinen positiven Wertinhalt in sich schließen. (Allerdings muß man zugeben, daß Plato in gewissem Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen, vor allem zu Tim. 52 dff., besonders 53 b 5–7, von der Materie auch etwa, wohl im Sinne eines gewissen herakliteischen Sensualismus, als der Ernährerin des Ganzen und dem Vorbild für die physische Gesundheit sprechen kann, cf. vor allem Tim. 88 d. e, woraus denn wohl der Einwand des Proklos sich erklärt.)

Da nach Proklos die Materie nicht das *πρῶτον κακόν* sein kann, stammt also auch die Schlechtigkeit der Seelen nicht aus der Materie. Denn die Schlechtigkeit der Seele, nämlich *debilitas*, *oblivio* und *casus* seien nach den Voraussetzungen des Phaedrusmythos (247 bff.), dem Proklos hier folgt, noch vor der Bekanntschaft der Seele mit Körper und Materie dagewesen: *si autem et animabus debilitas et casus, non propter materiam, quoniam et ante corpora et materiam erant haec, et praeerat in ipsis aliquantulum animabus materia malorum causa* (De mal. subs. X 33, 1–3: *praeerat ... materia: intellege prius erat quam materia*). Bemerkenswert ist hier, daß Proklos die Gegebenheiten des Phaedrusmythos wahrscheinlich dogmatischer auffaßt als Plato selbst. Es ist doch offensichtlich (am deutlichsten aus dem Vergleich der drei Seelenteile mit dem Wagenlenker und den beiden Pferden zu ersehen), daß Plato mit seinen mythischen, in zeitliche Abfolge projizierten Gleichnissen überzeitliche und gültige Sinnzusammenhänge hat illustrieren wollen und daß es dabei auf zeitliches Vorher und Nachher nicht mehr letztlich ankommt. Aber selbst wenn man den Phaedrusmythos einmal wörtlich nimmt und beachtet, daß die Seele, wenn sie abstürzt aus der himmlischen Region, dies aus einem andern als einem körperlich materiellen Grunde tut, weil sie erst auf Erden mit Körper und Materie in Berührung kommt, selbst dann bleibt noch zu bedenken, daß ja die *debilitas* und der *casus* der Seele bloß die Vorbedingung für das Übel sind, das der Seele nach ihrem Sturz und ihrer Einkörperung auf Erden widerfährt und in das sie sich selbst verstrickt. Im Vergleich mit dem eigentlichen Übel, das die Seele auf Erden erwartet, ist ihre Schwäche, die zum Absturz führt, noch kein

wahres und eigentliches Übel. (Vgl. für die völlige Umdeutung des Phaedrus-mythos in überzeitliche Seinsstrukturen das 14. Kap. von Plotins I 8, wo zwar mehrfach aus dem Mythos zitiert wird, z. B. 14, 20 und 14, 25, wo aber sogar die Schwäche der Seele auf die Einwirkung der Materie zurückgeführt zu werden vermag: 14, 49. 50: *ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία*. Nur unter völliger Weglassung des zeitlichen Vorher und Nachher wird die paradoxe Formulierung von 14, 51f. verständlich: *καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα*).

