

Lutz Bergemann
Kraftmetaphysik und Mysterienkult
im Neuplatonismus

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach †,
Clemens Zintzen

Band 234



K · G · Saur München · Leipzig

Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus

Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie

Von
Lutz Bergemann



K · G · Saur München · Leipzig 2006

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zagl.: Kiel, Univ., Diss. 2004.

© K. G. SaurVerlag München und Leipzig 2006
Ein Imprint der Walter de Gruyter GmbH & Co. KG
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlags ist unzulässig.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, 99947 Bad Langensalza

ISBN 13: 978-3-598-77846-9

ISBN 10: 3-598-77846-5

Für Solveig

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	II
Einleitung.....	13
I Die Grundlagen: Platon und Aristoteles.....	21
I.1 Das Licht als Dynamis und seine Analoga in den Zentralgleichnissen der <i>Politeia</i>	21
I.2 Die lichthafte Wirkung des Nous poietikos bei Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und in <i>De anima libri mantissa</i>	30
II Weltzusammenhang als Kraftkontinuum	39
II.1 Plotin. Licht, der Geist und das Eine	39
II.1.1 <i>Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen</i>	40
II.1.2 <i>Die Schrift V, 5: Licht als Objekt des geistigen Sehens; die Identität von Nous und Noeton</i>	55
II.1.3 <i>Plotins Schrift V, 4: Das Energeiai-Schema</i>	69
II.1.4 <i>Die Schrift V, 3: Die Identität von Nous und Noesis</i>	86
II.1.5 <i>Die Schrift V, 8: Die Struktur des Nous als inwendige Einheit</i>	97
II.1.6 <i>Zwischenergebnis der bisherigen Untersuchungen zur Licht- und Kraftmetaphysik Plotins in ihrer Tradition und ihrer Anwendung auf die Entstehung des Nous aus dem Einen und die innere Struktur des Nous</i>	122

II.2	Der Zusammenhang des plotinischen Systems als umfassender, aber gleichzeitig binnendifferenzierter Kraftstrom.....	124
II.2.1	<i>Licht und Weltzusammenhang</i>	126
II.2.1.1	<i>Kontinuität und Differenz: Der Zusammenhang von Lichtenstehung und Aufnahmekapazität</i>	132
II.2.2	<i>Die Position der Seele im ontologischen System</i>	142
II.2.2.1	<i>Die Seele und der Nous</i>	147
II.2.2.2	<i>Das Wirken der Seele auf das ihr Nachgeordnete</i>	159
II.2.3	<i>Die Materie als Abwesenheit von Licht und ihre weiteren „Eigenschaften“</i>	179
II.2.3.1	<i>Die Logoskontinuität als ἔλλαμψις</i>	200
III	Die Fortsetzung der Licht- und Kraftmetaphysik bei Iamblich.....	217
III.1	Licht als Kraft und die metaphysische Legitimation von Theurgie.....	220
III.1.1	<i>Die genauere Bestimmung von Funktion und Position der δύναμις</i>	225
III.1.2	<i>Das ἐπιτηδειότης-Modell</i>	226
III.1.3	<i>Das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema</i>	228
III.2	Licht als Dynamis und die Entstehung des Nous bei Iamblich	233
III.2.1	<i>Proklos' Theologia Platonica und die lichthafte Geistmetaphysik</i>	244
III.2.2	<i>Die Binnenstruktur des Demiurgen und des Noerischen</i>	252
III.3	Hekate – Weltseele – Licht: Neuplatonische Interpretationen religiöser Texte.....	271
III.3.1	<i>Aion als metaphysische Größe</i>	272
III.3.2	<i>Die drei κοσμοαγοί des Psellos als Binnenaspekte der Weltseele in ihrer Wirkung auf die Materie</i>	282
III.3.3	<i>Die Hekate – Weltseele als κλειδοῦχος</i>	293

III.4 Hekate, Licht und Wiederaufstieg der Seele: Der kultische Hintergrund chaldäischer und neuplatonischer Begrifflichkeit.....	296
III.4.1 Die Theorie der Licht-Anagoge.....	297
III.4.2 Die Praxis der Anagoge	299
III.4.2.1 Rituelles Sterben, Inkubation und Lichtmetaphysik	307
III.4.2.2 Strophalos und Epiphanie der Hekate	321
III.4.3 Licht in seiner kultischen Form als anagogische Kraftbegriff.....	330
III.4.4 Mysterienterminologie und Lichtmetaphysik in den Chaldäischen Orakeln und ihr Einfluß auf spätere Philosophen	332
III.5 Das Göttliche in der Welt und Iamblichs Konzept der Photagogie	345
III.5.1 Die Wirkung des Göttlichen auf die Welt in der Lichtmetaphysik Iamblichs	347
III.5.2 Seelengefährte und Photagogie	372
III.5.2.1 Die Funktion des ὄχημα.....	373
III.5.2.2 Photagogie: Lichtmetaphysik und die Beschreibung veränderter Bewußtseinszustände	383
Schluß	411
Stellenregister	417
Literaturverzeichnis.....	421

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die etwas überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2003/2004 an der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel eingereicht wurde. Die seitdem erschienene Literatur konnte leider nur noch teilweise und nicht mehr vollständig berücksichtigt werden.

Zu besonderem Dank weiß ich mich meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Joachim Waschki verpflichtet. Er hat die Arbeit in ihrer Entstehung in einer Weise betreut, die über eine rein fachliche Hilfestellung und Unterstützung weit hinausgegangen ist. Aufgrund seines Vertrauens, seines persönlichen Engagements und nicht zuletzt seines Humors ist bei mir niemals das Gefühl entstanden, in einer akademischen Prüfungssituation zu stecken.

Herrn Prof. Dr. Lutz Käppel gebührt mein Dank dafür, daß er das Zweitgutachten übernommen und sich in dieser Funktion intensiv und nachhaltig für diese Arbeit engagiert hat. Ihm verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge.

Herrn Prof. Dr. Hartmut Rosenau möchte ich dafür danken, daß er es übernommen hat, in sehr kurzer Zeit das erforderliche Drittgutachten zu erstellen und sich dabei mit dieser Arbeit auseinanderzusetzen.

Herr Prof. Dr. Michael Erler hat die Aufnahme dieses Buches in die Reihe „Beiträge zur Altertumskunde“ befürwortet, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danken möchte.

Ganz besonders bin ich Herrn StD i. R. Adolf Johann Heß verbunden und dankbar, denn er hat mir nicht nur beigebracht, Plotin zu übersetzen, und überaus wertvolle Hinweise zu dessen Verständnis gegeben, sondern auch alle meine Übersetzungen aus dem Griechischen ebenso minutiös wie kompetent korrigiert, so daß ich allein für alle noch verbleibenden Fehler verantwortlich bin.

Den Kollegiatinnen und Kollegiaten des DFG-Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike“ durfte ich einige meiner Thesen vorstellen. Für die erwiesene Diskussionsbereitschaft und die überaus konstruktive Kritik, die zu einigen wesentlichen inhaltlichen Verbesserungen geführt hat, hiermit mein herzlichster Dank.

