

Woher kommt das Übel?: Platonische Psychogonie bei Plutarch*

von

Fabienne Jourdan

CNRS-Paris IV-Sorbonne

jourdan.fabienne@wanadoo.fr

Abstract

According to Plutarch, the cause of evil is not the demiurge's will, that is the divine, nor is it matter or the World-soul, but the precosmic, ungenerated evil soul which is at the origin of the World-soul. This very original interpretation of a passage from the *Timaeus* in which Plato describes the formation of the soul (*Tim.* 35a) is not merely supported by a partisan interpretation of the famous pages of the *Laws* (X 896 E-898 D). Its origin can be situated in a version of Plato's text circulating in the Old Academy since Xenocrates. The paper aims at throwing some light on the way in which this exegesis of *Timaeus* 35a — possibly inheriting from an already rewritten text — enables Plutarch to develop his views on the origin of evil: on the cosmic as well as on the human levels, evil is always first, innate and *already here*, whereas the good, whose origin is divine and intelligible, is a gift coming from the outside. In the process, the paper also intends to give credit to Plutarch against Proclus and his attacks aimed at his exegesis.

Key-Words: Plutarch, Evil, Soul, *De animae procreatione in Timaeo*, Xenocrates, Proclus.



inführung

Plutarchs (45-ca.125)
Philosophie entwickelt sich zum großen Teil als eine Interpreta-

tion von Platons Werk, sei es dass der Chaironeer eine gesamte Abhandlung der Lehre des Meisters widmet, sei es um seine eigenen Positionen durch Auslegung entsprechender Textstellen zu

* Dieser Aufsatz ist die schriftliche Fassung des Vortrags, den ich an der Georg-August-Universität Göttingen am 23. November 2009 im Rahmen der Vorlesungsreihe «Kosmogonie, Kosmologie, Schöpfung» gehalten habe. Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Andreas Grünscloß und Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold für Ihre Einladung und bei Sonja Froese-Brockmann (Göttingen), Dr. Hermann Krapoth (Göttingen) und Dr. Ralf Sedlak (Göttingen) für ihre Hilfe bei den deutschen Formulierungen.

stützen. Neben den *Platonicae quaestiones* stellt der Traktat *De animae procreatione in Timaeo* das Musterbeispiel schlechthin dar. Im *Timaios* lässt Platon den Hauptredner die Erschaffung des Weltalls durch einen göttlichen Demiurgen beschreiben. Wie seine Vorgänger in der platonischen Tradition rezipiert Plutarch diesen Text aber nicht, um das Entstehen der Welt oder eher des Körpers der Welt, zu behandeln — dieses Thema will er anderswo erörtert haben¹. Seine Auslegung des Dialogs betrifft ausschließlich die Bildung der Weltseele — oder fast ausschließlich, in dem Sinne dass diese Gestaltung nicht von der Weltentstehung zu trennen ist². Sie ist ebenso als Monographie zu seiner Auffassung von der kosmischen und vorkosmischen Seele verfasst³.

Am Anfang seiner Schrift weist Plutarch auf das Ungewöhnliche und Befremdliche⁴ seiner Deutung im Vergleich zu der von den anderen Platonikern ver-

tretenen hin. Diese Besonderheit ist vor allem durch das Zeugnis des Proklos berühmt geworden, welcher Plutarch und Attikos als Verteidiger der gleichen Position vorstellt⁵. Nach dem späteren Neuplatoniker besteht sie unter anderem in den zwei folgenden Standpunkten:

1) Plutarch habe eine wörtliche Auslegung von Timaios Rede verteidigt, nach welcher Platon ein wirkliches, zeitliches und einmaliges Entstehen des Kosmos und der Weltseele angenommen habe. Er habe zudem angesichts dieser zeitlichen Perspektive die Schlussfolgerung gezogen, es müsse eine vorkosmische Zeit gegeben haben, die als Zahl der vorkosmischen Bewegung gegolten habe⁶.

2) Zweitens habe Plutarch behauptet, es habe eine böartige (κακέργετις) Seele vor der Entstehung des Kosmos gegeben, welche das regellose vorkosmische Chaos bewegt habe.

¹ *De an.* 4, 1013 E (*Lampriaskatalog* Nr. 66). Die Schrift ist jedoch nicht erhalten (falls sie wirklich geschrieben wurde). Zu diesem Thema, s. *PQ* 4; 8, 4.

² Plutarch bestätigt nämlich seine Ansichten durch ständige Analogien zu Platons Lehre von der Erschaffung des kosmischen Körpers (s. z. B. *De an.* 9 und 25).

³ S. dazu FERRARI/BALDI, 2002, S. 10-11, 12-16. Plutarch stellt außerdem seinen Text einerseits als Brief an zwei seiner Söhne und andererseits als ἀναγραφή, d. h. als für das Publikum oder die Öffentlichkeit bestimmte Schrift, vor (s. OPSOMER, 2004, S. 139).

⁴ *De an.* 1, 1012 B; 4, 1013 E; 5, 1014 A (τὸ ἄηθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον).

⁵ Was die Frage aufwirft, ob die referierte Lehre nicht eher Attikos zuzuschreiben ist (dazu s. z. B. BALTES, 1976, S. 44; DEUSE, 1983, S. 52; DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 415-416; OPSOMER, 2001, S. 190).

⁶ Proklos, *In Tim.* I 376, 30-277, 7 DIEHL. Dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), Text. 137. 5 und Komm. S. 414-16; FERRARI/BALDI, 2002, S. 32; OPSOMER, 2001, S. 188-189.

Diese Darstellung der Ansichten Plutarchs hat sich oft in der Sekundärliteratur als glaubwürdige Wiedergabe durchgesetzt⁷. Ob die beiden ihm zugeschriebenen Standpunkte wirklich seiner Denkweise entsprechen, ist jedoch fraglich. Anhand einer erneuten Lektüre der Abhandlung kann ihre Richtigkeit geprüft werden.

Vor jeder Darlegung der Auffassung Plutarchs vom Ursprung des Übels und des Bösen ist noch die Bedeutung dieser Begriffe genauer zu bestimmen. Grundsätzlich können im platonischen Denken das Übel und das Böse keinesfalls auf der göttlichen, d. h. der intelligiblen Ebene, eingeordnet werden⁸. Übel und Böses gibt es nur im kosmischen und menschlichen Bereich. Die Frage nach der Ursache des Übels und des Bösen erweist sich außerdem in *De animae procreatione* eher als eine kosmische denn als eine moralische: Plutarch zieht die menschliche Ebene lediglich als Vergleichspunkt und als Bestätigung seiner kosmischen Lehre heran⁹. An-

statt vom „Bösen“ ist in diesem Kontext (im Deutschen) vom „Übel“ zu sprechen. Dieses Übel kann seinerseits näher definiert werden: Übel (κακόν, κακία) oder Schlechtes (φλαῦρον, φαῦλον, χείρων) ist hier im Sinne von Unordnung zu verstehen, eine Unordnung, die von einer ungeordneten Bewegung verursacht wird, welche schädigend auf den Kosmos einwirkt. In dieser Hinsicht würde (Plutarch zufolge) die Natur des Übels auf die Ursache des letzteren schließen lassen: Im platonischen Denken liegt nämlich der Ursprung der Bewegung in der Seele¹⁰ — es bleibt zu bestimmen, um welche Seele es sich beim Chaironeer handeln kann.

In diesem Zusammenhang gilt es die folgende Problematik zu erörtern: Wie kann Plutarch bei seiner Auslegung der Entstehung der Weltseele im *Timaios* die Frage nach dem Ursprung des Übels beantworten, denn er ordnet diesen Ursprung weder dem Göttlichen oder dem Demiurgen¹¹, noch der Materie und ebensowenig der Weltseele selbst zu,

⁷ Für eine ausführliche Kritik dieser Wiedergabe s. OPSOMER, 2001, mit diesbezüglicher Bibliographie.

⁸ S. Platon, *Politeia*, II 379 A-383 C.

⁹ *De an.* 24, 1024 E-1025 A; 26, 1025 C-F; 27, 1026 A-B; 28, 1027 A.

¹⁰ S. Platon, *Phaidros*, 245 C 5-246 A 2. Vgl. Plutarch, *De an.* 4, 1013 E-F; 7, 1015 E 5; vgl. 6, 1014 D; 9, 1016 C 5; 1017 A.

¹¹ Auf die Beziehungen zwischen dem Demiurgen, dem Intellekt, dem intelligiblen und dem göttlichen Bereich kann hier nicht eingegangen werden. Dazu s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 1; BRENK, 1987, S. 262-275 (zum Demiurgen s. vor allem S. 268-269); SCHOPPE, 1993, S. 144-180; FERRARI, 1995, S. 231-269; 1996b; 2005; OPSOMER, 2001, S. 192, A. 42, S. 196; 2004, S. 143; FERRARI/BALDI, 2002, S. 45-48, 242-243.

obwohl er dem Übel trotzdem ein Prinzip zuweist?

Um dieses Problem anzugehen, kann seine Schrift unter zwei Aspekten befragt werden:

- a) Einerseits ist Plutarchs Exegese der Entstehung der Weltseele in ihrem polemischen philosophischen Kontext wahrzunehmen und als Stellungnahme im Rahmen der Auseinandersetzungen über die Herkunft des Übels zu betrachten.
- b) Andererseits soll Plutarchs Umdeutung und sogar Veränderung des Platontextes im Hinblick auf den exegetischen Anspruch hervorgehoben werden, den Wortlaut des *Timaios* wiederzugeben.

Anhand dieser Methode wird die Psychogonie Plutarchs in folgender Weise erörtert. Nach einer kurzen Darlegung der Bildung der Weltseele bei Platon selbst wird der polemische Kontext der Ausführungen in *De animae procreatione* dargestellt. Anschließend ist Plutarchs Exegese der Gestaltung der Weltseele zu erklären. Dabei werden die Annahme einer vorkosmischen unentstandenen Seele und die ihr verliehene Bedeutung und Funktion für die kosmische Unordnung beleuchtet. Diese Untersuchung soll schließlich sowohl eine nähere Erläuterung der

Einwände Plutarchs gegen die anderen Deutungen des *Timaios*passus als auch die Bewertung der Richtigkeit von Proklos' Wiedergabe der plutarchischen Lehre ermöglichen.

Vorbemerkung: Die Beschreibung der ontologischen Bildung der Weltseele im Timaios

Im *Timaios* lässt Platon den gleichnamigen Hauptredner darüber sprechen, wie das All entstanden oder ob es unentstanden ist¹². Da der Kosmos nicht beharrlich und nicht unveränderlich sei, könne die ihn betreffende Rede keine Gewißheit gewähren. Aus diesem Grund erzählt Timaios einen „wahrscheinlichen“ Mythos, d. h. eine glaubwürdige Erklärung, seiner Erschaffung. Nach dieser Darstellung entsteht die Welt durch die Tätigkeit eines guten Demiurgen, der will, dass alles ihm möglichst ähnlich, d. h. möglichst gut, wird¹³. In dieser Absicht nimmt er den ihm vorliegenden Zustand des Alls, der sich in ordnungsloser und ungehöriger Bewegung befindet und vernunftlos ist, und gestaltet ihn als Welt, indem er ihn zur Ordnung führt und der Vernunft teilhaftig macht. Zu diesem Zweck verwendet er die Ideenwelt als Vorbild und die mathematischen Strukturen und Verhältnisse als Werkzeug. Obwohl seine Rede ihn zwingt, die Erschaffung

¹² 27 C. Timaios lässt mit dieser Anmerkung offen, ob die Welt wirklich entstanden oder nicht entstanden ist. Dazu s. z. B. BALTES, 1996.

¹³ 29 E-30 A.

der Weltseele nach der des Weltkörpers zu schildern, legt Timaios Nachdruck darauf, dass die Seele vor dem Körper gebildet wird, weil sie als künftige Beherrscherin des letzteren notwendig älter, d.h. ehrwürdiger, als er sein soll¹⁴: Die Welt erhält nämlich dadurch Anteil an der Vernunft, dass der Demiurg diese in die Seele versetzt.

Nur die Erschaffung der Weltseele soll hier erwähnt werden. Sie besteht aus zwei Phasen (deren jeder Plutarch einen Teil seiner Abhandlung widmet): einer ontologischen Bildung und einer Teilung nach mathematischen Verhältnissen, die dafür bestimmt ist, die Lenkung der himmlischen Bewegungen durch die Weltseele zu erklären. Da die Überlegungen Plutarchs zur Ursache des Übels nur mit seiner Auslegung des ersteren Prozesses verbunden sind, genügt es diesen zu schildern.

Nach dem heute allgemein angenommenen Verständnis dieser Stelle¹⁵ verfährt der Demiurg folgendermaßen¹⁶. Es gibt drei grundsätzliche Wesenheiten: das Sein (οὐσία), das Selbige (τὸ αὐτόν) und das Andere (τὸ ἕτερον)¹⁷. Jede hat zwei „Formen“: eine unteilbare und eine teilbare oder eher eine im Bereich

der Körper teilbare Art. Der Demiurg verfügt deshalb über sechs Bestandteile: das teilbare und das unteilbare Sein, das teilbare und das unteilbare Selbige, das teilbare und das unteilbare Andere. In einem ersten Schritt mischt er die teilbare und die unteilbare Form von jeder der drei grundsätzlichen Wesenheiten. Auf diese Weise erhält er drei „Zwischen- bzw. dritte Formen“: das mittlere Sein, das mittlere Selbige und das mittlere Andere. In einem zweiten Schritt mischt er diese drei neuen Komponenten zusammen und vereint sie zu einer einzigen Gestalt.

Diese ontologische Bildung der Weltseele spielt eine wesentliche Rolle in Platons Auffassung von der Welt: Sie verleiht der Weltseele eine Mittelstellung zwischen dem intelligiblen und dem wahrnehmbaren Bereich, die zwei Funktionen erfüllt, eine kosmologische und eine epistemologische. Einerseits ermöglicht diese Mittelstellung es der Weltseele, die in der intelligiblen Ebene herrschende Vernunft und Ordnung der wahrnehmbaren Ebene zu vermitteln. Andererseits gilt sie als Voraussetzung für das Erkenntnis- und Urteilsvermögen der Weltseele, durch welches sie ihre

¹⁴ 34 B-C.