Ein weiteres Argument gegen die Rückführung der seelischen Schlechtigkeit auf die Einwirkung der Materie ist für Proklos die stoische Bestimmung der Materie als eines *ἀποιον καθ' ἑαυτό*, welches hier (De mal. subs. 33, 15–17) als *ποιεῖν μὴ δυνάμενον* interpretiert wird. Dieser Charakterisierung der Materie aber widersprechen, wie schon bemerkt, die Zeugnisse Platos selbst, vor allem Politicus 273 b 4, wo das *σωματοειδές* der präkosmischen Materie wörtlich als *αἴτιον* für die zunehmende Verschlechterung der Weltlage bezeichnet wird (von einer Seele als Ursache ist nirgends die Rede) und Timaeus 52 d ff., wo auch keinerlei Hinweis vorhanden ist, daß das ordnungslose Fluktuieren der präkosmischen Materie irgendwie seelisch verursacht wäre. Es handelt sich an besagter Stelle bei Proklos wirklich um den stoischen Begriff der Materie als des dem *ποιοῦν* gegenüberstehenden *πάσχον* (32, 13–14 ist allerdings eher wieder aristotelischer Materiebegriff: *ἥτινι μὴδὲ τὸ πάσχειν ἐστὶ κατὰ φύσιν δι' ἑλλειπιν τῆς τοῦ πάσχειν δυνάμεως*) und nicht um den rein platonischen Materiebegriff. Aber es geht Proklos wie auch schon Plutarch unter allen Umständen um die Wahrung des *αὐτοκίνητον* der Seele und ihrer Wahlfreiheit (De mal. subs. 33, 23–24: *εἰ δὲ παρὰ τῆς ὕλης ἄγονται, ποῦ τὸ αὐτοκίνητόν ἐστι καὶ αἱ τῆς ψυχῆς αἰρέσεις*;). Er beachtet dabei nicht, daß ja die Seele ihre wahre Bewegung und ihr wahres Selbst nach Plato nur in vernünftiger Zielsetzung erreicht und nur durch eine positive Selbstbewegung als unsterblich erwiesen werden kann, wie dies in Phaedrus 245 c–246 a geschieht. Zudem verbietet sich die ursächliche Rückführung der seelischen Schlechtigkeit auf die Seele selbst durch die platonische These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns (Meno 77 a–78 b, wo ein Begehren des Bösen als solchen negiert wird).

Freilich wird an berühmter Stelle des Mythos im «Staate» die Schuld für das spätere Ergehen im irdischen Leben dem, der das Lebenslos wählt, zugesprochen und nicht dem Gott (Resp. X 617 e 4–5 *αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος*), worauf sich Proklos De mal. subs. 33, 22–23 bezieht: *καὶ δι' ἀσθένειαν πάσχουσιν ἃ πάσχειν τὰς τοιαύτας δεῖ κακῶς ἐλομένους* (vgl. In Tim. I 313, 17f. D.: *ἀλλὰ τῶν κακῶν ἑαυτῶ τὸ θνητόν ζῶον αἴτιον· κακὸν γὰρ ὄντως(!) ἐστὶν οὐ νόσος οὐδὲ πένια οὐδὲ ἄλλο τοιοῦτον οὐδέν, ἀλλὰ πονηρία ψυχῆς καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἡ ἐρύμπασα κακία. τούτων δὲ ἡμεῖς ἑαυτοῖς αἴτιοι*, was einen flagranten Widerspruch zu *οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει* darstellt). Aber an jener Stelle des Republikmythos handelte es sich in erster Linie um Theodizee, d. h. es handelte sich darum, nachzu-

weisen, daß im Vergleich zu Gott der Mensch viel eher als Aspirant für die Schuld am späteren Übel in Frage kommt; das heißt aber noch nicht, daß er seine Untaten und seine Ungerechtigkeit im wahren Sinne des Wortes, also bewußt und absichtlich, verursacht hat. Eine in wahren Sinne seelische Verursachung des Bösen ist nach den eigentlichen platonischen Voraussetzungen nichts anderes als ein Widerspruch in sich selbst.