Maria Leisten hat umfangreiche Teile der Arbeit Korrektur gelesen. Für diese Mühe und die Sorgfalt, mit der dies geschehen ist, möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich bedanken.

Claas Lattmann hat die Arbeit auf sich genommen, aus einer mehr als unprofessionellen Datei eine druckfähige Version herzustellen, wofür ich ihm hiermit ebenfalls danken möchte.

Was ich Herrn Peter Mach an Grundsätzlichem und Wesentlichem verdanke, läßt sich nur schwer in Worte fassen. Ihm gilt mein tief empfundener Dank für alles, was ich von ihm lernen durfte.

Neben dem Schreiben einer Dissertation gibt es, besonders dann, wenn man geneigt ist, gerade dies zu vergessen, ein Leben, das eben nicht nur aus Universität und Schreiben besteht, und Menschen, die ganz wesentlich dazu beitragen, daß eine solche Arbeit zu ihrem Ende findet.

Für das, was ich meinen Eltern und meiner Schwester verdanke, läßt sich nur sehr schwer oder gar kein angemessener Dank finden oder formulieren. Ohne ihr aufrichtiges Verständnis, ihre uneingeschränkte Unterstützung und Solidarität in jeder Hinsicht hätte diese Arbeit niemals entstehen oder beendet werden können.

Lars, Elmar, Jens und Klaus haben immer wieder dafür gesorgt, mich auf den Boden der Tatsachen – oder das, was sie dafür halten – zurückzuholen, und es hat immer sehr viel Spaß gemacht, von ihnen daran erinnert zu werden, daß sich die Welt nicht um neuplatonische Metaphysik dreht. Vielen Dank dafür.

Meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen (allen zwar, ganz besonders aber denen der WG V) aus dem Professor von Esmarch-Haus in Kiel bin ich aus demselben Grund zu Dank verpflichtet. Ihnen ebenso wie den Bewohnerinnen und Bewohnern dieses Hauses, besonders aber Herrn Armin Schimanski verdanke ich die so oft notwendig gewordenen Korrekturen der eigenen Sichtweise, verbunden mit dem Spaß, den wir hatten.

Gewidmet ist diese Arbeit in Verbundenheit und Dankbarkeit meiner besten Freundin Solveig. Sie ist das Licht in meinem Leben.

Berlin, Sommer 2006

L. B.

Einleitung

Im Zentrum dieses Buchs steht der Versuch, Anwendung und Funktion der Kraftmetaphysik in ihrem Zusammenhang mit der Lichtbegrifflichkeit in der antiken und spätantiken Philosophie anhand ausgewählter Beispieltex-te zu erörtern. Dabei werde ich die inhaltlich-thematische Kontinuität herausarbeiten, die nach den Ergebnissen, zu denen meine Untersuchung geführt hat, das platonische Sonnengleichnis über Aristoteles und Alexander von Aphrodisias mit der Philosophie Plotins und darüber hinaus mit Iamblich hinsichtlich der Lichtthematik verknüpft. Eine solche Betrachtung der mit dem Kraftbegriff verknüpften Lichtbegrifflichkeit in ihrer philosophie-historischen Kontinuität muß bei jedem der angeführten Autoren untersuchen, wie und mit welchen sprachlichen Mitteln der Kraft-Lichtkomplex auf die jeweils behandelten ontologischen, epistemologischen und religiösen Themen angewendet und wie er mit anderen Metaphern, Vergleichen oder Motiven verknüpft wird. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, durch welche sprachlichen Anklänge an die jeweiligen Vorgänger und deren Verwendung bzw. Entwicklungsstufe von Licht und Kraft angeknüpft wird. Das erfordert ein Vorgehen, das einerseits ‚eng am Text‘ orientiert bleibt, andererseits aber auch elliptische Anspielungen aus den alten Texten in ihrem zeitgebundenen Kontext zu verstehen weiß.

Von früheren Arbeiten zu dieser Thematik und zur Metaphysik des Neuplatonismus unterscheidet sich dieser Ansatz dadurch, daß in ihm konsequent der Aspekt, Plotins System (und die der späteren Neuplatoniker) als eine Art Kraftkontinuum zu verstehen, in den Mittelpunkt gerückt wird.

Bisher war das Augenmerk der Interpretationen hauptsächlich darauf gerichtet, die Entstehung der späteren und niedrigeren Stufen der neuplatonischen Seinshierarchie nach dem Einen zunächst in den Kategorien von Hervorgang und Rück- bzw. Umwendung zu verstehen, um diese dann ihrerseits in den Kategorien des Denkens und des Selbstbewußtseins auszulegen, und selbstverständlich kann keine Auslegung neuplatonischer Schriften ohne diese Kategorien auskommen.

Aber neben diesen Aspekten sind die Systeme der Neuplatoniker auch als Systeme zu sehen, in denen die Entstehung der zunehmenden Vielheit aus dem Einen als zunehmende Binnendifferenzierung eines sich zur Materie hin abschwächenden Kraftkontinuums erklärt wird. Im Unterschied zu früheren Arbeiten ist in diesem Fall danach zu fragen, wie z. B. Plotin oder Iamblich

im Kontext dieser Kraftmetaphysik argumentieren, welche Modelle und Vorbilder sie nutzen und kombinieren, um die anfallenden Probleme zu lösen.

So läßt sich z. B. die Einheit, die *Nous* und Ideen bei Plotin bilden, nicht nur in den Kategorien von Denken und Selbstbezug, sondern auch nach denen von Kraft und Licht als Ganzheit beschreiben, als All-Kraft, in der verschiedene andere Kräfte ganzheitlich umfaßt und zu einer Einheit integriert werden. Der hier vorgeschlagene und durchgeführte Zugang besteht darin, zu erörtern, welche Eigenschaften „Kraft“ bei Plotin oder Iamblich besitzt, wie sie systematisch funktionalisiert werden und welche philosophiehistorischen Entwicklungslinien sich erkennen lassen, um nachvollziehen zu können, warum und wie auch dieser Ansatz in der neuplatonischen Metaphysik Beachtung fand.

Besondere Bedeutung gewinnt die Kraftmetaphysik im Neuplatonismus dann, wenn es darum geht, die Wirkung des Intelligiblen (der Seele oder des Göttlichen) auf das Stoffliche (den Körper oder das sog. Seelengefährt) zu erklären. Die bisherigen Untersuchungen zu diesem Komplex sollen ebenfalls durch eine Erörterung ergänzt werden, wie bestimmte, immer wieder zu beobachtende Beschreibungsmuster oder Modelle bzw. Analogien vor dem Hintergrund einer kraftmetaphysischen Systematik und der mit ihr verflochtenen Lichtmodelle möglicherweise erklärt werden können.