¹⁵ Diese Stelle wird mit Hilfe der Auslegung des Proklos erklärt: s. vor allem GRUBE, 1932; CHERNISS, [1976] 2000, S. 161, A. c; SCHOPPE, 1993, S. 112-113; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 267, A. 2; BRISSON, [1974] 1998, S. 270-275.

¹⁶ S. den Text und die schematische Darlegung des beschriebenen Prozesses im Anhang, 1.

¹⁷ 37 A 2.

vermittelnde Rolle spielen kann¹⁸. Die anschließende mathematische Teilung verbürgt ihrerseits die Verwirklichung der beiden Funktionen¹⁹.

Dieser *Timaios*stelle wurden mehrere Interpretationen in der Antike gewidmet, und zwar schon bei den ersten Nachfolgern Platons, wie *De animae procreatione* selbst zu entnehmen ist, dem ersten erhaltenen Kommentar zu einem Platondialog überhaupt.

1. Plutarchs Auseinandersetzung mit den vorangehenden Interpretationen

In seiner Abhandlung über die moralische Tugend weist Plutarch auf seine gewöhnliche Methode hin²⁰: Er pflegt mit einer Zusammenfassung der gegne-

rischen Ansichten anzufangen, um dadurch seine eigenen Auffassungen zu verdeutlichen. Die Beschreibung des von ihm selbst dargelegten polemischen Zusammenhanges seiner *Timaios*deutung entspricht deshalb seinem eigenen Verfahren.

1.1 Platonische und stoische Auslegungen der Erschaffung der Weltseele im *Timaios*

Laut den Vertretern der Alten Akademie und offensichtlich auch laut Eudoros²¹, aus dessen Werk Plutarchs Kenntnisse über die Auslegungen der ersteren stammen sollen, führte Platon die Welt und die Weltseele im Entstehen nur aus didaktischen Gründen und zwecks Veranschaulichung vor²². Dieser

¹⁸ S. *Timaios*, 37 A 2- B 3. An dieser Stelle stellt sich heraus, dass die Bewegungsfähigkeit eine wesentliche Eigenschaft darstellt, um den Erkenntnisprozess zu ermöglichen, obwohl sich Platon im *Timaios* weigert, die Seele als Prinzip der Bewegung zu benennen, vielleicht um den gegen ihn später erhobenen Einwand zu vermeiden, als Prinzip der Bewegung könne die Seele nicht entstanden sein. Dieser wesentliche Zug der Seele tritt im *Phaidros* (245 C-D) und in den *Nomoi* (X, 896 A-B) auf. Im *Timaios* scheint das Bewegungsvermögen als Ergebnis der Dreiteilung zu verstehen zu sein.

¹⁹ Obwohl er sich darüber nicht unmittelbar äußert, spielt wahrscheinlich diese mathematische Teilung bei Platon eine wesentlichere Rolle als bei Plutarch in Hinsicht auf die Funktion der Weltseele als Bewegerin des Kosmos. Wie seine Vorläufer (zumindest Xenokrates) versucht Plutarch diese Bewegung verursachende Eigenschaft durch die erste, ontologische Phase der Bildung der Weltseele zu erklären, wahrscheinlich weil sie der Seele ihren wesentlichen Zug verleihen soll, der sie als Prinzip der Bewegung schlechthin definiert.

²⁰ *De virt. moral.* 1, 440 E — eine Methode, die wahrscheinlich von Aristoteles stammt (s. z. B. *Metaph.* A 3-6). Zur Beziehung zwischen Aristoteles' und Plutarchs exegetischen Methoden, s. z. B. DONINI, 1992.

²¹ Zu Eudoros, s. DÖRRIE, 1944; NAPOLITANO, 1985.

²² *De an.* 3, 1013 A-B (vgl. 10, 1017 B 5). Plutarch gibt keinen Aufschluss über Poseidonios' Stellungnahme in dieser Debatte. Laut M. Baltes (in DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 384) hat jedoch die Stoa „die Weltentstehung im *Timaios* im zeitlich-realen Sinn“ verstanden.

Ansicht nach handelt es sich im *Timaios* nicht um eine wirkliche Erschaffung. Plutarch widersetzt sich nicht nur dieser allgemeinen Stellungnahme. Er verwirft zudem die anderen Interpretationen der Weltseeleentstehung im Einzelnen. Er wehrt sich vor allem gegen die Platoniker Xenokrates und Krantor, welche die beiden paradigmatischen Deutungen in der vorchristlichen platonischen Tradition liefern²³, und gegen den Stoiker Poseidonios.

Für Xenokrates ist die Seele eine selbstbewegte Zahl²⁴. Auf dieser Grundlage habe er (so Plutarch) die Bildung der Weltseele durch den Demiurgen in folgender Weise ausgelegt²⁵: Aus der Mischung des Unteilbaren, das Xenokrates mit dem Einen identifiziert habe, und des Teilbaren, das für ihn die Vielheit dargestellt habe, sei die Zahl entstanden. Durch eine zweite Mischung dieser erworbenen Zahl mit dem Selbigen und dem Anderen, die jeweils als Prinzipien der Ruhe und der Bewegung gälten, sei der zur Seele werdenden Zahl das Bewegungs- und Haltevermögen zuteil geworden.

Die Deutung Krantors habe ihrerseits darauf abgezielt²⁶, das Erkenntnisvermögen der Seele zu erklären. Die epistemologische Rolle der Seele bestehe darin, sowohl die intelligiblen und die wahrnehmbaren Dinge als auch deren Unterschiede und Ähnlichkeiten — zwischen ihnen selbst und untereinander — zu erkennen. Um diese verschiedenen Gegenstände fassen zu können, solle die Weltseele sie alle als Bestandteile enthalten (nach dem antiken Motto: „nur was etwas ähnlich ist, kann es als Ähnliches kennen“). Aufgrund dieser Überzeugung habe Krantor das Unteilbare mit dem Intelligiblen, das Teilbare mit dem Wahrnehmbaren identifiziert und ihrer Mischung das Selbige und das Andere hinzugefügt²⁷, wovon das erstere der Seele die Kenntnis der Ähnlichkeiten und das letztere die der Unterschiede ermöglicht habe.

Aus diesen beiden Auslegungen ergibt sich schon, dass die sechs von *Timaios* erwähnten Komponenten auf vier verringert wurden — eine Reduzierung, die sich auch bei Plutarch findet.

²³ *De an.* 1, 1012 D 1 (τῶν δοκιμωτάτων ἀνδρῶν).

²⁴ *De an.* 1, 1012, D 1-5; 2, 1012, D 10-F 2. Dazu s. z. B. MILLER JONES, 1916, S. 78; FERRARI/BALDI, 2002, S. 221-222-227 mit diesbezüglicher Bibliographie.

²⁵ S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Xenokrates' Deutung im Anhang, 2.

²⁶ Nach der ihm von Plutarch zugeschriebenen Auslegung. Dazu s. DÖRRIE/BALTES, 1987 (1), Text. 5. 3 a, b und Komm. S. 332-334; FERRARI/BALDI, 2002, S. 222, 227-228 mit diesbezüglicher Bibliographie. Zu Poseidonios' Stellungnahme zur Weltseele im *Timaios*, s. auch MERLAN, 1934.

²⁷ S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Krantors Deutung im Anhang, 3.

Was schließlich Plutarchs Auseinandersetzung mit Poseidonios angeht, betrifft sie einerseits die Bestimmung der Seele als mathematische Entität und Idee und andererseits vor allem die Deutung der teilbaren Wesenheit, welche der Stoiker als „Substanz der Grenzen“ qualifiziert habe²⁸.

Hier ist nicht der Ort zu klären, inwiefern Plutarch eine genaue Darstellung der Ansichten seiner Gegner gibt. Allem Anschein nach tut er ihnen meistens Unrecht²⁹. Nur seine Einwände sollen hier erwähnt und erklärt werden.

1.2. Plutarchs Einwände

Plutarch widerlegt nicht nur die Exegese, die von einer Bedeutung im übertragenen Sinne ausgeht³⁰. Gegen die erwähnten Auslegungen wendet er vor allem ein, sie gingen an dem Eigentlichen der Seele vorbei³¹. Es geht hier nicht darum, diese Einwände ausführlich zu kommentieren, sondern die wichtigsten von ihnen kurz zu nennen. Gegen Xenokrates³² und Po-

seidonios³³ betont Plutarch, dass die Seele auf keinen Fall eine Zahl oder eine mathematische Entität sei, sondern mithilfe der Zahlen in Ordnung gebracht werde. Dem ersteren entgegen er außerdem, dass das Selbstige und das Andere nicht mit den Ideen der Bewegung und der Ruhe gleichzusetzen seien; dem letzteren seinerseits, dass die Seele nicht mit einer Idee zu identifizieren sei. Krantors Deutung verwirft er aufgrund ihrer Gültigkeit für alle wahrnehmbaren Geschöpfe, die aus Intelligiblem und Wahrnehmbarem zusammengesetzt werden — die Seele hingegen sei nicht wahrnehmbar³⁴. Allen dreien, Xenokrates, Krantor und Poseidonios, wirft er zuletzt³⁵ vor, dass sie auf die eine oder die andere Weise der Seele Materie einfügen: sei es, dass der erste das Teilbare mit der Vielheit gleichsetze (die Plutarch zu Unrecht als eine Vielheit von körperlichen Punkten und Einheiten ansehen will), sei es, dass der zweite diese teilbare Wesenheit mit dem Wahrnehmbaren, d. h. mit etwas

²⁸ *De an.* 22, 1023 B-C. Über die besondere Bedeutung des Begriffes „Idee“ bei Poseidonios in diesem Rahmen, s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 219-220, A. c.

²⁹ Zu diesem Punkt s. die Anmerkungen von H. CHERNISS ([1976] 2000) zu den betroffenen Stellen.

³⁰ *De an.* 3, 1013 B; 4, 1013 E. Auf dieses Thema wird noch unten eingegangen werden.

³¹ Dazu s. z. B. DEUSE, 1983, S. 19-20; FERRARI/BALDI, 2002, S. 39-40.

³² *De an.* 3, 1013 C-D.

³³ *De an.* 22, 1023 B-D; 23, 1023 D.

³⁴ *De an.* 3, 1013 B-C.

³⁵ *De an.* 6, 1014 D; 21, 1022 F-1023B; 22, 1023 B.

Körperlichem³⁶, identifiziere, sei es schließlich, dass der dritte dieselbe Wesenheit als die Substanz der Grenzen betrachte (welche für Plutarch auch zu Unrecht etwas Materielles darstellen³⁷).

Diese Einwände sind in den Auseinandersetzungen über den Wortlaut der Platonschriften³⁸ und in dem Versuch, sowohl die Bestandteile³⁹ als auch das Erkenntnisvermögen⁴⁰ der Seele zu erklären, begründet. Sie können jedoch auch in Bezug auf die Suche nach dem Ursprung des Übels verstanden werden. Ein Blick in Plutarchs Auslegung der Psychogonie Platons wird eine nähere Erläuterung der Gründe dieser Einwände ermöglichen.

2. Plutarchs Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaos* und seine Lehre vom Ursprung der Unordnung

Plutarchs Exegese der Erschaffung der Weltseele im *Timaos* will eine Verteidigung Platons gegen die Anschuldigung der Inkonsistenz sein⁴¹: Der Meister habe einerseits im *Timaos* von einer entstandenen, andererseits im *Phaidros* von einer unentstandenen Seele gesprochen — wobei letztere als ewiges Prinzip der Bewegung gelte. Plutarchs Auflösung dieses anscheinenden Widerspruchs besteht darin, die vom Demiurgen erschaffene Weltseele im *Timaos* von der im *Phaidros* angeblich erwähnten bloßen Seele, d. h. von „der Seele an sich“, zu unterscheiden⁴². Die

³⁶ Die Widerlegung der im Kapitel 21 erwähnten Stellungnahme, nach welcher die teilbare Wesenheit etwas Materielles oder Körperliches ist, kann unter anderem als Kritik der Ansichten Krantors betrachtet werden.

³⁷ *De an.* 6, 1014 D (die Erwähnung der „Länge und Breite“ ist wahrscheinlich als Plutarchs Auslegung der Grenzen in Poseidonios' Denken zu verstehen. Dazu s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 186, A. c); 22, 1023 B, 7, C 3; 23, 1023 D 4. Zu dieser „materiellen“ Konnotation des Begriffes der Grenzen bei den Stoikern nach Plutarch, s. CHERNISS, S. 218-219, A. b. Dieser „materielle“ Aspekt betrifft jedoch bei Plutarch nur die im Plural erwähnten „stoischen“ Grenzen (*De an.* 22, 1023 B, 7, C 3; 23, 1023 D 4). Wenn der Chaironeer von der Grenze im Singular spricht (*De an.* 2, 1012 E 4; 6, 1014 D 5; 27, 1026 A 10; 28, 1027 A 5), betrachtet er sie als vernünftiges „Werkzeug“, das benutzt wird, um die teilbare Wesenheit in Ordnung zu bringen. Er verknüpft die Grenze mit dem Einen und der Vernunft, was jeden materiellen Sinn des Begriffes ausschließt.

³⁸ *De an.* 3, 1013 C-D; 21, 1023 A-B.

³⁹ Dazu s. z. B. DEUSE, 1983, S. 14-15; DÖRRIE/BALTES, 2002 (6. 1), S. 259-262.

⁴⁰ *De an.* 23, 1023 D-E.

⁴¹ *De an.* 8, 1016 A. Dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 408-409. Diese Anschuldigung könnte auf Aristoteles zurückgeführt werden, dazu s. MILLER JONES, 1916, S. 72; FERRARI/BALDI, 2002, S. 261.