Ein letztes Argument des Proklos gegen die Rückführung der seelischen Schlechtigkeit auf die Materie lautet folgendermaßen (De mal. subs. 33, 25–28): *aut qualiter earum quae in materia generatarum animarum hae quidem ad intellectum aspiciunt et bonum, hae autem ad generationem et materiam, si omnes ducet ad se ipsam materia et molestat et vim infert ibi entibus?* Wäre die Materie das Böse, so müßten also nach Proklos alle Seelen gleichermaßen schlecht werden. Mit ebensolchem Recht könnte man, wenn diese Argumentation richtig wäre, behaupten: Unter der Voraussetzung, daß die oberste Ursache, aus der alles stammt (cf. In Tim. I 392, 19 ff. D.: *ἔτι τὴν ἀνωτάτω ἀρχὴν οὐ ταύτῃ μόνον χαρακτηρίζειν δεῖ τῷ μὴ ἔχειν ἄλλην ἀρχὴν ... ἀλλὰ τῷ πάντα ἐξ αὐτῆς*), das Gute ist, müssen alle Dinge gleichermaßen und ohne Unterschied gut sein. Proklos vernachlässigt mit seinem Einwand den Umstand, daß man den Seinsgrund von allem als das Gute und die Materie als das Böse postulieren kann, ohne damit über die prinzipielle Wirkweise des Guten wie des Bösen hinaus etwas über ihre Beziehung und Auswirkung auf die einzelnen Individuen zu implizieren.

Um nun zum Abschluß seiner Kritik der plotinischen These von der Materie als dem Übel noch besonders zu zeigen, daß den nach Proklos positiven Charakterisierungen der *ὕλη* im Timaeus (*μήτηρ* 51 a 4, *τιθήνη τῆς γενέσεως* 52 d 4–5, *συναίτια τῆς τοῦ κόσμου δημιουργίας* 46 c 7) bei Plato nichts Gegenteiliges gegenübersteht, nimmt Proklos jene Stelle noch besonders aufs Korn, die für uns bisher die Hauptbelegstelle unserer These von der Materie als dem Übel bei Plato selbst gewesen ist, nämlich Politicus 273 b. c, wo das *σωματοειδές* (der *ὕλη*, wie wir interpretieren) als *αἴτιον* für die zunehmende Verschlechterung der Weltlage bezeichnet wird (273 b 4) und wo gesagt wird, daß die Welt *παρὰ μὲν τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ* (273 b 6. 7) hat, *παρὰ δὲ τῆς ἐμπροσθεν ἐξέως ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικοι* (b 7–c 1). Proklos versucht nun den unvermeidlichen Konsequenzen dieser Stelle nicht wie Taylor dadurch zu entgehen, daß er die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit des Mythos als solchen diskreditiert, sondern dadurch, daß er das *σωματοειδές* und die *ἐμπροσθεν ἐξίς* ausdrücklich von der nach ihm völlig unbewegten *ὕλη* unterscheidet (De mal. subs. X 35, 3–4: *οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ τε ὕλη καὶ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον ταῦτόν*) und dafür mit dem *πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον* des Timaeus (30 a 4–5) identifiziert. Wieder muß der aristotelisch stoische Begriff der *ὕλη* als eines *ἄποιον* herhalten, um zu zeigen, daß mit dem *σωματοειδές* nicht die *ὕλη* gemeint sei: Von der gewordenen Welt wird Tim. 31 b 4 gesagt, daß sie sowohl *σωματοειδές* als auch *ὄρατόν* sei, das *ὄρατόν* (*visibile*) kann aber auf die Materie wegen ihres *ἄποιον* nicht zutreffen. Aus dem *πλημμελῶς*

καὶ ἀτάκτως κινούμενον, aus dem *σωματοειδές*, der *ἐμπροσθεν ἑξίς*, stammt also nach Proklos die Unordnung und das Böse (34, 15–18), aus der Bewegung der Materie, nicht aus der Materie selbst. Von einer bösen Weltseele allerdings ist bei Proklos nicht die Rede. Eine Inkonsistenz bei Proklos selbst fällt sofort auf: De mal. subs. 35, 2–3 sagt er: "Ὅτι δὲ οὐκ ἐκ τῆς ὕλης τὸ κακὸν οὐδ' ἐν τοῖς σώμασιν, ἐκ τούτων δῆλον, 34, 17–18 aber hatte er zugegeben, daß das *σωματοειδές*, welches er später (19. 20) *ὁρατόν* nennt, *τῆς ἀταξίας αἴτιον* sei (!).