Die Auswahl der in diesem Zusammenhang bearbeiteten Texte im ersten Teil der Arbeit ergibt sich aufgrund ihrer Bedeutung für den thematischen Schwerpunkt dieses Abschnitts: Plotins Darstellung der Genese des *Nous* aus dem Einen. Szlezák hat auf die wesentliche Bedeutung der Texte Plotins für ein Verständnis von dessen gesamter Philosophie hingewiesen, die Entstehung und Strukturierung der Hypostase des *Nous* zum Inhalt haben:

Ein solcher Versuch, das tatsächliche Vorgehen Plotins zu überprüfen, kann nicht mit der punktuellen Analyse verstreuter Beispiele von unplatonsch anmutender Platonexegese ansetzen, sondern muß sich einen Gegenstandsbereich suchen, der für das Denken Plotins wesentlich und für die Entstehung seines Gesamtentwurfes potentiell aufschlußreich ist. Hierfür bietet sich die Hypostase des *Nous* unter den Aspekten ihrer Entstehung und ihrer Strukturierung an. Denn in der Ableitung des *Nous* aus dem *Hen* sowie in der Lehre, ‚daß die geistigen Gegenstände nicht außerhalb des Geistes sind‘, hat man mit Recht stets die zentralen Unterscheidungsmerkmale des plotinischen Neuansatzes gegenüber der Metaphysik des Mittleren Platonismus gesehen, denen gegenüber etwa die Unterschiede in der Auffassung der Hypostase der Seele weniger signifikant sind. Die Bedeutung der Beschreibung des *Nous* für das Drei-Hypostasen-System ergibt sich daraus, daß hier der Ort ist für die Entwicklung der Merkmale der Geisteswelt überhaupt.¹

¹ Szlezák, Nuslehre 53.

Ausgehend von dieser Feststellung Szlezáks bestimme ich die vor Plotin liegenden Philosophen und ihre jeweils für meine Untersuchung relevanten Texte: das platonische Sonnengleichnis in seiner Verbindung mit dem Linien- und dem Höhlengleichnis, das fünfte Kapitel aus dem dritten Buches der *De anima* des Aristoteles, die spätantiken Kommentare des Alexander von Aphrodisias und in der *De anima libri mantissa* zum Kapitel III, 5 aus der aristotelischen *De anima*. An diesen Texten soll im ersten Abschnitt die Verwendung und die Verbindung von Kraft- und Lichtbegrifflichkeit in Kontinuität und Abhängigkeit untersucht werden.

Die Analyse der ausgesuchten *Politeia*-Stellen wird ergeben, daß bereits Platon eine in der bisherigen Forschung übersehene, wesentliche Verbindung von Licht und Kraft vornimmt, indem er Licht als Kraft funktionalisiert, um das Wirken der Sonne zu beschreiben, das dann wiederum dem analogischen Verstehen der Wirkursächlichkeit der Idee des Guten dient. Dieser Grundgedanke bzw. diese grundlegende Verknüpfung wird von Plotin übernommen und, peripatetisch modifiziert, genutzt, um u. a. das für seine Philosophie charakteristische Problem der Entstehung und Struktur des Nous zu beschreiben.

Nicht immer kann eindeutig entschieden werden, ob „Licht“ in seiner philosophischen Funktionalisierung in diesen Texten als reine Metapher gebraucht wird oder ob es als Symbol, Analogie oder Vergleich Verwendung findet. Von den bei Aristoteles in der *Poetik*² aufgezählten vier Arten der Metapher entspricht am ehesten die vierte, die Metapher κατὰ τὸ ἀνάλογον³, der Verwendung der Lichtbegrifflichkeit in diesen Texten. Wenn Plotin den Nous z. B. als Licht des Guten beschreibt, ist dahinter demnach folgende Transposition zu vermuten: Licht verhält sich in seiner Abhängigkeit zur Sonne wie der Nous sich zum Einen verhält, woraus sich, dem Verfahren zur Metaphernbildung κατὰ τὸ ἀνάλογον folgend, nach Aristoteles' Beispielen⁴ das Eine als Sonne des Nous oder eben der Nous als Licht des Einen bezeichnen ließen. Häufig stellt sich aber gerade bei Plotin bezüglich der Lichtbegrifflichkeit eine Art Unschärfe ein, die von Crome beobachtet worden ist:

Der abwechselnde Gebrauch von Metaphern und Symbolen zieht sich durch die gesamte Argumentation Plotins. An keiner Stelle finden wir sie deutlich voneinander unterschieden, ohne methodische Anordnung treten sie nebeneinander auf, ineinander verbunden, oder eines in das andere übergehend.⁵

² Arist., *Poetik* 1457 b6–33 (ed. Lucas, 1968).

³ Arist., *Poetik* 1457 b9.

⁴ In der *Poetik* 1457 b16–25.

⁵ Crome, *Symbol* 104.

Dies wiederum führt dazu, daß Entwicklungsprozesse im Intelligiblen bei Plotin – im Unterschied zu seinen Vorgängern Platon und Aristoteles – mit dem Licht nicht lediglich verglichen, „sondern selbst als unterschiedliche Seins- und Wirkformen intelligiblen Lichtes begriffen“⁶ werden. Licht wird so bei Plotin zu einer noetischen Größe. Auf diese Weise entwickelt sich Licht zu einer „metaphorischen Leitvorstellung“⁷, die einen ganzen Vorstellungskomplex begründet und das Modell abgibt, an dem der Philosoph seine Aussagen über metaphysische Sachverhalte entwickelt und dessen Terminologie er sich zur Beschreibung eben dieser Sachverhalte bedient. Damit jedoch ist der Rahmen der Metapher nach aristotelischem Verständnis überschritten.

Der Begriff „Metaphorik“ behält im Hinblick auf die Verwendung der Lichtbegrifflichkeit in den hier untersuchten Texten seine Berechtigung, wenn man die Metapher als „absolute Metapher“⁸, mit Blumenberg weiter gefaßt als „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“⁹, versteht, wobei diese Übertragung im Falle Plotins, wie Beierwaltes gezeigt hat, eine starke Eigendynamik entwickeln kann. In diesem Sinne ist in der vorliegenden Arbeit von Lichtmetaphorik oder Lichtbegrifflichkeit die Rede.

Es wird sich im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls zunehmend zeigen, daß zwar die Kraftmetaphysik das allgemeinere metaphysische Konzept darstellt, das auch der Lichtmetaphysik zugrundeliegt, es selbst aber in seinen Ausdifferenzierungen und besonders seinen Anwendungen auf den Bereich des Religiösen auf den explikativen Wert des Lichtmodells angewiesen bleibt. Diesem wechselseitigen Verhältnis, das bisher wenig Beachtung fand, im einzelnen nachzuspüren, ist ein Ziel dieser Arbeit.

An die schon geleistete Forschung schließt sich der erste Teil der Untersuchung mit dem Ziel an, zum einen die platonisch geprägte Kontinuität der

⁶ Beierwaltes, Selbsterkenntnis 123.

⁷ Blumenberg, Paradigmen 17.

⁸ Blumenberg, Paradigmen 10.