⁴² *De an.* 9, 1016 C. Zu dieser Aussage Plutarchs s. OPSOMER, 2004, S. 153. Zur exegetischen

letztere sei ein Erstes, unentstanden und mit dem göttlichen Intellekt, den Ideen und der Materie gleich-ewig. Plutarch versucht, ihr Vorkommen im *Timaios* auch zu beweisen, indem er sie in den Bestandteilen der Weltseele finden will. Seine Unterscheidung tritt in einer ganz eigenartigen Auslegung von der Erschaffung der Weltseele auf.

2.1. Die Bildung der Weltseele im *Timaios* nach Plutarch

Plutarchs Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaios* bedient sich dreier in der platonischen Exegese üblicher Methoden: einen Passus zu zitieren und seinen wörtlichen Inhalt zu explizieren; eine Platonstelle mithilfe anderer Platonstellen zu verdeutlichen (*Platonem ex Platone*); und schließlich die „Enthüllung“ des Ungeschriebenen aus dem Geschriebenen (*ex eo quod scriptum est ad id quod non est scriptum pervenire*)⁴³. Diese drei Methoden wer-

den in der Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaios* verwendet.

2.1.1. Die schöpferische Mischung

Um die Gestaltung der Weltseele im *Timaios* zu erklären, stellt Plutarch eine Reihe von Analogien mit der des Weltkörpers im selben Dialog an. Ebenso wie der Demiurg (ihm zufolge) nicht aus dem Unkörperlichen den Körper mache, erschaffe er auch nicht die Weltseele aus dem Unbeseelten⁴⁴. Genauso wie er der trüben und dunklen vorkosmischen Substanz des Körpers, d. h. der Materie⁴⁵, Gestalt und Schönheit verleihe, so dass sie zum Weltkörper werde, gebe er der wirren und vernunftlosen vorausgehenden psychischen Substanz Anteil an Ordnung und Vernunft, so dass sie zur Weltseele werde⁴⁶.

Plutarch erläutert dieses Verfahren durch die folgende Auslegung der schöpferischen Mischung, der die Weltseele ihre Entstehung verdankt⁴⁷: Da das

Methode, die von Aristoteles stammt (*Poetik*, 25, 1061 B 15-18) und die darin besteht zu beobachten, ob zwei Aussagen wirklich dieselbe Entität unter demselben Blickwinkel und auf dieselbe Weise betreffen, s. z. B. FERRARI, 2000, S. 159; FERRARI/BALDI, 2002, S. 24-25, 266, A. 121.

⁴³ Dazu s. z. B. DONINI, 1992; FERRARI/BALDI, 2002, S. 22-24 mit diesbezüglicher Bibliographie.

⁴⁴ *De an.* 5, 1014 B-D.

⁴⁵ Zur Beziehung zwischen Körper und Materie an dieser Stelle s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 184-185, A. c; BALTES, 1976, S. 42, der erklärt, dass die kosmische Materie nach Plutarch körperhaft ist.

⁴⁶ Diese Annahme löst den Platon zugeschriebenen Widerspruch auf: Ihren Grundbestandteilen nach seien Weltkörper und Weltseele unentstanden, ihrer Ordnung nach entstanden (s. BALTES, 1976, S. 41).

⁴⁷ *De an.* 25, 1025 B. S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Plutarch im Anhang, 4.

Selbige und das Andere als Gegensätze schwer zu mischen seien, bereite der Demiurg eine dritte Substanz vor, um sie aufzunehmen. Er bringe zuvor das Teilbare und das Unteilbare zusammen, die jeweils mit dem Anderen und dem Selbigen in Beziehung seien, oder ihnen „entsprechen“, d. h. die jeweils mit ihnen Ähnlichkeiten oder eine gewisse Verwandtschaft teilten⁴⁸. Das Produkt dieser ersten Mischung werde zu einer Substanz, d. h. einer Art von Materie⁴⁹, welche die Mischung des Selbigen mit dem Anderen ermögliche. In einem zweiten Schritt setze nämlich der De-

miurg das Selbige und das Andere vor die ihnen jeweils entsprechenden Komponenten und füge auf diese Weise der ersten Mischung das Selbige und das Andere hinzu, so dass sie schließlich auch gemischt würden. Hieraus werde die Weltseele erschaffen.

Hier soll eine Bemerkung hinzugefügt werden: Plutarch identifiziert offensichtlich das Unteilbare mit dem Intellekt⁵⁰, d. h. eigentlich mit einem Teil „des Gottes“⁵¹. Die Erschaffung der Weltseele bedeutet deswegen vor allem, dem ursprünglichen Zustand der Seele

⁴⁸ *De an.* 25, 1025 B.

⁴⁹ *De an.* 26, 1025 E-F (διὰ τοῦτο τῆς οὐσίας τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς μεριστῆς ὁ θεὸς ὑποδοχὴν τῷ ταύτῳ καὶ τῷ θατέρῳ συνέστησεν, [...] ἀλλὰ δεῖται τρίτης τινὸς οἷον ὕλης ὑποδεχομένης καὶ διατιθεμένης ὑπ' ἀμφοτέρων). Dieser *homonyme* Gebrauch des Wortes ὕλη bei Plutarch kann als geschickte Umdeutung der Auslegung seiner Gegner verstanden werden, durch welche die von ihnen in die Seele eingefügte Materie bei ihm zwar Materie bleibt, aber keine Materie im materiellen Sinne ist. Vgl. den Gebrauch desselben Wortes auf eine *homonyme* Weise, um die teilbare Wesenheit zu bezeichnen (*De an.* 21, 1022 F 4).

⁵⁰ *De an.* 23, 1024 A-B. Dazu s. z. B. OPSOMER, 2001, S. 196; 2004, S. 143 (gegen BALTES, 2000, der das Unteilbare mit einer vernünftigen Seele identifizieren will); FERRARI/BALDI, 2002, S. 45-47; S. 289-90, A. 162.

⁵¹ In diesem Aufsatz verwenden wir das Wort „Gott“ mit dem bestimmten Artikel, um den Gott, von welchem Platon, Plutarch und die Mittel-Platoniker insgesamt sprechen, von dem alleinigen Gott der monotheistischen Religionen zu unterscheiden, an welchen das Substantiv ohne Artikel sofort denken lässt. Den Ausdruck „der Gott“ durch „die Gottheit“ oder durch „das Göttlich“ zu ersetzen, stellt keine zufriedenstellende Lösung dar. Einerseits ist „Gottheit“ ein zu abstrakter Begriff (s. BORDT, 2006, S. 94-95), während die genannten griechischen Philosophen die individualisierte Figur des Demiurgen mit „der Gott“ bezeichnen. Andererseits ist das semantische Feld des Adjektivs „göttlich“ zu breit, was zu vorschnellen Identifikationen führen kann: Etwas kann „göttlich“ sein, ohne selbst ein Gott zu sein. Bei Platon sind nämlich die Ideen göttliche Wesenheiten, und den Demiurgen mit dem Adjektiv „göttlich“ zu benennen, birgt die Gefahr, diesen vor allem mit der Idee des Guten gleichzusetzen, was Platon unserer Ansicht nach nicht tut. Trotz des unüblichen und problematischen Charakters des Ausdrucks „der Gott“ im Deutschen, ziehen wir hier ihn aus diesem Grunde vor (unsere Entscheidung steht im Gegensatz zu der von M. BORDT, 2006, S. 94-95).

Anteil an der Vernunft und dabei an dem Gott selbst zu geben. In ihrem neuen Zustand ist die Seele oder, genauer gesagt, die Weltseele „aus dem Gott geworden“⁵².

Um diesen Prozess zu verdeutlichen, vergleicht ihn Plutarch mit der von Timaios dargestellten Verbindung der vier Elemente, aus welcher (Plutarch zufolge) der Weltkörper entsteht⁵³. Die Reduzierung der sechs Seelenbestandteile bei Platon auf vier und die daraus folgende Behauptung, die Elementenordnung sei ein Abbild der Mischung der Seeleningredienzien⁵⁴,

ermöglicht ihm, diese Analogie zu bilden⁵⁵. Plutarchs Darstellung dieser bei ihm sogar zu einer „Vermischung“ gewordenen Elementenordnung lautet nämlich folgendermaßen: Da Feuer und Erde wegen ihrer gegensätzlichen Züge schwierig zusammenzubinden seien, setze ihnen der Demiurg zuvor Luft und Wasser gegenüber (Luft gegenüber Feuer, Wasser gegenüber Wasser), welche er dann zusammenbringe. Dann füge er den letzteren Feuer und Erde hinzu, was zuletzt die Mischung dieser beiden gegensätzlichen Elemente ermögliche⁵⁶. Daraus werde der Körper

⁵² *De an.* 9, 1016 C 10 (τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ’ αὐτοῦ [ἀπ’ αὐτοῦ mss.] παρασχὼν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς ἐγκατέστησεν); vgl. *PQ* II, 1001 C (ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ’ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλ’ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν). S. dazu Alt, 1983, S. 18-19; FERRARI, 1996c, S. 403-409; FERRARI/BALDI, 2002, S. 263, A. 115; OPSOMER, 2004, S. 143.

⁵³ *De an.* 25, 1025 A. Hier werden die exegetischen Methode *Platonem ex Platone* und *ex eo quod scriptum est ad id quod non est scriptum pervenire* benutzt (dazu DONINI, 1992, S. 82, 84; FERRARI, 2000, S. 172; FERRARI/BALDI, 2002, S. 302, A. 181). Zu der in dieser Stelle entwickelten Analogie s. DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 365-368, HELMER, 1937, S. 48-49; SCHOPPE, 1993, 109-114; FERRARI/BALDI, 2002, S. 23. Es ist hier bemerkenswert, dass die Auslegung der Bildung der Weltseele das Verständnis der Bildung des Weltkörpers tatsächlich beeinflusst. Diese Tatsache ist mit der Überzeugung verbunden, dass die Seele und ihre Bildung Vorbild des Körpers und seiner Bildung sein sollen (DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 367) — eine Überzeugung, welche mehr Harmonie im All herstellt als es bei Platon der Fall ist.

⁵⁴ *De an.* 25, 1025 A (εἰκόνα).

⁵⁵ S. SCHOPPE, 1993, S. 112-113.

⁵⁶ Mit dieser Auslegung des Passus stimmen wir mit HELMER (1937, S. 48) und BALTES (DÖRRIE/BALTES, 1996 [4], S. 366-7) überein, während wir von SCHOPPE (1993, S. 111-112), FERRARI und BALDI, (2002, S. 304, A. 183) im folgenden Punkt abweichen. Letztere verstehen offensichtlich den Ausdruck πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα συνέμιξε (*De an.* 25, 1025 B 1) so, dass er auf eine zwischen den beiden anderen Mischungen stehende Mischung hinweist: Nach der ersten Mischung der Mittelglieder und vor der „zweiten“ Mischung der Extreme mit dem Produkt dieser ersten Mischung würde eine Mischung jedes Extrems mit seinem entsprechenden Mittelgliede stattfinden. Dasselbe würde für die Seelenmischung gelten. Aber einerseits kann der Ausdruck die Hinzufügung

des Kosmos hervorgebracht.

Den anderen Platoninterpreten wirft Plutarch vor, sie klügelten alles Mögliche aus, täten Platons Lehre Gewalt an und verdrehten sie⁵⁷. Trotz des Anspruches, den Wortlaut wiederzugeben, scheint dennoch seine eigene Auslegung den platonischen Text umzudeuten und ihn sogar umzuschreiben⁵⁸.

2.1.2. Die Umschreibung des *Timaios*passus

Diese Umdeutung des Platonpassus

wurde schon ausführlich untersucht⁵⁹. Es genügt, hier die Änderungen zu nennen, die eine wesentliche Bedeutung mit sich bringen⁶⁰.

Außer der Tatsache, dass die Analogie mit dem Körper nicht zutrifft, weil bei Platon die Einordnung von Luft und Wasser zwischen Feuer und Erde eine mathematische Funktion erfüllt und gar nicht als Vermischung dargestellt wird⁶¹, stützt sich diese Auslegung auf eine Umschreibung des im ersten Kapitel zitierten Passus. Im Vergleich

der Extreme zu der ersten Mischung der Mittelglieder (πρὸς τε ταῦτα) beschreiben, welche die Zusammenmischung der Extreme (πρὸς ἄλληλα) zur Folge hat, ohne eine Zwischenphase zu erwähnen. Andererseits, wenn Plutarch den Prozess im Falle der Seele schildert, spricht er von einer Ordnungstat (τάξας, 25, 1025 B 6), nach welcher der Demiurg jedes Mittelglied (die unteilbare und die teilbare Wesenheit) vor das ihm entsprechende Extrem (das Selbige und das Andere) stellte, und nicht von einer zusätzlichen mittleren Mischung. In aller Knappheit schließt er danach, dass der Demiurg nach (εἶτα) dieser Ordnungstat das Selbige und das Andere der Mischung der zweien Mittelinstanzen (μυχθεῖσας ἐκείναις) hinzufüge und dabei die ersteren mit den letzteren und folglich miteinander mische (ἐπεγκεραννύμενος).

⁵⁷ *De an.* 4, 1013 E.

⁵⁸ Die Umschreibung und die Umdeutung sind jedoch nicht immer so scharf, wie es H. Cherniss behauptet, dazu s. OPSOMER, 2004.

⁵⁹ Dazu s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 37-38; CHERNISS, [1976] 2000, S. 158-161, A. b-b; GIOÈ, 1996, S. 304; FERRARI, 1999 und 2001, S. 544-49; FERRARI/BALDI, 2002, S. 29 (mit diesbezüglicher Bibliographie); S. 217-221; OPSOMER, 2004.

⁶⁰ Im Gegensatz zu P. THEVENAZ (1938, S. 38) betrachten wir einige dieser Umschreibungen nicht als bloße bedeutungslose Varianten, sondern als bewusste und entscheidende Änderungen, die Plutarchs Auffassung von der Seele und ihrer Rolle dienen, obwohl unserer Meinung nach einige davon ihm aus der platonischen Überlieferung überkommen sind (dazu s. unten).