Im übrigen muß festgestellt werden, daß die Spaltung, die Proklos vornimmt zwischen *σωματοειδές*, *ἐμπροσθεν ἑξίς*, *πλημμελῶς κινούμενον* einerseits und Materie andererseits, bei Plato selbst durch nichts gerechtfertigt ist. Aber auch wenn man die ordnungslose Bewegung der Materie, durch die diese ja gerade gekennzeichnet ist und ohne die sie überhaupt nicht faßbar wäre, von der Materie trennt, so geht es doch nicht an, die Bewegung der Materie als *αἴτιον* der *ἀταξία* anzuerkennen, die Materie selbst aber gerade nicht als das erste Böse zu bezeichnen. Das regellose Fluktuieren der präkosmischen Materie, von dem Proklos zugibt, daß es für Plato im *Politicus* die Ursache aller übrigen Unordnung im Kosmos ist, kann doch nicht völlig von der Materie verschieden sein und mit ihr nichts zu tun haben. Im *Timaeus* steht überdies nichts davon, daß die Materie das regellose Fluktuieren ausschließlich von einer andern Ursache als von ihr selbst erhält, sondern es steht vielmehr (52 d 4 ff.): *τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ... σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν* (!). Zudem ist das *σωματοειδές* des *Politicus* per definitionem etwas Körperliches (und nicht etwa ein seelischer Bewegungsimpuls), und wenn es im *Timaeus* heißt, daß sich in der *χώρα τιθήνη* die Spuren der vier Elementarkörper finden, nur eben nicht in reiner Form (z. B. 52 d 4–6), so kann man doch nicht leugnen, daß eine enge Verwandtschaft zwischen den Körpern und der Materie besteht, ja daß sie deren Stoff, die Zusammenfassung des rein Körperlichen an ihnen, des *σωματοειδές* ist.

Das letzte Argument des Proklos gegen die plotinische These von der Materie als dem ersten Bösen lautet folgendermaßen (34, 9–14 und 35, 4 ff.): *ἐν δὲ τῷ Φιλήβῳ καὶ αὐτὴν τὴν ὕλην καὶ πᾶσαν τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν ἐκ τοῦ ἐνὸς παράγων καὶ ὅλως πρὸ τῆς τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου διαστάσεως τὴν θείαν αἰτίαν <τιθείς>, ἔνθεον αὐτὴν καὶ ἀγαθὸν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετάληψιν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ γένεσιν εἶναι συγχωρεῖ καὶ οὐδαμῶς κακόν* (34, 9–14).

Aus diesem Argument wird nun auch klar, wie es dazu kommt, daß Proklos die Materie aus Gott ableitet, wozu wir aus den Gegebenheiten des *Timaeus* keinerlei Anlaß gefunden haben. Zur Identifikation des *ἄπειρον* mit der Materie, die die Grundlage des ganzen Arguments bildet, muß gesagt werden, daß sie durch den *Phileb* nirgends wörtlich nahegelegt wird, auch nicht durch jene Stelle, an der es heißt (23 c 9): *τὸν θεὸν ἐλέγομέν πον τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι ... τὸ δὲ πέρας*, denn hier dürfte wohl eher die Vorstellung zugrunde liegen, daß der Demiurg, indem er das Ganze ordnete, das eine als begrenzt, das andere als unbegrenzt *aufwies*, nicht aber aus dem Nichts hervorbrachte. Zudem wird im *Phileb* das *ἄπειρον*

tatsächlich nicht mit der Materie, sondern mit Lust und Unlust identifiziert (27 e 1–28 a 4). Interessant ist, daß nach gewissen Äußerungen des Proklos selber das *ἄπειρον* nicht mit der Materie identifiziert werden dürfte: De mal. subs. X 32, 9ff. sagt Proklos nämlich: *εἰ δὲ καὶ τὴν ἀμετρίαν καὶ τὸ ἀόριστον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων πολλαχῶς λέγομεν – καὶ γὰρ ὡς μαχόμενα μέτρῳ ... – ἡ δὲ ὕλη μάχεσθαι μὲν οὐ πέφυκεν οὐδὲ ποιεῖν ὅλως οὐδέν ...* und vernichtet damit eigentlich im Vornherein die Beweiskraft seines Arguments.