⁹ Blumenberg, Paradigmen 10. Die Anwendung des Blumenbergschen Metaphernbegriffs auf Plotin und eine Untersuchung dieser Metaphorik hat Tradition. Bei Plotin wurde die Bedeutung der Lichtmetaphorik in einzelnen Monographien und Aufsätzen schon ausführlich behandelt. Grundlegend sind die Arbeiten von Wagner, Beierwaltes, Schroeder und Ferwerda. Davon abgesehen wird die Lichtmetaphorik in beinahe jeder der hier herangezogenen Veröffentlichungen mehr oder weniger ausführlich im Rahmen des jeweils behandelten Problems oder der kommentierten Schrift besprochen. Gute Beispiele dafür bieten der Aufsatz von Crystal über die Selbsterkenntnis des Nous bei Plotin oder die Untersuchungen Nasemanns zum Verhältnis von Gottheit und Mensch bei Iamblich, in denen auch Plotins Lichtmetaphysik eingehend erörtert wird.

Anwendung des Motivkomplexes Licht-Kraft auf das Thema Geist und Denken im oben skizzierten Rahmen von Platon bis Plotin herauszuarbeiten, zum anderen festzustellen, mit welchen begrifflichen und sprachlichen Mitteln und mit welcher Intention besonders Plotin seine Vorstellung von Kraft und Licht in seine philosophischen Darstellungen von Entwicklung und Struktur des Nous eingebunden hat. In der Analyse dieser einbindenden Funktionalisierung in ihrer historischen Abhängigkeit liegt das Ziel dieser Kapitel.

Die beiden Unterabschnitte des ersten Kapitels erörtern die Verwendung der Lichtthematik bei Platon, wie sie vor allem in den Zentralgleichnissen der *Politeia* thematisiert wird, und bei Aristoteles und dessen Kommentator Alexander von Aphrodisias. Hier werden grundlegende und bisher unbeachtete Eigenschaften und Funktionen des Lichtes als Kraft ($\deltaύναμις$) herausgearbeitet und deren Anwendung bzw. Übertragung auf bestimmte noetische Themen in ihrer historischen Kontinuität analysiert und diskutiert. Auf dieser Grundlage baut das folgende Plotin-Kapitel auf. Kapitel II, Abschnitt 1.1 behandelt die Rolle, die Plotin der Licht-Kraft bei der Entwicklung des Nous aus dem Einen zuweist, wobei die Funktionen analysiert werden, die Plotin in seiner zentralen Schrift VI, 7 dem Licht überträgt. Anschließend werden in den Unterabschnitten 2 und 3 von Kapitel II.1 diese Funktionen ausführlicher betrachtet und ergänzt. In Unterabschnitt 2 untersuche ich Funktion und ontologische Stellung des Lichtes in Plotins Schrift V, 5, in der Plotin das Licht zum inneren Objekt der Erkenntnis des Nous werden läßt. Unterabschnitt 3 behandelt dann das Kräfte-Schema, das der ontologischen Entwicklung des Nous aus dem Einen zugrunde liegt, in seiner Beziehung zur Lichtvorstellung und in seiner Abhängigkeit von der platonischen Dynamiskonzeption. Anhand der Erörterung der „Identitätsbeziehung [...] von Denkendem und Denkvollzug“¹⁰ in Schrift V, 3 erfolgt in Unterabschnitt 4 der Versuch, die Anwendung des Licht-Kraftkonzeptes sowohl auf diese Einheitsvorstellung des Nous als auch auf Plotins Vorstellung vom Nous als sich aus dem Einen entwickelnde Kraft zu interpretieren.¹¹ Im letzten Unterpunkt von

¹⁰ Szlezák, Nuslehre 126.

¹¹ Besonders *eine* terminologische Schwierigkeit verdient in diesem Problemkomplex Beachtung: Das Denken des Geistes ist bei Plotin als eine geistige Wahrnehmung aufzufassen, die in der Kategorie des Sehens verstanden wird. Deshalb kann Plotin Begriffe wie „denken“, „erkennen“ oder „sehen“ als Aktivitäten des Nous synonym gebrauchen. Ich habe daher den Begriff „sehen“ ($\delta\rho\alpha\upsilon$), der im Zusammenhang mit Licht eine eminente Rolle spielt, je nach interpretatorischem Zusammenhang mit „sehen“ oder allgemeiner mit „wahrnehmen“ übersetzt, um der jeweiligen Intention Plotins Ausdruck zu verleihen; leitend war dabei die Über-

Kapitel II.1 wird schließlich die Bedeutung des Lichtes als Kraft für das Verständnis der bereits in II.1.3 unter einem anderen Gesichtspunkt erörterten inwendigen Einheitsstruktur des *Nous* betrachtet. In diesem Kontext greife ich ergänzend ein Phänomen der spätantiken Religiosität auf, das eng mit Plotins *Nous*-Konzept verbunden zu sein scheint: das des Gottes Helios als pantheistischer All-Kraft. So wird vielleicht deutlich, daß neben der philosophischen Tradition auch ein bestimmter religiöser Kontext Plotin zur Anwendung der Lichtmetaphorik in seinen Texten veranlaßt haben könnte. Zugleich öffnet sich hier ein kontextueller Horizont, den ich erst im Zusammenhang mit Iamblichs Licht- und Kraftmetaphysik erörtern werde: der der religiösen Praktiken und der Synergieeffekte zwischen Philosophie und Religion.

Im anschließenden Abschnitt II.2–II.2.3.1 werde ich die Bedeutung der Kraftmetaphysik und des sie explizierenden Modells, des Lichtes, für den Gesamtzusammenhang des ontologischen Systems Plotins untersuchen. Insbesondere gilt es, ihre Funktionalisierung im Rahmen des Verhältnisses zwischen *Nous* und Seele und zwischen Seele und Körper bzw. Materie zu betrachten. Dabei wird sich zeigen, daß das peripatetische Lichtmodell vor allem bei der Darstellung der Einwirkung der Seele auf den Körper an Bedeutung gewinnt, ohne daß jedoch die grundsätzlich platonische Struktur ihre Geltung verlöre. Vielmehr benutzt Plotin sie als eine Art Basismodul, das er peripatetisch erweitert und an die jeweiligen, speziellen Problemlagen und Fragestellungen anpaßt. Gerade in diesem Kontext ist das bereits erwähnte wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen Licht- und Kraftmetaphysik gut zu erkennen. Um nämlich z. B. das Problem der Seele-Körperinteraktion zu „lösen“, greift Plotin darauf zurück, seine platonische Licht-Dynamis nach dem peripatetischen Lichtmodell zu modifizieren, so daß auch der Dynamis-Begriff eine wesentliche systematische Erweiterung erfährt, die für den späteren Neuplatonismus bestimmend bleibt bzw. weiteren Ausdifferenzierungen unterworfen wird.

Die hier festgestellten Modifikationen am Licht-Kraftkomplex, auch sie haben in der bisherigen Forschung in ihrem wechselseitigen Ineinander wenig Beachtung gefunden, werden sich als wichtig erweisen, wenn es darum geht, die Licht-Kraftmetaphysik als Erklärungsmodell in den Bereich der Deutung und Legitimierung von Phänomenen religiöser Praxis zu übertra-

legung, wie eng Plotin an der jeweiligen Stelle am Vorgang und der Struktur des tatsächlichen Sehens orientiert ist.

gen, wie es bei den späteren Neuplatonikern geschieht, denen die nächsten Kapitel gelten.