⁶¹ Zu dieser Abweichung von Platons Darstellung der Anordnung der vier Elemente s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 241, A. f; SCHOPPE, 1993, S. 110; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 365-366; FERRARI/BALDI, 2002, S. 23-24, 302, A. 181. Es wurde schon angemerkt, dass Platon keinesfalls eine Vermischung (σύντηξιν, κραθῆναι, ἐκέρασεν συνέμιξε, *De an.* 25, 1025 A-B), wie es Plutarch ausdrückt, sondern eine Anordnung und eine Zusammenfügung (συνιστάναι, συνδεῖν, συναρμόττουσιν, *Timaios*, 31 B-32 C) beschreibt.

zum Wortlaut des *Timaios* fallen unter anderem vier Änderungen auf:

- a) Wie bei Xenokrates und Krantor bleiben hier anstelle von sechs Bestandteilen nur vier übrig, die den ursprünglichen nicht entsprechen: unteilbares Sein und teilbares Sein, unteilbares Selbiges und teilbares Selbiges, unteilbares Anderes und teilbares Anderes verschwinden und werden durch das Teilbare, das Unteilbare, das Selbige an sich und das Andere an sich ersetzt.

Diese Reduzierung zieht mehrere Folgen nach sich:

- b) Der Bestandteil „Sein“ (οὐσία) fällt nämlich ganz und gar aus. In diesem Zusammenhang erhält οὐσία eine durchaus neue Bedeutung: Sie weist einerseits auf die erste Mischung, andererseits auf das Teilbare hin.

Dabei wird sie zum Synonym der Materie im Sinne von aufnehmender Substanz⁶².

Wenn die Worte des zitierten Textes betrachtet werden, sind außerdem zwei Umschreibungen auffällig⁶³:

- c) Während Platon zwei verschiedene Adjektive gebraucht, um die unteilbaren Komponenten zu bezeichnen (ἀμέριστος und ἀμερής), benutzt Plutarch nur ein einziges: ἀμερής. Dabei wird seine Ersetzung von den im *Timaios* erwähnten unteilbaren Komponenten durch das Unteilbare an sich untermauert⁶⁴.

- d) Noch bedeutsamer vielleicht ist die Ersetzung des Genitivs αὐτῶν durch den Akkusativ αὐτήν⁶⁵. Dabei wird Plutarchs Auslegung der ersten Mischung als Zusammenfügung des Teilbaren mit dem Unteilbaren begründet.

⁶² S. dazu Anmerkung 49. Es ist bemerkenswert, dass der kosmologische Charakter der Auffassung vom All dabei den metaphysischen zu verdrängen scheint.

⁶³ τῆς ἀμεροῦς καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου· καὶ **κατὰ ταῦτα** συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς **αὐτήν** καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν **εἰς ταὐτὸ** συναρμόττων βίᾳ· μὴ γὰρ δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας **εἰς ἃς** προσήκει διένειμεν, ἐκάστην δὲ **τούτων** ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην· ἦρχετο δὲ διαίρειν ὥδε, *De an.* 1, 1012 B-C. Fett gedruckt werden die gegenüber dem Platontexte geänderten Stellen (s. den Text des *Timaios*, 35 A, im Anhang, 1).

⁶⁴ Dazu s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 159, 1. c; FERRARI, 1999, S. 333-334; FERRARI/BALDI, 2002, S. 217-218, A. 5 gegen OPSOMER, 2004, S. 141, A. 20.

⁶⁵ ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, Platon, *Timaios*, 35 A; ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτήν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, Plutarch, *De an.* 1, 1012 C. Zur Umschreibung des zitierten Textes bei Plutarch, s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 160, A. a; FERRARI, 1999, S. 336; BALDI/FERRARI, 2002, S. 218-219, A. 7; OPSOMER, 2004, S. 141-142.

Durch diese Umschreibung bekommt nämlich das Verb „zusammenmischen“ ein weibliches Objekt, so dass nun nicht mehr zu verstehen ist, dass der Demiurg eine Mischung aus dem Unteilbaren und dem Teilbaren vom Sein, vom Selbigen und vom Anderen — eine Mischung aus *ihnen* (αὐτῶν) — macht, sondern dass er *sie* (αὐτήν) in der Mitte von dem Teilbaren und dem Unteilbaren erhält, *sie*, d. h. die aufnehmende Substanz als Ergebnis ihrer Mischung.

Da diese beiden Ersetzungen auch den Auslegungen von Xenokrates und Krantor entsprechen und sogar dienen, ist es sehr wahrscheinlich, dass Plutarch einen Text deutet, den er in dieser schon verarbeiteten Fassung aus der platonischen Tradition übernimmt — was bedeuten würde, dass er Platons Schriften nicht derart misshandelt, wie es ihm meistens vorgeworfen wird⁶⁶. Das Eigentümliche seiner Exegese liegt deswegen anderswo: nämlich in der Entdeckung einer vorkosmischen Seele, d. h. einer Seele an sich, die er mit dem Teilbaren oder genauer mit der „im Bereich der Körper auftretenden

teilbaren Wesenheit“ (περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή [ουσία]) identifiziert.

Durch einen Blick auf die Definition und Funktion, die er dieser teilbaren Wesenheit, d. h. der von ihm sogenannten unentstandenen Seele an sich, zuschreibt, wird sich herausstellen, warum er sie als verantwortlich für die Entstehung des Übels ansieht.

2.2. Das vorkosmische psychische Substrat

Plutarchs Meinung nach erschafft der Demiurg nicht das, was die Seele zur Seele macht⁶⁷, sondern übernimmt sie als Substrat, um die Weltseele aus ihr und aus den anderen Bestandteilen hervorzubringen. Was ihm zufolge die Seele zur Seele macht, ist eigentlich der teilbare Bestandteil oder die „im Bereich der Körper entstehende teilbare Wesenheit“, die er „Seele an sich“ nennt und als unentstandene Seele im Unterschied zur erschaffenen Weltseele betrachtet.

2.2.1. Die Definition der Seele an sich

Diese Seele an sich ist durch zwei grundsätzliche Vermögen gekennzeichnet: Sie ist das Prinzip der Bewegung⁶⁸ und das Prinzip des

⁶⁶ Diese Bemerkung könnte J. OPSOMERS Sicht (2004) unterstützen, nach welcher Plutarch zu Unrecht der „Manipulation“ des platonischen Textes bezichtigt wird, während er sich bemühe, dessen Wortlaut zu verdeutlichen. Ob er dadurch diesem Wortlaut wirklich gerecht wird, bleibt trotzdem fraglich.

⁶⁷ S. DÖRRIE/BALTES, 2002, (6.1), S. 253.

⁶⁸ Dabei vereinigt Plutarch die Aussagen des *Timaios* mit denen des *Phaidros*, wobei Platon im *Timaios* die Seele nicht als *Prinzip* der Bewegung bezeichnet, vielleicht um zu

Wahrnehmens, wovon letzteres sich als Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Meinungs- Vermögen verstehen lässt. Im menschlichen Bereich gilt sie als Leidensfähigkeit (παθητικόν)⁶⁹.

2. Synonyme der Seele an sich

Um seine Bestimmung der Seele an sich zu verdeutlichen und zu begründen, arbeitet Plutarch eine Reihe von Entsprechungen aus Platontexten heraus⁷⁰. Er will sie nicht nur in der Unregelmäßigkeit (ἀνωμαλία) des vorkosmischen Chaos

finden, welche die vorkosmische Materie erschüttert⁷¹. Im *Philebos* habe sie Platon „Grenzenlosigkeit“ genannt⁷², weil sie die Beraubung von Zahl, Maß und mathematischen Verhältnissen sei; im *Timaios* sei sie nicht nur die teilbare Wesenheit oder „die im Bereich der Körper entstehende teilbare Substanz“⁷³, sondern auch die Notwendigkeit, die sich (Plutarchs Meinung nach)⁷⁴ der ordnungsbringenden schöpferischen Tätigkeit des Demiurgen widersetze. Im *Politikos* trete sie in der Form der antiken Natur

vermeiden, eine Seele als für die vorkosmische Unordnung verantwortlich zu machen. S. Anmerkung 18. Mit dieser Verknüpfung zweier verschiedener Platonstellen neigt Plutarch dazu, Platons Werke als ein System auszulegen, was die beste Waffe gegen die Anschuldigung der Inkonsistenz darstellt (dazu s. DONINI, 1994, S. 5033-34; 5056-63; 5073-75; FERRARI/BALDI, 2002, S. 20-21; OPSOMER, 2004, S. 138).

⁶⁹ *De an.* 27, 1026 D 10 und E 1. Zu den strukturellen Beziehungen zwischen der weltlichen und der menschlichen Seele bei Plutarch, s. z. B. OPSOMER, 1994; BALTES, 2000; FERRARI, 2007.

⁷⁰ *De an.* 6, 1014 D-1015 A. Zu dieser Reihe von Vergleichen oder Synonymen, s. z. B. DEL RE, 1950, S. 40; FERRARI, 1995, S. 76-76; 1996a, S. 47-48; BALTES, 2000, S. 248-50; OPSOMER, 2004, S. 150-153.

⁷¹ *De an.* 9, 1016 D. Es ist zu anzumerken, dass, wo Platon das Adverb ἀνωμάλως (*Timaios*, 52 E 3) benutzt, Plutarch daraus ein Nomen macht und ἀνωμαλία schreibt, um mit dem letzteren die Seele an sich zu erwähnen, und sie als Unregelmäßigkeit an sich, welche für die vorkosmische ordnungslose Bewegung verantwortlich ist, zu bezeichnen (dazu s. FERRARI/BALDI, 2002, S. 264, A. 117).

⁷² *De an.* 6, 1014 D 3-5; vgl. 26, 1026 A.

⁷³ Dieser Ausdruck wird im 24. Kapitel erklärt. Er hat zwei Bedeutungen: Die Seele an sich wird in Beziehung mit den Körpern teilbar einerseits, weil sie die vom Seienden stammenden Abbilder an die Materie weiterleitet, und andererseits, weil sie mit den wahrnehmbaren Dingen notwendigerweise geteilt wird, wenn sie sich ihnen mit ihrem Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen hingibt (dazu s. DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 284-285; OPSOMER, 2004, S. 152-153).

⁷⁴ Im *Timaios* widersetzt sich zwar die Notwendigkeit der Tätigkeit des Demiurgen, aber Plutarch legt deutlich mehr als Platon Nachdruck auf diesen Widerstand und übersieht, dass sich die Notwendigkeit bei Platon durch die vernünftige Tätigkeit des Demiurgen überreden lässt (*Timaios*, 48 A; dazu s. z. B. ALT, 1983, S. 13; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 400).

oder des angeborenen Verlangens auf, die den Himmel rückwärts drehe. In den *Nomoi* sei sie schließlich in der erwähnten ungeordneten und übeltäterischen Seele⁷⁵ zu erkennen.

Diese Reihe von Synonymen trägt nicht nur dazu bei, das Vorhandensein der Seele an sich bei Platon nachzuweisen. Die Wahl dieser Bezeichnungen dient Plutarchs Absicht, die „Seele an sich“ und kein anderes Wesen als Urheber des Übels zu bezeichnen.

2.3. Die Ursache des Übels, d. h. der Unordnung, in *De animae procreatione*

2.3.1. Die mögliche Ursache des Übels nach Plutarch

Grundsätzlich verwirft Plutarch vier

Erklärungsversuche zur Herkunft des Übels:

- a) Ihm zufolge kann das Übel auf keinen Fall auf das Göttliche (d. h. hier auf den Gott-Demiurgen) zurückgeführt werden.
- b) Es kann auch nicht in der Vernunft (λογος, νοῦς) seinen Ursprung haben, weil für Plutarch Göttliches und Vernunft untrennbar sind.
- c) Die Materie soll ihrerseits auch nicht als Ursache des Übels gelten, weil sie wirkungslos und eigenschaftslos sei⁷⁶.
- d) Zuletzt lehnt Plutarch heftig die Sicht ab, nach welcher das Übel keine Ursache habe — eine Sicht,

⁷⁵ *De an.* 6, 1014 E 1-2 (ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἀντικρυς ψυχὴν ἄτακτον εἴρηκε καὶ κακοποιόν· αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν); 7, 1015 E 3-4 (ἦν ἐν Νόμοις ὥσπερ εἴρηται ψυχὴν ἐναντίαν καὶ ἀντίπαλον τῇ ἀγαθοῦργῳ προσεῖπε); cf. Platon, *Nomoi*, X 896 D 5-898 C 8 (896 E 5-6: δοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μὴδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι; vgl. 897 B 3-4; 897 D 1: τὴν κακίην; 898 C 4-5).

⁷⁶ Plutarch gibt zwei anscheinend gegensätzliche Definitionen der Materie (zu der verschiedenen Definitionen der Materie bei Plutarch s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 108-114; FERRARI, 1995, S. 90-98). In *De animae procreatione* (6, 1014 F-1015 A) bezeichnet er sie als qualitätsloses und wirkungsloses Wesen, das sich folglich dem Guten nicht widersetzen könne. In *De Iside* (58, 374 E) hingegen widerlegt er diese stoische Definition, und zwar nicht um die mögliche Rolle der Materie hinsichtlich des Übels zu erwägen, sondern im Gegenteil um ihren Hang zum Guten zu betonen (58, 374 F-375 A). Da beide Definitionen zwei verschiedene Wesenheiten betreffen (die Materie in *De Iside* ist beseelt), sind sie eigentlich nicht widersprüchlich. Auf welche der beiden Plutarch auch zurückgreift, er strebt immer danach, die Materie von jeder Verantwortlichkeit für das Übel zu befreien. Aus diesem Grund soll sie nicht mit der Notwendigkeit identifiziert werden, die Plutarchs Meinung nach gegen den Demiurgen Widerstand leistet (s. Anmerkung 74). Hierbei wehrt sich Plutarch zwar ausdrücklich gegen die Aussagen des Aristotelikers Eudemos, aber diese Gleichsetzung kennzeichnet auch die meisten zeitgenössischen dualistischen Ansichten über den Ursprung des Bösen, die aus der aristotelischen Auslegung der Lehre Platons stammen (dazu S. THEVENAZ, 1938, S. 118; FERRARI/BALDI, 2002, S. 250-252, A. 82).

die er den Stoikern zuschreibt⁷⁷.