Aber auch wenn man voraussetzungsweise einmal annimmt, mit jenem *ἄπειρον* im Phileb sei die Materie, mit dem *μικτόν* oder *συμμισγόμενον* das *σύνολον* aus Form und Stoff, und mit dem *πέρας* die Form gemeint, wofür Proklos in De mal. subs. 35, 15–23 einige nicht schlechte Gründe anführt, so tritt doch die von Proklos erwartete Schwierigkeit nicht auf, da wir über die Art und Weise und das Ziel, mit denen die vierte Gattung der göttlichen Ursache die andern drei Prinzipien zusammenstellte, nicht letztgültig informiert sind und so auch kein Hindernis besteht, das *ἄπειρον* als die böse Materie in den «Heilsplan» der *ἀρχὴ πάντων* eingebaut zu denken, zumal da jener oberste Grundsatz der platonischen Theologie, den Proklos zitiert (De mal. subs. 34, 14–15), nämlich Resp. II 379 c 6–7: *τῶν κακῶν ἄλλ' ἅττα χρῆναι ζητεῖν τὰ αἴτια καὶ οὐ θεόν* ja zweifellos die mit bösem Ziel geplante Untat der Gottheit absprechen will und nicht das für den Menschen und die Welt vielleicht letzten Endes heilsame relative Übel, dessen Einbeziehung in den wohlthätigen Weltplan die unbedingte Gutheit Gottes, auf die es Plato vor allem ankommt, nicht antasten würde (wie übrigens auch Proklos selber sagt: De mal. subs. XXIII 61 Boese 17–18: *ὥστε καὶ ποιοῦσιν οἱ θεοὶ τὸ κακόν, ἀλλ' ὡς ἀγαθόν*). Des Proklos Polemik gegen die These von der Materie als dem ersten Bösen konnte uns nicht überzeugen. Seine Argumente haben sich nicht als stichhaltig erwiesen. Wenn E. Schröder in seiner Dissertation «Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά*» (Rostock 1916), die sonst gutes Material auch über die vor- und nachplotinische Lehre vom Bösen bietet, auf p. 198, Anm. 4 bemerkt: «Proklos arbeitet noch viel stärker als Plotin mit Platonzitat, auch hierin also strenger und konsequenter», so müssen wir demgegenüber auf Grund unserer Untersuchungen festhalten, daß diese größere Konsequenz und Strenge nur äußerlich ist (jedenfalls, was unser Problem betrifft) und nicht unbeträchtliche Ungereimtheiten verdeckt und daß Plotin vor allem dem Geist, aber auch in manchen Fällen dem Buchstaben Platos gerechter wird als Proklos.

Die Haltung des Proklos ist indessen nicht ohne Gefolgschaft geblieben. Simplicios hat sich entschieden gegen die Materie als Prinzip allen Übels gewandt. Obwohl er im übrigen in unserer Frage über Proklos hinaus nichts prinzipiell Neues mehr vorbringt, sei doch eine seiner Äußerungen um einer kleinen Differenz zu Proklos willen zitiert: In Phys. I 9, 249, 26: *οὕτως δὲ καὶ ἡ ὕλη καὶ ἡ στέρησις οὐχ ὡς κακά, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖα παρήχθησαν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ συντελοῦντα πρὸς τὴν τοῦ παντός τελειότητα*. Hier wird also der Charakter des Bösen sowohl der *ὕλη* als auch der *στέρησις* abgesprochen, während Proklos (De mal. subs. XIX

51 Boese passim) vom Bösen als solchem sagt (51, 42): ἀλλ' ὅτι μὲν τὸ πάντῃ κακὸν στέρησις τῶν ἀγαθῶν καὶ ἔλλειψις, εἴρηται. Diese Differenz zwischen Proklos und Simplicios zeigt, wie unsicher der spätere Neuplatonismus nach Plotin in der Behandlung unseres Problems geworden ist.