Zunächst wende ich mich dem Neuplatoniker Iamblich zu, den die konsequente Integration einer religiösen Perspektive in seine Philosophie wesentlich von Plotin unterscheidet. Auch bei Iamblich ist zu Beginn die systematische Funktion der Lichtmetaphysik innerhalb der Darstellung der Entstehung des Nous aus dem Einen zu untersuchen und zu erörtern, welche ontologischen Mechanismen dieser Funktionalisierung zugrunde liegen und wie sie sich aus der bisherigen Tradition erklären oder ableiten lassen. Es wird sich zeigen, daß Iamblich das Licht in konsequenter Weiterentwicklung des Energieai-Schemas Plotins weiterhin als Dynamis im platonischen Sinn versteht, es dabei allerdings als Mittleres in sein Ousia-Dynamis-Energieai-Schema einbettet, das grundlegend Struktur und Entwicklung des Intelligiblen bestimmt. Schon hier ist zu erkennen, wie bedeutend die von Plotin vorgenommenen peripatetischen Transformationen am platonischen Konzept der Licht-Dynamis gewesen sind.

Nach der Interpretation ausgewählter Texte, die dieses Licht-Kraftmodell und die mit ihm zusammenhängenden Strukturen beschreiben, nehme ich den Vorstellungskomplex aus Dynamis – Licht – Hekate unter Heranziehung der Fragmente der sogenannten Chaldäischen Orakel zum Ausgangspunkt einer Rekonstruktion des Rituals der theurgischen Initiation, da dieses Ritual meiner Ansicht nach Iamblich und die ihm folgenden Neuplatoniker beim Verfassen ihrer metaphysischen Ansichten beeinflusst hat, denn diese Autoren haben ihre Systeme u. a. mit der Intention gestaltet, zu erklären, was bei diesem Ritual geschah und wie es seinen Zweck, nämlich die Vermittlung und Verbindung zwischen Mensch und Gottheit zu aktivieren, erfüllen könnte. In diesem Kontext wird „Licht“ zu einer religiösen Größe mit erlösender Kraft, die alles Metaphorische verliert. Da die theurgische Initiation in Form von kathartisch wirkenden Licht-Epiphaniën eine spezielle Form des Einwirkens der Götter auf das Irdisch-Körperliche darstellt, erörtere ich Iamblichs lichtmetaphysische Explikationen dieses Sachverhaltes im zweiten Teil dieses Kapitels, in dem ich die Ergebnisse des ersten Abschnitts anwende. Die Ergebnisse meiner Analysen konkretisiere und überprüfe ich im letzten Abschnitt meiner Untersuchung dadurch, daß ich darzustellen versuche, nach welchen Modellen Iamblich die lichthafte Wirkung der Götter auf das aitherische Seelengefährt der menschlichen Seele gestaltet und wie dies an die Erfahrung der theurgischen Initiation rückgebunden werden kann. Dabei deute ich die theurgische Initiation als spätantike Variante der wesentlich älteren Praxis der Inkubation, deren Bedeutung für die griechische Philosophie von Peter Kingsley hervorgehoben wird.

In Ergänzung und Fortsetzung zu der zu Iamblich vorliegenden Forschung verfolge ich in den letzten Kapiteln konsequent den Ansatz einer Zusammenschau theoretischer Überlegungen zur Kraft- und Lichtmetaphysik und ihrer Anwendung auf die religiöse Praxis, die sowohl in den Versen der Chaldäischen Orakel als auch in Texten Iamblichs und anderer Neuplatoniker nach Plotin ihren Niederschlag gefunden hat. Erst das Verständnis der verschiedenen Aspekte des Ineinanders von Licht- und Kraftmodell ermöglicht es in diesem Bereich, zu erkennen, wie Iamblich seine metaphysischen Konzepte auf die Erklärung praktischer Sachverhalte angewendet haben könnte, um fundiert darzustellen, warum der Mysteriologe als Gefäß der Gottheit verstanden wird, er während seiner Initiation Wahrnehmungen von Kreisbewegung und einem schwirrenden Geräusch erfährt und ihm schließlich in einem Zustand umfassender Stille eine Epiphanie der Gottheit in Form eines speziellen Lichtes zuteil wird.

Die theurgische Inkubation bildet dabei gleichsam den Hintergrund ab, auf den die referierten Texte bezogen sind bzw. projiziert werden und an dem sie daher, zumindest teilweise, zu konkretisieren und zu überprüfen sind. Es wird sich zeigen, daß in diesem konkreten Fall fast alle Aspekte des Licht-Kraftkomplexes, die sich von Platon über Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und Plotin bis zu den späteren Neuplatonikern rekonstruieren ließen, eine Anwendung erfahren.

Die Übertragungen von Platons Texten ins Deutsche sind, sofern nicht anders angegeben, die Schleiermachers, z. T. habe ich sie leicht verändert. Dem griechischen Text Plotins liegt in meiner Arbeit die *editio maior* von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer zugrunde. Die meisten Übersetzungen plotinischer Texte habe ich der Übersetzung Richard Harders, überarbeitet von Willy Theiler und Rudolf Beutler, entnommen. Wo nur leichte Änderungen an dieser Übersetzung vorgenommen wurden, bleiben sie unerwähnt. Bei einigen Passagen weicht mein Textverständnis von dem Harders umfassender ab. In diesen Fällen habe ich auf der Grundlage Harders eine eigene Übersetzung versucht und dies vermerkt. Ebenso gilt für Iamblichs *De Mysteriis*, daß ich mich immer an Hopfners Übertragung ins Deutsche orientiert habe, sie aber nicht in allen Fällen übernehmen konnte. Bezüglich der Chaldäischen Orakel habe ich nach denselben Prinzipien die englische Übersetzung Majerciks zugrunde gelegt.

Werktitel antiker Autoren sind nach dem LSJ abgekürzt.

I Die Grundlagen: Platon und Aristoteles

I.1 Das Licht als Dynamis und seine Analogia in den Zentralgleichnissen der *Politeia*

Ziel dieses Abschnittes ist es, darzustellen, welche grundlegende metaphysische Annahme die Analogisierung des Wirkens der Sonne durch das Licht mit dem Wirken der Idee des Guten durch Wahrheit und das Seiende begründet und trägt. Erst die Bestimmung sowohl des Lichtes als auch des τὸ ὄν als Dynamis ermöglicht nämlich deren Analogisierbarkeit hinsichtlich der von ihnen ausgeübten Funktion. Zudem erweist sich diese platonische Bestimmung als ausbaufähige Grundlage der Lichtmetaphysik Plotins und Iamblichs.

Darüber hinaus gilt zudem, daß, da sich Plotin als Interpret Platons ansieht,¹ eine Analyse der Funktionalisierung, die der Lichtbegriff innerhalb der neuplatonischen Philosophie in verschiedenster Form erfährt, daher bei Platon zu beginnen ist.² Der für den Neuplatonismus immer wieder zentrale Text, den es in diesem Fall aus dem oben genannten Grund zu betrachten gilt, liegt in den Zentralgleichnissen und besonders im sogenannten Sonnen-gleichnis der *Politeia* vor, deren Idee des Guten, in vielfacher Form ergänzt und modifiziert,³ als das Eine-Gute Plotins Eingang in den späteren Neuplatonismus findet.