So liegt die Ursache des Übels weder im Gott noch in der Vernunft und noch auch in der Materie. Trotzdem ist Übel vorhanden. Die tägliche Erfahrung weist auf seine Wirklichkeit sowohl auf der menschlichen als auch auf der kosmischen Ebene hin. Außerdem kann das Übel nicht völlig vernichtet werden⁷⁸. Es soll deswegen eine Ursache besitzen, welche den Prinzipien zuzuordnen ist. Es bleibt nur eine Lösung: diesen Ursprung in die Seele zu setzen. Da die Weltseele aber das Produkt eines guten göttlichen Demiurgen ist und sogar einen Teil des Gottes beinhaltet, kann sie diese Rolle nicht erfüllen. Eine Voläufferin zu ihr muss gefunden werden, die nicht vom Demiurgen erschaffen wäre und den ewigen unausrottbaren Charakter des Übels erklären könnte: Aus solchen Überlegungen stammt Plutarchs Entdeckung der unentstandenen Seele an sich.

In diesem Zusammenhang ist die Wahl der oben erwähnten Synonyme dieser Seele einfacher zu verstehen. Sie machen nämlich aus ihr ein Wesen,

- das überhaupt nicht göttlicher Her-

kunft ist (wie die unentstandene „antike Natur“) und sich sogar dem Göttlichen widersetzt (wie die Notwendigkeit im *Timaios* nach Plutarchs Auslegung);

- das überhaupt keinen Anteil an der Vernunft hat (ein Zustand, der vor allem die Unregelmäßigkeit und die Grenzenlosigkeit kennzeichnet);
- das keinen materiellen Stoff beinhaltet, was Plutarch andeutet, wenn er von einem angeborenen Verlangen spricht, das er jedes körperlichen Sinns beraubt, indem er den Platoncontext absichtlich verkürzt⁷⁹, oder wenn er sich seinen Vorgängern widersetzt, welche die teilbare Wesenheit und die Notwendigkeit mit etwas Materiellem gleichsetzen wollten.

2.3.2. Die Umdeutung der zitierten Platonstellen

Um diese Definition der Seele an sich zu erlangen, deutet Plutarch erneut die herangezogenen Platonstellen um:

- a) Wenn Platon in den *Nomoi* eine übeltäterische Seele erwähnt, handelt es sich bei ihm um eine reine Hypothese, die er jedoch nicht annimmt⁸⁰ — was

⁷⁷ *De an.* 6, 1015 B-C. Auf dieses Thema wird noch eingegangen werden. Vgl. *De Stoic. rep.* 34, 1050 A-B; 35, 1050 F, 1051 A; *De comm. not.* 13-15, 1065 D-1066 D; 33, 1076 C, wo die stoische pantheistische Sichtweise dazu führen soll, das Vorhandensein des Übels zu verharmlosen und letztlich die Gottheit dafür verantwortlich zu machen (dazu s. BABUT, 1969, S. 287-301; CHERNISS, [1976] 2000, S. 187, A. f; OPSOMER/STEEL, 1999, S. 240, 242, A. 76).

⁷⁸ *De an.* 28, 1026 E.

⁷⁹ S. unten.

⁸⁰ Platon, *Nomoi*, X 896 E-898 D. Die Erwähnung einer übeltäterischen Weltseele ist eine

Plutarch aber übersieht⁸¹.

- b) Um das Fehlen von jeglichem Anteil an der Vernunft beider unentstandenen Seele zu betonen, deutet und schreibt er die Platontexte zweifach um. Einerseits verbindet er die Seele an sich mit der Grenzenlosigkeit, die Mangel an Maß, Grenzen und mathematischen Verhältnissen schlechthin ausmacht — eine Gleichsetzung, die bei Platon nicht auftaucht⁸². Andererseits verändert er den zitierten Text des *Politikos* selbst: wo Platon εἰμαρμένη schreibt, ersetzt Plutarch dieses Wort durch ἀνάγκη⁸³, sicherlich weil, wie er nachher erklärt, unter εἰμαρμένη die Verbindung von ἀνάγκη und Überzeugung, d. h. von Notwendigkeit und Unterwerfung unter die Vernunft, zu verstehen sei⁸⁴ — eine Verbindung, welche die

Weltseele kennzeichne, und darum der Seele an sich nicht entsprechen könne.

- c) Um jede Beziehung zwischen der Seele an sich als Ursache des Übels und der Materie zu vermeiden, beginnt er sein Zitat des *Politikos* nach der Erwähnung des Körperlichen (τὸ σωματοειδές)⁸⁵ — eine bedeutsame Auslassung, welche, wie schon vorhin angedeutet, das angeborene Verlangen jedes materiellen Sinns beraubt. Im selben Zusammenhang ist zu beachten, dass es im vorkosmischen Zustand des *Timaios* keine Unterscheidung zwischen einem körperlichen Substrat und einem psychischen gibt⁸⁶. Diese von Plutarch herausgelesene Trennung dient dem Zweck, die Seele an sich allein als Urheberin der Unordnung zu bezichtigen⁸⁷.

sofort aufgegebene Hypothese. Dazu s. z. B. FESTUGIÈRE, [1949] 1981, S. 125; MELDRUM, 1950, S. 71; BRISSON, [1974] 1998, S. 501; CARONE, 1994, S. 283-286.

⁸¹ Oder, anders gesagt, er entwickelt eine von Platon erwogene Hypothese, dazu s. z. B. THEVENAZ, 1939, S. 69; OPSOMER, 2004, S. 148, A. 51; 153-154.

⁸² Nach Jan Opsomer wäre Plutarchs Gleichsetzung nicht völlig unberechtigt, insofern als der Chaironeer die Seele an sich als Ursache der Bewegung schlechthin betrachte und bei Platon die Grenzenlosigkeit mit einer Art von Bewegung verbunden werde (*Philebus*, 24 D-E). Dasselbe würde für die Gleichsetzung mit der γένεσις (*De an.* 24, 1024 C) gelten (s. OPSOMER, 2004, S. 150-152). Unberechtigt jedoch scheint uns die Systematisierung, die aus solch einer Gleichsetzung entsteht und dadurch den Sinn der Aussagen und Auffassungen Platons vor dem Hintergrund des plutarchischen Denkens verändert.

⁸³ *De an.* 6, 1015 A; vgl. Platon, *Politikos*, 272 E 5-6 (dazu s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 191, A. e).

⁸⁴ *De an.* 27, 1026 B.

⁸⁵ *De an.* 6, 1015 A; vgl. Platon, *Politikos*, 273 B 4-6 (dazu s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 191, A. f; FERRARI/BALDI, 2002, S. 253, A. 86).

⁸⁶ S. dazu FERRARI/BALDI, 2002, S. 42-43.

⁸⁷ Eine wirkliche Beziehung zwischen Seele und Materie in der Entstehung des Übels ist

- d) Schließlich ist es kein Zufall, dass Plutarch die Seele an sich mit dem angeborenen Verlangen oder der ordnungslosen ursprünglichen Natur gleichsetzen will: Solch eine Identifizierung unterstützt seine Überzeugung, dass die Ursache des Bösen etwas Unentstandenes, Primäres, der Welt Angeborenes ist und deswegen nie völlig vernichtet werden kann.

Es ist deswegen auch kein Zufall, dass die Frage nach dem Ursprung des Übels nach dem Zitat dieser Politikosstelle auftritt, d.h. genau dann, wenn es darum geht, die Seele an sich besser zu definieren, sie mit etwas Eingeborenem zu identifizieren und dadurch ein drittes Prinzip zwischen dem Gott und der Materie zu nennen, welches für die Unordnung verantwortlich sein soll.

2.3.3. Das Auftreten eines dritten Prinzips

Das Auffälligste an Plutarchs Auslegung ist wahrscheinlich, dass seine Entdeckung des eigentlichen Seins der Seele dazu dient, die Ursache des Übels ausfindig zu machen, oder wie Werner Deuse es formuliert, dass dieses Wesen „an einem negativ bestimmten Prinzip zutage tritt“⁸⁸.

Wie schon angedeutet, taucht die Frage nach dem Ursprung der Unordnung

im Versuch auf, die Seele an sich näher zu bestimmen. Diese Frage erweist sich genauer als Versuch, die Schlechtes bewirkende Rückwärtsdrehung der Welt im Politikosmythos zu erklären. Im *Politikos* wird erzählt, dass der Gott von Zeit zu Zeit seine Aufsicht über den Kosmos aufgibt. Das hat zur Folge, dass sich allmählich die vernunftlose und ordnungslose vorkosmische Natur wieder durchsetzt und dabei die Umkehrung der Himmelsbewegung verursacht, d. h. die Welt auf Gegenkurs zum üblichen oder guten Kurs bringt. Während er an diesen Mythos erinnert, wirft Plutarch folgende Frage auf: Die Notwendigkeit, d. h. das angeborene Verlangen oder die ursprüngliche Natur, die diese schädliche Gegenbewegung auslöse, könne weder aus dem materiellen Substrat, das eine qualitätslose und aller Ursächlichkeit bare Materie sei, noch aus dem Demiurgen, der seinerseits gut und willens sei, alles nach Möglichkeit sich selbst gleich zu machen, stammen. Welche Herkunft könne sie nun haben? Woher könne sie in die Dinge gelangt sein, wenn kein drittes Prinzip neben den beiden genannten existiere?

In der Absicht, diese Frage zu beantworten, ohne sich derselben Kritik wie die Stoiker auszusetzen, nach welcher das Übel keine Ursache habe, aus dem

jedoch zu beobachten, s. *De an.* 7, 1015 E; 23, 1024 A; 27, 1026 D; 28, 1026 E. Plutarch will aber hier eine logische Trennung machen, um ein reines Prinzip des Übels (der Unordnung) zu bezeichnen.

⁸⁸ DEUSE, 1983, S. 16. S. auch BALTES, 1976, S. 43.

Nichtseienden hervorzuzaubern sei und deshalb seiner Natur nach ein von außen eintretender Zwischenfall, d. h. ein zufälliges, akzidentelles und unwesentliches Ereignis, sei⁸⁹ (was der täglichen Erfahrung widerspreche), „entdeckt“ Plutarch die unentstandene Seele an sich als drittes Prinzip, welches das Vorhandensein des Übels grundsätzlich erklären könne.

2.34. Bemerkung zur Prinzipienlehre Plutarchs

Diese Auffassung hat eine weitere Bedeutung, welche die Bestimmung der Prinzipienlehre Plutarchs betrifft. Sie kann hier nur kurz erwähnt werden⁹⁰: Obwohl ihm meistens die Annahme des Dualismus zugeschrieben wird⁹¹, ist es bemerkenswert, dass Plutarch genau dann, wenn er die Ursache des Übels herausfinden will, ein drittes Prinzip

heranzieht, ein Prinzip, das er wirklich als drittes und nicht als zweites betrachtet. Diese Tatsache wird noch deutlicher, wenn er die Seele an sich mit der *γενέσις*, d. h. mit dem Werden, identifiziert⁹², das Platon neben dem Seienden (*ὄν*) und dem Raum (*χώρα*) (oder dem in der aristotelisch-platonischen Tradition eigentlich Materie (*ὕλη*) genannten Raum) als vorkosmisches Grundelement nennt. Dadurch scheint er nicht nur den Dualismus aufzuheben, den er seinen Gegnern vorwirft, welche als „materialistisch“ qualifiziert werden können, insofern als sie dem Intelligiblen das Materielle als Ursache des Bösen gegenüberstellen, sondern auch jede Art von strengem Dualismus, der die ganze Realität auf den Spielraum von zwei jeweils für das Gute und das Böse verantwortlichen gegensätzlichen Prinzipien reduzieren würde⁹³. Ohne

⁸⁹ *De an.* 6, 1015 A-C. Vgl. *De comm. not.* 34, 1076 B-C.

⁹⁰ S. F. JOURDAN, « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », in F. JOURDAN, A. VASILIU, [hrsg.], *Le dualisme dans l'histoire de la pensée, de l'Antiquité à nos jours*, demnächst. Hier sei nur erwähnt, dass wir uns in Übereinstimmung mit den Forschern befinden, die bei Plutarch mehr eine Dreiprinzipienlehre als einen Dualismus sehen (wie z. B. auf eine bestimmte Weise ALT, 1983, S. 23-29; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), Text. S. 124-127 und Komm. S. 399-407). Auch R. CHLUP (2000) bestreitet, dass Plutarch einen Dualismus vertreten habe. Seine Argumentation verläuft jedoch auf eine ganz andere Weise: Er betont die Einheit des Prinzips im transzendenten Bereich.

⁹¹ S. z. B. HAGER, 1962, S. 80-84; 1987, S. 33; DILLON, [1977] 1996, S. 199, 214-15; DEUSE, 1983, S. 38-40; BIANCHI, 1987; MANSFELD, 1992, S. 279, A. 116 (der aber von „mitigated dualism“ spricht); 274-290; FERRARI, 1995, S. 74-80; OPSOMER/STEEL, 1999, S. 238; OPSOMER, 2001, S. 193, A. 44 (in Übereinstimmung mit J. MANSFELD); 2007; FERRARI/BALDI, 2002, S. 53-54.

⁹² *De an.* 24, 1024 C (und nicht mit dem Werdenden oder dem Kosmos, wie es in *De Iside* (56, 373 E-F) der Fall ist. S. dazu CHERNISS, [1976] 2000, S. 232, A. c; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 284; OPSOMER, 2007, S. 182.

⁹³ Es ist übrigens bemerkenswert, dass Jamblichus (*Περὶ ψυχῆ*, ap. Stob. *Anthol.* I 49, 37 = Numenius, Fr. 43 DES PLACES) dem Numenius Plutarch und Attikos gegenüberstellt,

drittes Prinzip wäre eigentlich für Plutarch weder die Verwirklichung des Übels noch die des Guten möglich.