Diese Unsicherheit rührt vornehmlich von der Polemik des Proklos gegen Plotin her, der als einziger es verstanden hat, die Andeutungen Platos zu einer so weit als möglich geschlossenen Lehre auszugestalten. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß die Polemik des Proklos nichts Wesentliches an Plotins Position erschüttert hat. Zudem ist leicht festzustellen, daß verschiedene der von Proklos bei Plotin angegriffenen Bestimmungen in Proklos' eigenen Ausführungen über das Böse in etwas anderer Form wiederkehren, so etwa im Falle der Polemik gegen die Existenz eines ungemischten und ersten Bösen, des Bösen selbst (cf. In Tim. I 374, 24ff. D.: τὸ ἄρα κακόν, εἴπερ ἐστίν, ἀγαθοῦ μετέχει· διόπερ οὐκ ἀκράτως ἐστὶ κακὸν οὐδὲ πάντῃ πλημμελὲς οὐδὲ ἀόριστον, dagegen des Proklos' eigene Bestimmungen in De mal. subs. XIX 51 passim: 1f.: αὐτὸ δὲ τὸ κακὸν ὃ τί ποτέ ἐστιν ἤδη λεκτέον, 10f.: τὸ δὲ κακόν, εἰ ἐστὶ παντὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακὸν στέρησις, ἁμοιρόν ἐστιν ὡς μὲν κακὸν τῆς τῶν ἀγαθῶν πηγῆς, ὡς δὲ ἄπειρον τοῦ πάντων πέρας κτλ.). In Ansehung der Lösung Plotins, die zwar gewisse Fragen noch offen läßt, aber sich doch durch eine beachtliche Kohärenz und Überzeugungskraft auszeichnet, müssen wir E. Schröder noch einmal widersprechen, wenn er sagt (op. cit. 205): «Ungelöst harrt am Ende der alten Philosophie das Problem des Schlechten seines Oedipus. Denn weder die Antwort Plotins, die er mit Platons Hilfe fand, noch Proklos' Auskunft, die ihrem Kern nach auf aristotelischen Gedanken ruht, bieten einen befriedigenden positiven Abschluß.» Abgesehen davon, daß es in der Philosophie als einem ständigen Suchen nach Erkenntnis einen endgültigen Abschluß in einem rein theoretisch absolut sicheren Wissen nicht gibt, ist doch Plotins Lösung in hohem Maße plausibel und kommt den Forderungen der Vernunft nach logischen Zusammenhängen sehr weit entgegen, wenn sie auch letztlich auf Unerklärliches und Unerforschliches hinausweist. Wenn Schröder aber schließlich auf Grund der Unzulänglichkeit der antiken Lösungen unseres Problems glaubt sagen zu dürfen (op. cit. 206): «Die Möglichkeit, daß die so gestellte Frage (sc. nach dem Ursprung des Bösen) sich als Scheinproblem herausstellt, das uns Menschen narrt, läßt die besondere Unzulänglichkeit der antiken Forschung in diesem Punkt nicht geringer erscheinen», so ergibt sich daraus eine doppelte Absurdität, nämlich einmal die, daß bei der Scheinhaftigkeit der philosophischen Probleme um Gut und Böse auch die praktischen Probleme des Menschen überhaupt bloß Schein sein müßten (denn gut meint ursprünglich nützliches und böse schädliches Verhalten), und zweitens ergibt sich die Absurdität einer in ihrem letzten Ziel falsch verstandenen Wissenschaft, welche die Lehre der Alten mit Bravour aufspürt und darlegt, um schließlich festzustellen, daß ihre Probleme bloß Scheinprobleme sind. Eine solche Wissenschaft wäre letztlich sinnlos.