Platon unternimmt es in dieser Gleichnisreihe, die ursächliche Kraft der Idee des Guten, die sich sowohl auf den Bereich des Intelligiblen wie auch auf die sinnlich wahrnehmbare Welt erstreckt, *per analogiam* darzustellen, und versucht auf diese Weise, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Wirkung der Idee des Guten in einer spezifischen Verschränkung von Ontologie und Epistemologie verstanden werden könnte. Die Folge der Zentralgleich-

¹ Siehe Gatti, *Platonic Tradition* 17.

² Dies stellt bereits Beierwaltes in seiner Dissertation „Lux intelligibilis“ fest, die insgesamt der Erhärtung dieser Voraussetzung, mit Platon zu beginnen, dient.

³ Zur Entwicklung der Vorstellung des Einen-Guten siehe Armstrong, *Architecture* 6–28.

nisse beginnt mit dem sogenannten Sonnengleichnis. Es enthält einen umfangreichen Vergleich, in dem Platon Sehen, Gesehen-Werden, Denken und Gedacht-Werden, Objekte des Sehens und Objekte des Denkens und die Ursachen all dieser Vollzüge und Objekte sowie das Wirken dieser Ursachen in einer Analogie miteinander vergleicht. Die Funktion dieses Vergleichs liegt darin, die Rolle des Lichtes im Erkenntnisprozeß des Sehens zu erläutern, um auf diese Weise auch die Struktur des Intelligiblen besser verstehen zu können. Platon ergänzt seinen Vergleich zudem durch eine Analogie zwischen Biologie und Leben einerseits und Ontologie andererseits.

Der Erkenntnisprozeß des Sehens stellt sich dar als ein Geflecht aus Dynameis (Kräften),⁴ in den das Licht als τρίτον γένος (507 e1) eingeführt wird. Es stellt als drittes Moment und mediale Kraft die „edelste Verbindung“ (vgl. 508 a1: τῶν ἄλλων ἑυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῶ) zwischen den Dynameis des Sehens und des Gesehen-Werden-Könnens dar. Nur durch das Licht als verbindendes Element kann das Beziehungsgeflecht der beiden Dynameis des Sehens und des Gesehen-Werden-Könnens demnach im gegenseitigen Bezug verwirklicht werden.⁵ Darüber hinaus wird „Licht“ in seiner Abhängigkeit von der Sonne als seiner Ursache bestimmt, woraus für Platon folgt, daß es nicht mit der Sonne identifiziert werden darf.⁶

Auf diese Weise treten zwei Aspekte an Platons Lichtbegriff deutlich hervor: Das Licht wird von ihm erstens als das vermittelnde und aktivierende Dritte innerhalb eines dreipoligen Dynameisgefüges aufgefaßt. Es bekommt also die Position des Mittleren und die Funktion der aktiven Vermittlung zugeschrieben. Zweitens sieht Platon das Licht als abhängig von einer Ursache an, von der es zwar einerseits verschieden ist, zu der es aber andererseits in einem Verhältnis der Ähnlichkeit steht.⁷

Im Zuge des Sonnengleichnisses stellt sich nun die Frage, was dem τρίτον γένος dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung im Bereich des Denkbaren

⁴ Der Sachverhalt, daß Platon den Vorgang des Sehens als Kräfte- oder Dynamisverflechtung ansieht, wird z. B. aus einer Stelle wie 507 c9–10 deutlich: τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν (507 c9–10).

⁵ Siehe 508 a5–6 und Jowett–Campbell, Republic III 305.

⁶ Platon verdeutlicht dieses Abhängigkeitsverhältnis, das ihm sehr wichtig ist, zum einen durch die Einführung des im Griechischen bis dahin nicht verwendeten Adjektivs ἠλιοειδής (508 e6), zum anderen in 508 a5 (vgl. auch mit 517 c2) durch eine Herrschaftsmetapher, in der das Verhältnis von Licht zur Sonne als Verhältnis zwischen Vasall und Herr, also in der Form einer gesellschaftliche Abhängigkeit, veranschaulicht wird. Dem entspricht, daß in 508 b6 die Sonne wie ein Schatzmeister dem Auge die Sehkraft zuteilt; siehe Ferber, Platos Idee 60–62; Krämer, Idee des Guten 191–192 und Adam, Republic II 58–59.

⁷ Diese Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Abhängigkeit gibt Platon durch seine Wortschöpfung ἠλιοειδής wieder.

entspricht. Platon beginnt seine Antwort auf diese Frage in dem Abschnitt 508 d4–6 der *Politeia*, wo Sokrates seine Feststellungen, die er für den Bereich des Sichtbaren (ἐν τῷ ὀρατῷ) getroffen hat, auf den Bereich des Denkbaren (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) überträgt:

Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθεται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται.

Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, was Wahrheit und das Seiende bescheinen, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. (R. 508 d4–6; Übs. Schleiermacher, geändert)

Bereits der Parallelismus ὄν ... καταλάμπει (508 d1) – οὗ ... καταλάμπει (508 d4) macht deutlich, daß Platon eine Funktionsanalogie zwischen dem Bereich des Sichtbaren einerseits und dem des Intelligiblen andererseits anstrebt, so daß es zu folgenden analogen Entsprechungen zwischen dem Sichtbaren und dem Sehen auf der einen und dem Denkbaren und dem Denken auf der anderen Seite kommt, die einander tabellarisch gegenübergestellt werden können:

<i>Sichtbares</i>	<i>Denkbares</i>
Gesehen-Werden(-Können)	Gedacht-Werden(-Können)
Sehen	Denken
Licht	Wahrheit und das Seiende
Sonne	Idee des Guten

Innerhalb der Dynamis-Verflechtung⁸ des Intelligiblen übernehmen also Wahrheit (ἀλήθεια) und das τὸ ὄν für die Seele und ihre Dynamis des νοεῖν bzw. des νοῦν ἔχειν und für das Denkbare mit seiner Dynamis des γινώσκεισθαι eben die Funktion, die im Sichtbaren das Licht innehat.⁹ Deren ontologische Stellung wird ebenfalls analogisiert und von Platon durch eine weitere Wortneuschöpfung, ἀγαθοειδής (509 a4), besonders betont.¹⁰ Allerdings ist nun zu fragen, was darunter zu verstehen ist, daß das Seiende (τὸ ὄν) auf das

⁸ Der Infinitiv in 509 b6–7: τὸ γινώσκεισθαι läßt sich, wenn man Platons Vorgabe, das Verfahren der Analogie umzusetzen, folgt, analog zu 509 b2–3: τὴν τοῦ ὀραῖσθαι δύναμιν παρέχειν, als Dynamis, nämlich als τὴν τοῦ γινώσκεισθαι δύναμιν verstehen. Ebenso ist auch die νόησις als Dynamis anzusehen.