Vor diesem Hintergrund können seine Einwände gegen die anderen Auslegungen der Bildung der Weltseele erneut erörtert und die Richtigkeit der ihm von Proklos zugeschriebenen Lehre geprüft werden.

3. *Plutarchs Auffassung vom Ursprung des Übels*

3.1 Plutarchs Einwände gegen seine Vorgänger

Was die Bestimmung der Ursache des Übels betrifft, erhebt Plutarch allgemein zwei Vorwürfe gegen seine Vorgänger und Gegner: Entweder nähmen sie eine „materialistisch“ dualistische Auffassung an, nach welcher die Materie

eine aktive Kraft darstelle, während sie eigentlich eigenschaftslos und passiv sei; oder sie scheiterten daran, das Vorhandensein des Übels in der Welt zu erklären. Seine Einwände gegen ihre Auslegung der Bildung der Weltseele bei Platon sind gerade in diesem gedanklichen Kontext zu verstehen. Da die Seele an sich als Ursprung des Übels oder der Unordnung gelten soll, zeichnet sie sich notwendigerweise (wie schon festgestellt wurde) einerseits durch Mangel an allem, was Ordnung gewährt, und andererseits durch Fehlen jegliches materiellen Bestands aus. Ihr eigentliches Sein kann deswegen weder in Zahl, Grenze, mathematischer Entität oder Idee noch in Wahrnehmbarem, körperlicher Vielheit oder materiellen Grenzen bestehen. Plutarch zufolge haben Xenokrates⁹⁴, Krantor und Po-

insofern als der erstere eine streng dualistische Sichtweise vertreten habe, während die beiden letzteren aus dem ständigen Kampf des Vernünftigen mit dem Unvernünftigen eine Harmonie entstehen sehen wollten.

⁹⁴ Bei Xenokrates sei zwar die Zahl das Produkt der Mischung des Unteilbaren, d. h. des Einen, mit dem Teilbaren, d. h. der Zweiheit. Aber Xenokrates habe trotzdem das Eigentliche der Seele als Zahl bezeichnet, was daran hindere, den Ursprung des Übels in ihr zu verorten. Dieselbe Kritik kann gegen Poseidonios und seine Darstellung der Seele als mathematischer Entität gerichtet werden. Die Gleichsetzung mit einer Idee, die Plutarch zu Unrecht als eine Idee im platonischen Sinn betrachten will, zieht denselben Nachteil nach sich: Ideen seien Vorbilder, mit denen die Welt erschaffen, d. h. der chaotische vorkosmische Zustand in Ordnung gebracht werde (*De an.* 22, 1023 C-D). Als Ursprung der Bewegung und dabei der Unordnung kann deshalb die Seele keinesfalls eine Idee sein. Außerdem will Plutarch die Vielheit, mit der Xenokrates die Zweiheit und dabei die teilbare Wesenheit gleichsetzt, als Vielheit von körperlichen Punkten und Einzelheiten, d. h. von etwas Materiellem, verstehen, was auch daran hindert, die Ursache des Übels in ihr zu verorten. Darum identifiziert er selbst die Zweiheit nicht mit der Vielheit (und nicht einmal mit der teilbaren Wesenheit: In *De an.* 24, 1024 D ist die erwähnte Zweiheit nicht die teilbare Wesenheit, sondern ein mit ihr verwandtes höheres Prinzip. Vgl. *De an.* 26,

seidonios diese Tatsache übersehen.

Die Ablehnung des Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaios* im übertragenen Sinne kann auch in diesem Zusammenhang erörtert werden. Darauf wird nach der Prüfung der proklischen Wiedergabe der Auslegung Plutarchs eingegangen werden.

3.2 Bewertung der proklischen Wiedergabe der Auslegung Plutarchs

Proklos schreibt Plutarch zwei Lehren⁹⁵ zu: die Qualifizierung der vorkosmischen Seele als κακέργετις und die Annahme einer zeitlichen Erschaffung der Welt. Ihre Richtigkeit kann jedoch in Frage gestellt werden.

3.2.1. Bösertige (κακέργετις) Seele oder vernunftloser Seelenzustand?

Die Qualifizierung der plutarchischen vorkosmischen Seele als κακέργετις (als „bösertige“) ist bei Proklos sehr problematisch. Zunächst sei angemerkt, dass das von Proklos verwendete Wort κακέργετις in Plutarchs erhaltenen Schriften nicht auftaucht. Immerhin stellt bei ihm der Versuch, den Ursprung des kosmischen Übels zu bestimmen, den Anlass dar, eine vorkosmische Seele im platonischen Dialog zu finden, welche dem Demiurgen einen wirklichen Widerstand leistet, der nie aufhört. Sie wird deshalb von Plutarch als echtes Prinzip des weltlichen Übels angesehen. Diese Tatsache wird durch ihre Bestimmung als *dynamisches* Prinzip ausgedrückt⁹⁶. Daraus ergibt sich, dass sie wirklich „übeltäterisch“ (κακοποιόν) sei, wie es Plutarch bei Platon in den *Nomoi*

1025 C, dazu s. OPSOMER, 2007, S. 182). Der Vorwurf gegen Poseidonios' Auffassung von der teilbaren Wesenheit hat die gleiche zweifache Bedeutung: Einerseits gelten prinzipiell die Grenzen als Werkzeug der Ordnungstat; andererseits will sie Plutarch als etwas Materielles bei dem Stoiker ansehen. Zuletzt kann die Verwerfung der xenokratischen Identifizierung des Selbigen und des Anderen jeweils mit der Ruhe und der Bewegung auch in diesem Zusammenhang verstanden werden. Sie widerspricht nicht nur Platons Unterscheidung zwischen allen vier Entitäten als vier verschiedenen Ideen im *Sophistès* (*De an.* 3, 1013 D). Sie lässt sich außerdem nicht mit Plutarchs Überzeugung vereinbaren, dass es die Seele an sich ist, welche die Quelle der Bewegung in der Welt darstellt, und nicht etwas anderes, wie das Andere (oder die Erscheinung des Anderen in der Seele: Über den genauen Status des Anderen als Bestandteil der Seele und die Frage, ob es in diesem Rahmen als das Andere an sich oder als eine Erscheinung des letzteren betrachtet werden muss, s. z. B. SCHOPPE, 1993, S. 103; FERRARI/BALDI, 2002, S. 48-52, 299, A. 176). Da Plutarch das Übel als ordnungslose Bewegung definiert, soll die Bewegung mit der Seele an sich eng verbunden werden. Die letztere ist zwar nicht die Bewegung selbst und kann schwerlich als Abbild von deren Idee betrachtet werden, aber ihre wesentliche Beziehung zu ihr ist dafür zwingend, das Andere von der Bewegung zu unterscheiden.

⁹⁵ Für eine ausführliche Analyse der proklischen Wiedergabe der Lehre Plutarchs, s. OPSOMER, 2001.

⁹⁶ *De an.* 6, 1015 B (τὴν μεταξύ τῆς ὕλης καὶ τοῦ θεοῦ τρίτην ἀρχὴν καὶ δύναμιν).

liest⁹⁷. Ob Plutarch sie als κακέργεις („böartig“) betrachtet, wie Proklos sie bei ihm qualifiziert, ist jedoch zweifelhaft, zumindest wenn man dieses Adjektiv als Gegenteil von εὐεργέτης versteht und dieser Bestimmung eine absichtliche oder subjektive Dimension verleiht: Das verursachte Übel ist nicht etwas Gewolltes, zumal seine Urheberin, die Seele an sich, mit der Notwendigkeit gleichgesetzt wird. Es erweist sich folglich als Ergebnis der Notwendigkeit. Unter Absehung von diesem Untersinn von Absicht, welchen das Adjektiv bei Proklos nicht unbedingt besitzt, kann beobachtet werden, dass Plutarch die Seele an sich als κακοποιόν nur einmal bezeichnet, und zwar wenn er die Platonstelle zitiert⁹⁸. Er nennt sie seinerseits zwar *Prinzip des Übels*, aber qualifiziert sie nicht als „übel“ oder „böse“ und sagt nicht, dass das Übeltun ihre wesentliche Tätigkeit darstelle. Es soll nämlich daran erinnert werden, dass sie auch eine positive vermittelnde Funktion als Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen erfüllt. Sie ist des-

wegen *nicht nur* Prinzip der Unordnung.

Mit dem Adjektiv κακέργεις, das er dreimal in einem kleinen Abschnitt wiederholt, erweckt Proklos auf zweierlei Weise den Eindruck, Plutarch habe ein dualistisches System entwickelt⁹⁹:

- Einerseits scheint dieses Adjektiv die Existenz von zwei Seelen bei Plutarch zu implizieren, eine gutwillige und eine böswillige¹⁰⁰: im Vergleich zum Partizip κακοποιόν, das als Verbalform nur die Tätigkeit eines Wesens und nicht sein eigentliches Sein beschreibt, ist κακέργεις ein Adjektiv, das dazu bestimmt ist und dafür benutzt wird, dieses eigentliche Sein der vorkosmischen Seele zu bezeichnen;
- Andererseits scheint das Adjektiv die Seele an sich als Gegenkraft zum guten Demiurgen zu bezeichnen.

Dieser zweifachen Sicht kann Folgendes entgegengesetzt werden:

- Einerseits spricht Plutarch nie von zwei Seelen: Er benutzt nie den

⁹⁷ *De an.* 6, 1014 E.

⁹⁸ 6, 1014 E ; Vgl. 7, 1015 E.

⁹⁹ Dieser Eindruck kann bei den modernen Lesern hervorgerufen werden, was nicht oder nicht unbedingt bedeutet, dass Proklos selbst die plutarchische Lehre so versteht. Es sei nämlich angemerkt, dass die Wiedergabe des Ordnungsschaffens durch den Demiurgen, das darin besteht, der vorkosmischen Seele Anteil an der Vernunft zu geben (*In Tim.* I 382, 1-12 DIEHL), der Lehre Plutarchs völlig entspricht. Wir wollen hier nur vor einer vorschnellen modernen Aneignung der proklischen Wiedergabe warnen.

¹⁰⁰ Proklos (*In Tim.* I 382 DIEHL; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 137. 6) erwähnt auch die *Nomoi*, um an Platons (vorläufige) Unterscheidung zwischen einer gutartigen (ἀγαθοειδὴ ψυχὴν) und einer böartigen (κακέργετιν ψυχὴν) Seele zu erinnern.

Plural¹⁰¹. Es handelt sich eher bei ihm um zwei aufeinanderfolgende Aspekte der Seele, einen vorkosmischen eingeborenen und einen kosmischen erschaffenen, welcher eigentlich die in Ordnung gebrachte Version des ersteren ist¹⁰², obwohl Spuren des ersten Zustands an ihm bleiben, welche die kosmische Unordnung veranlassen.

- Andererseits erlangt die Seele an sich bei Plutarch nicht den Status eines Gegenspielers des Demiurgen: Prinzip des Übels zu sein, bedeutet nicht, gleichrangiges Gegenprinzip gegenüber dem Prinzip des Guten zu sein, unter anderem weil es Übel und Böses nur im weltlichen und nicht im intelligiblen Bereich gibt und weil das Übel trotz seiner

Unausrottbarkeit nie (oder nicht lange¹⁰³) herrschen kann.

3.2.2. Zeitliches Verständnis der Entstehung der Weltseele oder moralische Perspektive?

Proklos behauptet außerdem, Plutarch habe ein zeitliches Verständnis der Entstehung der Weltseele verteidigt¹⁰⁴. Der Chaironeer tritt zwar für eine wörtliche Exegese der Worte Timaios ein: Seines Erachtens ist bei Platon ein unentstandener Zustand des Kosmos von einem entstandenen zu unterscheiden, dessen Erschaffung der „wahrscheinliche Mythos“ darlegt¹⁰⁵. Er spricht jedoch nicht von einer *zeitlichen* Erschaffung der Welt oder der Weltseele: Er hängt am platonischen Grundgedanken, nach welchem die Zeit *mit* der Welt ent-

¹⁰¹ Der Gegensatz zwischen zwei Seelen erscheint nur, wenn die *Nomoi* zitiert werden (*De an.* 6, 1014 E; 7, 1015 E). Allerdings werden hier auch nicht zwei Seelen im Plural erwähnt.

¹⁰² S. *De an.* 9, 1017 A-B, wo der Ausdruck τὴν μὲν ... τὴν δ' auf diese Unterscheidung zweier Aspekte der Seele hinweist.

¹⁰³ Der Auslegung des *Politikos* nach (*De an.* 28, 1026 F-1027 A) gibt es weltliche Perioden, in welchen die Unordnung sich durchsetzt, das Gute aber soll schließlich mithilfe des Gottes den ersten Rang wiedererlangen. Dasselbe gilt auch im menschlichen Bereich (s. *De an.* 26, 1025 C-D).

¹⁰⁴ In *Tim.* I 276, 31-277, 7 DIEHL.

¹⁰⁵ Aristoteles verteidigt auch diese Auslegung, obwohl er die damit implizierte Auffassung ablehnt (dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), Text. 136. 0 und Komm. S. 377-385). Diese Interpretation des *Timaios* hätte zudem bei den Stoikern und den Epikureern vorgeherrscht, s. dazu DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 384, mit A. 46; 386. Diese „reale“ Auffassung von der Weltentstehung im *Timaios* ist auch bei Cicero und Philon zu finden (Cicero, *Tusc.* 1, 63, 70; *Tim.* 5, 9; *Lucullus*, 118, s. BALTES, 1976, I 28 ff; DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 384; Philon, *De prov.* 1, 20-22; *De aet. mundi*, 7, 13-17, s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), 137. 1-2, S. 94-100 und 384, 398-406).

steht¹⁰⁶. Es kann deswegen von einer zeitlichen Entstehung nicht die Rede sein, geschweige denn von einer vorkosmischen Zeit — eine Auffassung, die er sogar deutlich verwirft¹⁰⁷. Sein Festhalten am wörtlichen Verständnis des *Timaios* soll deshalb eine andere Bedeutung haben. Ich möchte die folgende These vertreten. Diese Unterscheidung zwischen zwei Zuständen der Welt ermöglicht es ihm, eine eingeborene, verwurzelte von einer erworbenen Anlage zu unterscheiden, was nicht (oder nicht unbedingt nur) als Erwähnung einer *einmaligen* Erschaffung zu verstehen ist: Was eingeboren ist, ist das Ordnungslose und Vernunftlose, was erworben ist, ist das Vernünftige, die vom Demiurgen gegebene Ordnung und auch die Unterwerfung unter die Vernunft. Anders gesagt: was eingeboren ist, ist die Nei-

gung zum Übel, was erworben ist oder was vom Göttlichen gewährt wird, ist die Neigung zum Guten.

Diese Auffassung hat eine kosmische und vor allem eine moralische Bedeutung. Sie ist zudem im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Stoikern zu verstehen.

3.3. Die Unterscheidung zwischen eingeborenem und erworbenem Zustand der Seele

3.3.1. Kosmische Bedeutung des wörtlichen Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaios*

Was die kosmische Ebene angeht, dächten die Stoiker, die Welt werde nur durch ein einziges vernünftiges Prinzip regiert und gebe es demzufolge keine Ursache des Übels — so nach

¹⁰⁶ *Timaios*, 38 B 6.

¹⁰⁷ Plutarch betrachtet zwar die ungeordnete Bewegung als eine Art von vorkosmischem Substrat der Zeit (s. *PQ* 8, 4, 1007 C-D). Er spricht aber nicht von einer vorkosmischen Zeit, was in sich widersprüchlich wäre, da die Zeit seiner Platonauslegung nach mit dem Himmel entstanden ist. S. dazu BALTES, 1976, S. 43-44; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text 137. 4, Komm. S. 412-416; OPSOMER, 2001, S. 188-190 gegen FERRARI/BALDI, 2002, S. 32. Der Leser könnte den Eindruck gewinnen, Plutarch erwähne eigene Schriften, die nicht erhalten seien. Wenn er aber in *De an.* 4, 1013 E auf seine in einer anderen Abhandlung (ἰδίᾳ τε λόγῳ) ausgedrückten Ansichten über das Thema der Weltentstehung hindeutet, kann er an bestimmte Stellen seines erhaltenen Werkes denken (wie z. B. *PQ* 8, 4). Da diese Frage nicht beantwortet werden kann, wäre es im Prinzip nicht auszuschließen, dass er in solchen Abhandlungen diese zeitliche Perspektive verteidigt hätte. Wenn wir uns aber auf die erhaltenen Schriften beschränken, wo Plutarch die Annahme einer vorkosmischen Zeit ausdrücklich ablehnt, ist es naheliegend, dass er eine Entstehung der Welt *in der Zeit*, d. h. eine *zeitorientierte* Exegese des *Timaios*, nicht vertreten haben kann. Diese Auffassung ist eher Attikos zuzuschreiben (s. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 416 ; OPSOMER, 2001, S. 190).

Plutarchs Darstellung ihrer Lehre¹⁰⁸. Im Gegensatz zu dieser Einstellung ermöglicht es die wörtliche Auslegung, ein unentstandenes Element auszumachen, das von der Materie und vom Intellekt verschieden, aber genauso unabhängig und „ewig“ wie sie ist, was ihm den Status eines Prinzips verleiht. Dadurch wird das (Plutarch zufolge) unausrottbare und nicht zufällige Vorhandensein des Übels erklärt. Auf der anderen Seite erweist sich dabei die Ordnung als das Ergebnis eines Bemühens oder als eine göttliche Erwerbung, die manchmal wiederholt werden müsste, wie es die Berufung auf den Politikosmythos nahelegt¹⁰⁹. In diesem Zusammenhang ist die Ordnung als eine entstandene zu verstehen, was nicht (oder nicht unbedingt) bedeutet, dass Plutarch sie als ein für allemal *entstandene* oder erworbene Ordnung betrachtet¹¹⁰. Daraus ergibt sich (im Gegensatz zu den den Stoikern zugeschriebenen Ansichten), dass das, was eigentlich von außen eintritt oder eingeführt wird, auf keinen Fall die

Unordnung (das Übel), sondern die durch die Vernunft erlangte Ordnung ist. Dieser Sachverhalt wird deutlicher, wenn er auf der menschlichen Ebene betrachtet wird.

3.3.2. Moralische Bedeutung des wörtlichen Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaos*

Laut Plutarch gehen die Stoiker davon aus, dass es in der menschlichen Seele nur ein Vernünftiges, nämlich den λόγος (die Vernunft), gibt, und kein Unvernünftiges, nämlich das ἄλογον¹¹¹. Dieser Ansicht nach wären die in die Irre führenden Affekte oder Leidenschaften ein Nebenprodukt der Vernunft, im Sinne von Fehlern, die durch sie verursacht würden und durch die Ausübung ihres Urteilsvermögens korrigiert werden könnten. Anhand der wörtlichen Auslegung der Erschaffung der Weltseele im *Timaos* kann Plutarch den Stoikern erwidern, dass die Leidenschaften einen wesentlichen Teil des Menschen oder der Menschenseele darstellen, die „unentstanden“ sind, in dem

¹⁰⁸ S. z. B. *De an.* 6, 1015 B-C. Vgl. *De comm. not.* 34, 1076 C-D; *De Stoic. rep.* 33, 1049 E.

¹⁰⁹ *De an.* 28, 1026 E (πολλάκις).

¹¹⁰ γενετός sollte in diesem Zusammenhang weder im zeitlichen Sinne noch im Sinne einer einmaligen Erschaffung ausgelegt werden. Unter γενετός ist vor allem *verursacht* zu verstehen: das Partizip weist auf eine Abhängigkeit von einem höheren Prinzip hin. Über die verschiedenen Bedeutungen dieser Verbform, s. z. B. die vier, die Taurus (bei Iohannes Philoponus, *De aet. mundi*, 6, 8, 145, 1-147, 25 RABE) vorgeschlagen hat (s. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 140. 2, Komm. S. 454-459). Vgl. Porphyrios, bei Iohannes Philoponus, *De aet. mundi*, 6, 8, 148, 7-149, 6. 12-16 RABE; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 140. 2, Komm. S. 460-464.

¹¹¹ *De virt. mor.* 3, 441 C-D; 7, 446 F-447 A.

Sinne, dass sie nicht die Folge eines falschen Urteils ausmachen, während die Unterwerfung unter die Vernunft etwas mühsam und nachträglich Erworbenes ist¹¹². Plutarch beruft sich auf eine weitere Platonstelle¹¹³, um diese Ansicht anders zu formulieren: Das Begehren nach den Lüsten sei im Menschen eingeboren, die Kenntnis des Guten dagegen erworben, d. h. etwas Eingeführtes oder Zusätzliches¹¹⁴ (ἐπεῖσακτον) — eine Auffassung, die deutlich mehr als die stoische oder als die als stoisch dargestellte der täglichen Erfahrung entsprechen will¹¹⁵. Plutarch verbindet dann das platonische Zitat mit seinen

Ansichten über die Rolle der Seele als Ursprung des Bösen, indem er behauptet, ein böser Teil¹¹⁶ sei sowohl in der menschlichen als auch in der kosmischen Seele eingeboren.

Diese Stellungnahme spiegelt sich in seiner gesamten moralischen Lehre wider¹¹⁷. Sie erlaubt ihm einerseits, den Leidenschaften und den Affekten eine Autonomie zu gewähren, die ihre Unvermeidlichkeit begründet. Sie macht andererseits den Hintergrund seiner Sicht aus, nach welcher die moralische Tugend mittels der Erziehung und mittels der Zähmung der Leidenschaften durch die Vernunft und nicht durch den Kampf der letzteren gegen die ersteren

¹¹² Was nicht daran hindert, dass der λόγος etwas Göttliches im Menschen ist, das von Natur aus oder notwendigerweise das Unvernünftige in ihm überwinden soll (s. *De virt. mor.* 11, 450 E) — genauso wie das Unteilbare das Teilbare in der Weltseele. Im menschlichen Bereich soll auch das Gute herrschen, es hängt aber von jedem ab, ob er die Vernunft in ihm herrschen lässt. In diesem Sinn stellt ihre Herrschaft etwas zu Erlangendes dar.

¹¹³ *De an.* 27, 1026 E (*Phaidros*, 237 D 7-9); vgl. 28, 1027 A.

¹¹⁴ *De an.* 27, 1026 E. Es ist hier anzumerken, dass wo Platon ἐπίκτητος schreibt, Plutarch ἐπεῖσακτον benutzt (wie in *CQ* 746 D, s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 258, A. d). Diese Änderung bringt m. E. zwei Bedeutungen mit sich, die nicht zu trennen sind. Einerseits erinnert das gewählte Partizip an das Adjektiv ἐπεισόδιον, das Plutarch verwendet, um die von ihm abgelehnte angeblich stoische Auffassung vom Übel als etwas von außen Eingetretenes oder als etw. Zusätzliches zu erwähnen (*De an.* 6, 1015B) — hier ist es im Gegensatz zu dieser Ansicht das, was von außen hinzugefügt wird, eigentlich das Gute. Andererseits ist das Partizip ἐπεῖσακτον eine Passivform, was bedeutet, dass ein Agent impliziert wird, und zwar der Gott, der die Vernunft (d. h. hier das Streben nach dem Guten) in den Menschen einfügt — eine Dimension, die sich nicht im ἐπίκτητος findet (Auf letzteres hat mich Rainer Hirsch-Luipold dankenswerterweise hingewiesen).

¹¹⁵ S. z. B. *De virt. mor.* 7, 447 B 1. S. INGENKAMP, 1999, S. 83, 87-90; OPSOMER, 2007, S. 387; FERRARI, 2007, S. 26.

¹¹⁶ *De an.* 28, 1027 A (τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν).

¹¹⁷ S. vor allem *De virt. mor.* 12, 451 B-C.

zu erlangen sei¹¹⁸: Zu diesem Zweck soll der Mensch den Demiurgen nachahmen, welcher den unvernünftigen Teil der Seele anhand angemessener Mischung und mathematischer Verhältnisse mit der Vernunft in Übereinstimmung bringt. Dass Plutarch die Ethik der εὐπάθεια oder der μετριοπάθεια dem Streben nach der ἀπάθεια vorzieht, ist schließlich in diesem Zusammenhang zu verstehen¹¹⁹: Da die Leidenschaften prinzipiell unausrottbar sind, gilt es, sie mit der Vernunft in Einklang zu bringen, genauso wie es der Demiurg mit der ungeordneten vorkosmischen Seele macht. Auf diese Weise können sie sogar die vernünftigen Entscheidungen und Tätigkeiten unterstützen¹²⁰.

So verstanden hätte die Besonderheit der plutarchischen wörtlichen Exegese des *Timaios*passus eine ganz andere Bedeutung, als die, die ihm (neben an-

deren) von Proklos verliehen wird. Sie würde nicht auf eine zeitliche und vielleicht auch nicht unbedingt oder nicht nur auf eine einmalige¹²¹ Erschaffung der Weltseele hinweisen. Vielmehr würde die Abgrenzung eines unentstandenen Zustandes von einem entstandenen vor allem auf die Unterscheidung zwischen einer eingeborenen und einer erworbenen Anlage hindeuten, wovon die letztere nicht unbedingt ein für allemal gewonnen wäre, sondern gegen die ordnungslose und vernunftlose erstere zu erringen wäre, und zwar vielleicht mehrmals, sei es auf eine zyklische Weise¹²² im kosmischen Bereich, sei es durch Ausübung der Vernunft und Erziehung auf der menschlichen Ebene. Die gesamte plutarchische Kosmologie und Ethik scheinen in solch einer Unterscheidung verankert zu sein.

¹¹⁸ *De virt. mor.* 6, 445 B-F.

¹¹⁹ S. dazu FERRARI, 2007.

¹²⁰ *De virt. mor.* 12, 451 C-452 D.

¹²¹ Diese Auslegung ist jedoch auch gültig, weil sie erklärt, was für Plutarch wesentlich ist, und zwar dass die Welt und die Weltseele im Gegensatz zum Intelligiblen dem Werden angehören.

¹²² Die Berufung auf den Politikosmythos in *De an.* 28, 1026 E-1027 A legt nämlich diese Auslegung nahe. S. auch ALT, 1993, S. 14-16 mit der folgenden Aussage: „Die göttliche Ordnungstat — gemäß dem Timaios — kann nicht als einmaliger Akt, sondern nur im Sinne unablässigen Wirkens verstanden werden.“ Wie K. Alt erklärt, handelt es sich dabei jedoch nicht um eine Entwicklung der Welt. Das Wichtigste liegt nicht in der zeitlichen Frage, die eigentlich irrelevant ist, sondern in der Annahme eines Eingreifens des Gottes, welche durch die wirkliche Erschaffung am besten dargestellt wird. Dadurch wird deutlich gezeigt, wie aus der Unordnung der Gott bzw. die Vernunft die Ordnung hervorbringt, und folglich, dass die Ordnung wirklich eine Errungenschaft darstellt.

Schluss

Plutarch nimmt bei seiner Auslegung der im *Timaos* dargestellten Psychogonie eine Umdeutung des platonischen Textes vor, die ihn dort eine neue Entität zu entdecken lässt: die unentstandene „Seele an sich“, welche die Funktion erfüllt, das Bestehen des weltlichen Übels, d. h. der Unordnung, deren Prinzip sie ausmacht, zu erklären. Hier liegt die Originalität seiner Deutung. Die beiden Besonderheiten, die Proklos seiner Lehre zuschreibt, treffen ihrerseits nicht völlig zu. Plutarchs Festhalten am wörtlichen Verständnis des *Timaos* weist weniger auf eine zeitliche Auffassung hin als auf eine Unterscheidung zwischen eingeborenem, unausrottbarem Charakter des Übels und erworbener Anlage zum Guten. Was die Bestimmung der Seele an sich als *bösartig* angeht, verweist sie auf eine Eigenschaft, die dem eigentlichen Sein dieser Seele nicht entspricht. Diese Bestimmung erweckt den Eindruck, dass Plutarch eine dualistische Lehre vertreten habe, was in Widerspruch zu der in *De animae procreatione* entwickelten Dreiprinzipienlehre zu stehen scheint.