⁹ Siehe dazu Adam, Republic II 60–61. Die aktivierende Funktion von Wahrheit und dem Seienden wird möglicherweise auch durch die beiden Aoriste ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω (508 d6) zum Ausdruck gebracht. Dazu Adam, Republic II 59–60: "Here, as there, the aorists denote instantaneous action. The faculty of νοῦς is suddenly actualized into νόησις by being turned upon its proper object."

¹⁰ Ebenso wie ἡλιοειδής soll dieses Adjektiv Abhängigkeit von ebenso wie Ähnlichkeit und Verschiedenheit gegenüber einer höherstehenden Ursache vermitteln.

Denkbare „hinscheint“ (καταλάμπει).¹¹ Wenn Licht auf Dinge hinscheint, begründet es deren Existenz und erschließt sie für das Sehen, indem es sie erhellt und so in ihren Strukturen erkennbar werden läßt. Folglich muß auch das Seiende bei Plato eine seinsbegründende und ebenso erschließende wie strukturierende Funktion bzw. Wirkung besitzen. Um zu zeigen, daß es diese Funktion tatsächlich besitzt, scheint es mir notwendig, sowohl das Licht als auch das Seiende in seiner ontologischen Position als Wirkungsweise einer über- und vorgeordneten Ursache zu betrachten. Wie das Licht Wirkungsweise der Sonne ist, die im Bereich des Lebendigen sowohl Dasein und Existenz wie auch Erkenntnis begründet, so ist das Seiende als Wirkungsweise der Idee des Guten anzusehen, und zwar als Wirkungsweise, die diesen beiden Aspekten gerecht wird. Diese Wirkungsweise der Idee des Guten stellt Platon in Analogie zur Wirkung der Sonne in 509 b2–10 wie folgt dar:

Τὸν ἥλιον τοῖς ὄρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὄρασθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. – Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνσκομένοις τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist.

Wie sollte sie das sein! Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten zukomme, sondern daß es auch das Sein und die Seinsheit von ihm habe, während doch das Gute selbst nicht Seinsheit ist, sondern noch über die Seinsheit an Würde und Kraft hinausragt. (R. 509 b2–10)

Die Idee des Guten teilt dem Denkbaren also Sein und Seinsheit (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν)¹² mit. Aus dem späteren Abschnitt 517 b8–c5 geht weiterhin hervor, daß sie ebenfalls als „Ursache alles Richtigen und Schönen“¹³ verstanden wird. Um diese Wirkungsweise der Idee des Guten und damit die Funktion des τὸ ὄν in seiner Deutung durch die nachfolgenden Philosophen weitergehend zu verdeutlichen, deren Interpretation für das neuplatonische Verständnis dieses Prozesses grundlegend ist, greife ich auf die indirekte Pla-

¹¹ Auf die traditionelle Deutung der Aletheia in diesem Zusammenhang als „Unverborgenheit“ gehe ich hier nicht weiter ein, siehe dazu z. B. Schefer, *Unsaßbare Erfahrung* 180–181 und 220–222, die auch auf den Zusammenhang mit dem Licht eingeht und feststellt, daß auch die Aletheia „entbirgt bzw. ins Sein bringt“ (222). Ich versuche, die damit kongruierende und bisher in der Forschung vernachlässigte Funktion des τὸ ὄν zu bestimmen.

¹² Zur Differenzierung zwischen τὸ εἶναι und ἡ οὐσία siehe Krämer, *Die Idee des Guten* 186 Anm. 9.

¹³ Szlezák, *Das Höhlengleichnis* 221.

tonüberlieferung und deren Rekonstruktion durch Krämer zurück. Nach Maßgabe dieses Platon-Verständnisses sind die oben genannten Abschnitte der Zentralgleichnisse so zu verstehen, daß die Idee des Guten als Einheit an sich verstanden wird, die „überall Ordnung und Beständigkeit [...] bewirkt“¹⁴. Genau diesen Prozeß des Wirkens der Idee des Guten beschreibt Platon in 508 d4–5 mit *καταλάμπει τὸ ὄν*: die Idee des Guten bewirkt das bestimmte, strukturierte und dauerhafte Sein der Ideen durch das Seiende. Erst durch und in diesem Prozeß wird der Bereich des Denkbaren wirklich denkbar, denn erst jetzt ist das Gefüge zwischen Denkbar-Sein und Denken vollständig realisiert. Die Konstituierung des Bereichs des Denkbaren vollzieht sich aufgrund eines Wirkens, das in Analogie zum Wirken des Lichtes gedacht wird, welches grundsätzlich den Bereich des Sichtbaren konstituiert und auf seine Beziehung zum Sehen hin etabliert. Zusätzlich zum erkenntnistheoretischen Moment wird, wie die indirekte Platonüberlieferung zeigt, auch das ontologische, seinsverleihende Moment vom *τὸ ὄν* erfüllt, wobei die Ähnlichkeit der an diesem Prozeß beteiligten Kräfte, die sich in deren Abhängigkeit von derselben Ursache begründet, das gegenseitige aufeinander Bezogen-Sein und aufeinander Einwirken ermöglicht.¹⁵ Wie die Sonne durch ihr Licht wirkt, wirkt die Idee des Guten das bestimmte Sein durch das Seiende,¹⁶ das als eine Dynamis verstanden wird. Diese umfassende fundamentale Erschließungs- und Konstituierungsfunktion des Seienden impliziert, daß die Bedingungen des Seins zugleich die Bedingungen der wahren Erkenntnis des Denkbaren sind, so wie Licht zugleich Leben und Erhelltheit bzw. Sichtbar-Sein (und nicht nur Sichtbar-Sein-Können) bedeutet.¹⁷ Auf diese Weise wird das *τὸ ὄν* zum Verknüpfungs- und Integrationspunkt von Ontologie und Epistemologie, so daß auch ihm die Funktion des vermittelnd-aktivierenden Bandes oder Jochs zugeschrieben werden kann, eben dieselbe Funktion und Position, die das Licht besitzt.

¹⁴ Krämer, Die Idee des Guten 189. Vgl. auch Szlezák, Das Höhlengleichnis 217 und Adam, Republic II 62. Als Belegstellen für die Inhalte der indirekten Platonüberlieferung in diesem Zusammenhang führt Adam Arist., Eud. Eth. 1218 a24–26 und *Metaphysik* 988 a10–11 und 1091 b13–14 an. Die Kombination dieser Stellen zeigt, daß das Gute als *ἔν* und damit als Einheit verstanden wurde (Eud. Eth. 1218 a24–26 und *Metaphysik* 1091 b13–14) und daß dessen Wirkung in Ordnen und Strukturieren besteht (*Metaphysik* 988 a10–11).

¹⁵ Hinter dieser Voraussetzung steht wahrscheinlich die traditionelle Vorstellung, daß nur Ähnliches auf Ähnliches einwirken kann, wie sie Platon in 490 b2–4 formuliert, die aber bis Empedokles (DK B 109) zurückverfolgt werden kann.

¹⁶ Vgl. Arist., *Metaphysik* 988 a10–11 und Krämer, Die Idee des Guten 190.

¹⁷ Zu diesen Wirkungen des Lichtes vgl. Beierwaltes, Lux intelligibilis 11–12 und Bultmann, Lichtsymbolik 13.