Zum Schluss kann die plutarchische Lehre über das Übel und das Böse folgendermaßen zusammengefasst werden. Sie zeichnet sich durch zwei Grundsätze aus, nämlich durch einen beun-

ruhigenden Kern: die Ursache des Bösen liegt in der eigentlichen Seele; und durch einen beruhigenden Kern: das Böse kann größtenteils mithilfe der Vernunft, d.h. eigentlich mithilfe des Gottes, entfernt werden¹²³.

Anhang

1. Die ontologische Bildung der Weltseele im *Timaos*

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὐτῆς περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὐσαν εἰς ταὐτὸν συναρμότων βίᾳ.

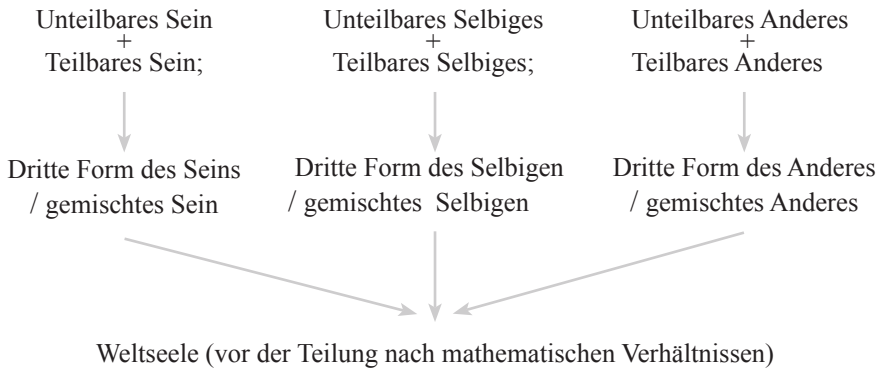
„Zwischen dem unteilbaren und immer sich gleich verhaltenden Sein und dem teilbaren, im Bereich der Körper werdenden, mischte er aus beiden eine dritte Form des Seins. Was aber wiederum die Natur des Selbigen und die des Anderen angeht, so stellte er entsprechend auch bei diesem je eine dritte Gattung zusammen zwischen dem Unteilbaren von ihnen und dem in den

¹²³ *De an.* 28, 1026 E (ἀλλ’ ἀνήνεγκεν αὐτῆς τὰ βελτίω καὶ ἀνέβλεψε πρὸς τὸ παράδειγμα θεοῦ συνεπιστρέφοντος καὶ συναπευθύνοντος).

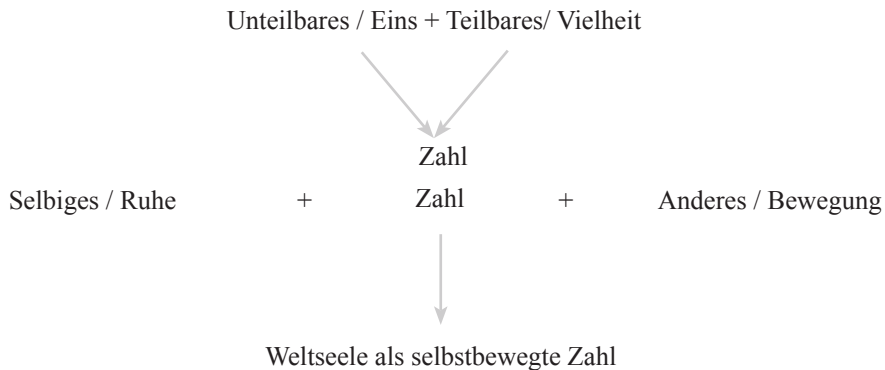
Körpern Teilbaren. Und diese drei nahm er und vereinte alle zu einer Gestalt, indem er die schlecht mischbare Natur des Anderen gewaltsam mit der des Selbigen

harmonisch zusammenfügte und sie mit dem Sein vermischte.“

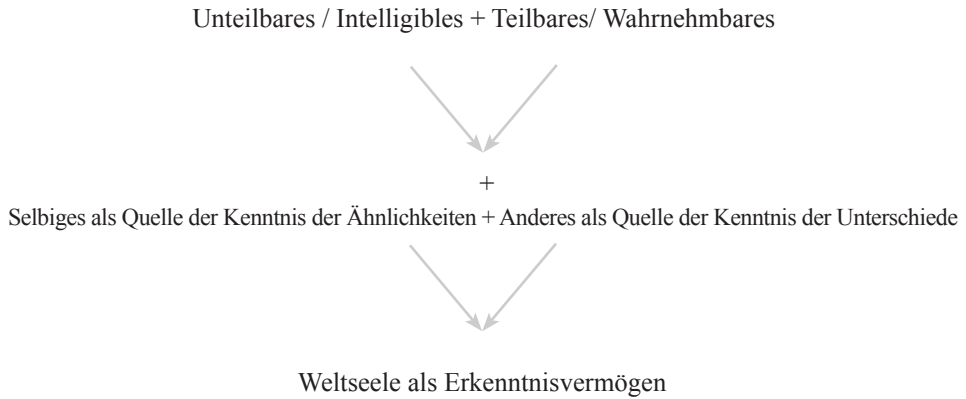
(Platon, *Timaios* 35 a, Ü.: H. Müller und Fr. Schleiermacher, leicht geändert)



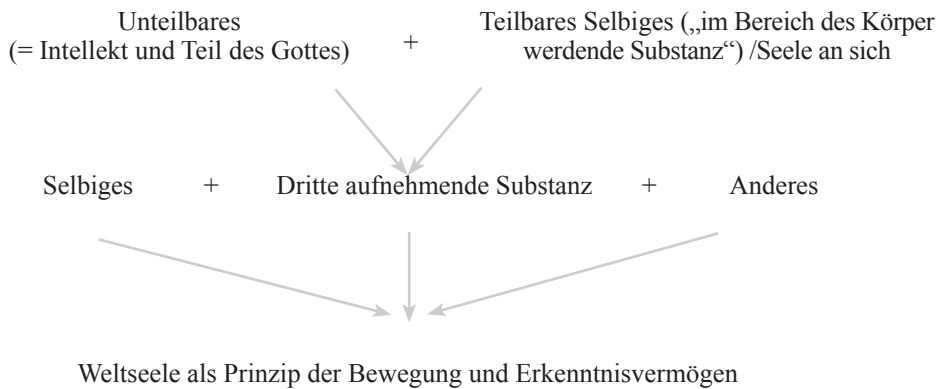
2. Die ontologische Bildung der Weltseele im *Timaios* nach Xenokrates



3. Die ontologische Bildung der Weltseele im Timaios nach Krantor



4. Die ontologische Bildung der Weltseele im Timaios nach Plutarch



BIBLIOGRAPHIE

- ALT, K.,
- *Weltflucht und Weltbejahung, Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin* (Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 8), Stuttgart, 1983.
- BABUT, D.,
- *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969.
- BALTES, M.,
- *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten* (Philosophia Antiqua, 30), Leiden, 1976.
 - „Gegonen (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in: K. A. ALGRA, P. W. VAN DER HORST, D. RUNIA (Hgg.), *Polyhistor, Studies in the history and historiography of ancient philosophy, presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leiden / New York / Köln, 1996, pp. 76-96.
 - „La dottrina dell'anima in Plutarco“, *Elenchos*, 21 (2000) 245-270.
- BIANCHI, U.,
- „Plutarch und der Dualismus“, *ANRW* II 36, 1 (1987), 350- 365 (Erweiterte Fassung von „Plutarco e il Dualismo“, in: F. E. BRENNK, I. GALLO (Hgg.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del Convegno di Studi su Plutarco (Roma, 23 Novembre 1985), Giornale filologico Ferrarese (Quaderni 8)*, Ferrara, 1986, pp. 111-120.
- BORDT, M.,
- *Platons Theologie*, Alber (Symposium 126), Freiburg/München, 2006.
- BRENNK, F.,
- „An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia“, *ANRW* II 36, 1 (1987), pp. 248-349.
- BRISSE, L.,
- *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, [1974] 1998.
- CARAONE, G. R.,
- „Teleology and evil in *Laws X*“, *Review of Metaphysics*, 48 (1994) 275-298.
- CHERNISS, H.,
- *Plutarch, Moralia*, Vol. XIII, Part I (LOEB Classical Library), London, [1976] 2000.
- DEL RE, R.,
- „Il Pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la Natura, il male“, *Studi italiani di Filologia Classica*, 24 (1950) 33-64.
- CHLUP, R.,
- „Plutarch's Dualism and the Delphic Cult“, *Phronesis*, 45 (2000) 138-158.
- DEUSE, W.,
- *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 3), Mainz / Wiesbaden, 1983.
- DILLON, J.,
- *The Middle Platonists, A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*, London, [1977] 1996².
- DONINI, P. L.,
- „Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica“, in: I. GALLO, R. LAURENTI (Hgg.), *I 'Moralia' di Plutarco tra filologia e filosofia* (Strumenti per la ricerca plutarchea 1), Napoli, (1992), pp. 79-96.
 - „Testi e commenti, manuali et insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica“, *ANRW* II 36, 7 (1994), pp. 5027-5100.
- DÖRRIE, H.,
- „Der Platoniker Eudoros von Alexandria“, *Hermès*, 79 (1944) 25-39.
- DÖRRIE, H. & BALTES, M.,
- *Der Platonismus in der Antike*, Grundlagen—System—Entwicklung, 1-6, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1987-2002:
 - 1987 (1), *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*.

- 1996 (4), *Die Philosophische Lehre des Platonismus, Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*.
 - 1998 (5), *Die Philosophische Lehre des Platonismus, Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*.
 - 2002 (6, 1. 2), *Die philosophische Lehre des Platonismus, Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe*.
- FERRARI, Fr.,
- Dio, idee e materia. La Struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea, Napoli, 1995.
 - „La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco“, *MH*, 53 (1996a) 44-55.
 - „La teoria delle idee in Plutarco“, *Elenchos* (1996b) 121-142.
 - „Dio Padre e Artifice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*“, in: I. GALLO (Hg.), *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno Plutarco, Napoli (1996c), pp. 395-409.
 - „Platone, *Tim.* 35 A 1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012 BC: citazione ed esegesi“, *RhM*, 142 (1999) 326-329.
 - „La letteratura filosofica di carattere esegetico in Plutarco“, in: I. GALLO, C. MORESCHINI (Hgg.), *I generi letterari di Plutarco*, Atti del VIII Convegno Plutarco, Napoli, 2000, pp. 147-175.
 - „La funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*“, *Athenaeum*, 89 (2001) 525-574.
 - „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch, Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder* (RGVV 54), Berlin / New York, 2005, pp. 13-25.
 - „I fondamenti metafisici dell'etica di Plutarco“, *Ploutarchos*, n.s., 5 (2007) 19-32.
- FERRARI, Fr. & BALDI, L.,
- *La Generazione dell'anima nel Timeo, Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2002.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *La Révélation d'Hermès trismégiste II, Le Dieu cosmique*, Paris, [1949] 1981.
- GIOÉ, A.,
- „Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni“, *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 393 (1996) 287-309.
- GRUBE, G. M. A.,
- „The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35 A-B“, *CPh*, 27 (1932) 80-82.
- HAGER, Fr.-P.,
- „Die Materie und das Böse im antiken Platonismus“, *MH*, 19 (1962) 73-103.
 - *Gott und das Böse im antiken Platonismus* (Elementa, Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Band XLIII), Würzburg / Amsterdam, 1987.
- HELMER, J.,
- *Zu Plutarchs 'De animae procreatione in Timaeo'*, Würzburg, 1937.
- MANSFELD, J.,
- *Heresiography in Context, Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden / New York / Köln, 1992.
- MELDRUM, M.,
- „Plato and the ARCHE KAKÔN“, *JHS*, 70 (1950) 65-74.
- MERLAN, Ph.,
- „Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus II, Poseidonios über die Weltseele in Platons *Timaios*“, *Philologus*, 89 (1934) 187-214.
- MILLER JONES, R.,
- *The Platonism of Plutarch*, Menasha, 1916.

NAPOLITANO, L. M.,

- „Il platonismo di Eudoro: tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino“, *Museum Patavinum*, 3 (1985) 27-49.

OPSOMER, J.,

- „L'âme du Monde et l'âme de l'Homme chez Plutarque“, in: M. GARCÍA VALDÉS (Hg.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas Religiosas* (Actas del III. Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo 30 de Abril a 2 de Mayo de 1992), (Sociedad española de Plutarquistas, Sección de la international Plutarch Society), Madrid, 1994, pp. 33- 49.
- „Neoplatonist criticisms of Plutarch“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ, Fr. CASADESÚS BORDOY (Hgg.), *Estudios sobre Plutarco misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco* (Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000), (Charta Antiqua), Madrid, 2001, pp. 187-199.
- „Plutarch's *De Animae Procreatione in Timaeo*: Manipulation or search for consistency?“, in: S. ADAMSON, H. BALTUSSEN, M. W. F. STONE (Hgg.), *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*,

Vol. I, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 83, 1, London 2004, pp. 137-162.

- „Plutarch on the one and the dyad“, in: R. W. SHARPLES, R. SORABJI (Hgg.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD*, Vol. II, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 94, London 2007, pp. 379-395.

OPSOMER, J. & STEEL, C.,

- „Evil without a cause: Proclus' Doctrine on the origin of evil and its antecedent in hellenistic philosophy“, in: Th. FUHRER, M. ERLER (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier), Stuttgart, 1999, pp. 229-260.

SCHOPPE, C.,

- *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, (Münsteraner Beiträge zur klassischen Philologie 2), Münster / Hamburg, 1994.

THÉVENAZ, P.,

- *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque (avec une traduction du traité De la Genèse de l'Ame dans le Timée (1^{ère} partie)*, Paris, 1938.

(Página deixada propositadamente em branco)