Im folgenden werde ich erörtern, welche Vorstellungen Platon gelehrt haben könnten, das τὸ ὄν neben der ἀλήθεια derartig in Analogie zum Licht zu funktionalisieren. In diesem Zusammenhang verdienen zwei weitere Aspekte des Kontextes, in dem die Zentralgleichnisse aus der *Politeia* stehen, Beachtung: zum einen das τὸ ἕόν des Parmenides als mögliches philosophisches Vorbild, das Platon rezipiert hat, zum anderen eine systematische Überlegung, die in Form der platonischen Dynamis-Vorstellung vorliegt, denn es ist der Dynamis-Gedanke, der die Analogie des Sonnengleichnisses allererst ermöglicht, da, wie ich zeigen werde, sowohl das Licht, als auch das τὸ ὄν von Platon als Dynamis verstanden werden.

Einen sprachlichen Hinweis auf das historische Vorbild Parmenides bietet die Verwendung des Artikelgebrauchs in der Verbindung ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (508 d5): der Artikel τὸ fällt besonders deshalb auf, weil vor ἀλήθεια der Artikel fehlt.¹⁸ Diese stilistische Auffälligkeit weist zurück auf Parmenides, der nach den uns überlieferten Quellen der erste war, der das Partizip Präsens des Neutrum Singular des Verbums εἶναι mit dem Artikel in der philosophischen Begrifflichkeit benutzte.¹⁹ Die Funktion des τὸ ἕόν bei Parmenides sieht Sellmer im Rekurs auf gestaltpsychologische Schemata darin, daß es eine Vielheit (von Sachverhalten) einbettend und strukturierend, einem sinnverleihenden roten Faden ähnelnd,²⁰ zu einer Einheit zusammenfügt und so den einzelnen Elementen der Vielheit Sinnhaftigkeit verleiht.²¹

Aus den Passagen 533 c5–d1 und 534 b3–4 der *Politeia*, in denen die Erkenntnis des Dialektikers beschrieben wird, läßt sich, da der Dialektiker auch erkannt hat, wie die Idee des Guten wirkt, eine der parmenideischen τὸ-ἕόν-Vorstellung entsprechende τὸ-ὄν-Interpretation für Platon ableiten: In 533 c5 beschreibt Platon nämlich mit συμπλέκται die Wirkung der Idee des Guten im Intelligiblen als ein Zusammenflechten von Anfang, Mitte und Ende. Setzt man dies nun mit den bereits erörterten Punkten in Verbindung, die sich aus der indirekten Platonüberlieferung hinsichtlich der Wirkweise des Guten gewinnen ließen, kann es als wahrscheinlich gelten, daß Platon mit dem τὸ ὄν aus dem Sonnengleichnis Parmenides rezipiert. Dementsprechend sieht er die Funktion des τὸ ὄν darin, daß es als „durchgängig zusammenschließender Zug“ wie schon bei Parmenides Durchformung und Sinnhaftigkeit ermög-

¹⁸ Vgl. z. B. das Setzen des Artikels vor ἀλήθεια in 508 e1.

¹⁹ Siehe Sellmer, *Argumentationsstrukturen* 148 und bes. 154.

²⁰ Vgl. Schmitz, *System IV* 19.

²¹ Siehe Sellmer, *Argumentationsstrukturen* 174 und Schmitz, *System IV* 18–19. Sellmer wendet Schmitz' phänomenologische Überlegungen auf Parmenides an.

licht,²² wobei jedoch im Liniengleichnis zum Ausdruck kommt, daß sich Wahrheit und das Seiende mit zunehmendem Abstand von ihrem Ursprung abschwächen. Einer Abnahme der Zuverlässigkeit der Erkenntnisformen entspricht also eine Abnahme der Kraft von Wahrheit und dem Seienden, genauso wie Licht mit zunehmender Entfernung von seinem Ursprung schwächer wird und Gegenstände weniger deutlich erhellt.

Zusätzlich zu diesem historischen Vorbild, das Platon dazu veranlaßt haben könnte, sein τὸ ὄν mit dem Licht aufgrund erkenntnistheoretischer Parallelen zu analogisieren, läßt sich zeigen, daß beide gleichen Wesens sind, denn Platon versteht im Sonnengleichnis sowohl Licht als auch das τὸ ὄν als von einer Ursache abhängige Dynamis, und es ist diese gemeinsame Dynamis-Struktur, die die Analogie trägt und den Komplex der Licht-Kraft meiner Ansicht nach für die Neuplatoniker derartig relevant und vielseitig verwendbar werden läßt.

Platon setzt sich in Buch 5 der *Politeia* auf einer allgemeinen Ebene²³ in zwei Anläufen mit dem Begriff der Dynamis auseinander:

Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὃ τί περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.

Wir wollen doch sagen, Dynamis sei eine gewisse Art des Seienden, wodurch sowohl wir vermögen, was wir vermögen, als auch jegliches andere, was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, daß Gesicht und Gehör zu den Dynamis gehören, wenn du verstehst, was ich mit diesem Begriff sagen will. (R. 477 c1–4)

Der Verlauf dieses ersten Versuchs der Definition ist jedoch wenig ergiebig, denn außer der Feststellung, daß Dynamis eine Art der Seienden seien, ist das Argument zirkelhaft. Daher behilft sich Platon mit zwei gleichnisartigen Erläuterungen aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Trotz dieser zirkulären Ausführungen sichert die Zuordnung der Dynamis zum Seienden jedoch deren Anwendbarkeit auf den Bereich des Noetischen. Der zweite Versuch einer Begriffsbestimmung bringt dann Neues:

²² Hier wende ich Schmitz, System IV 18 auf Platon an. Auch Platons Aussage, daß die Idee des Guten vermittels des τὸ ὄν Sein und Wesen (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) vermittle, spricht für diese Interpretation.

²³ Zwar ist die Erörterung des Dynamis-Begriffs eingebettet in die Diskussion des Unterschieds zwischen Episteme und Doxa, aber das Fehlen spezifizierender Artikel in 477 c1 und die verallgemeinernden Wendungen γένος τι in c1 sowie ἄλλο πᾶν ὃ τί περ ἂν δύνηται in c2 weisen darauf hin, daß Platon sich um eine allgemeine Definition des Begriffs bemüht.

δυνάμει δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δ' ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. τί δὲ σύ; πῶς ποιεῖς; – Οὕτως, ἔφη.

Bei einer Dynamis aber sehe ich lediglich danach, worauf sie sich bezieht und was sie bewirkt, und danach pflege ich eine jede Dynamis als eine einzelne zu benennen, und die, die für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dieselbe, die aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich eine andere. Du aber, wie machst du es? Ebenso, sagte er. (R. 477 c9–d6)

Jede Dynamis wird demnach nach ihrem Zielgebiet bestimmt und damit nach dem, worauf sie sich richtet, weiterhin nach der Art und Weise ihrer Wirkung bzw. ihrer Funktion (Platon spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sie etwas „macht“). Hinzu kommt die Festlegung aus dem ersten Definitionsversuch, daß sie eine „gewisse Art“ (γένος τι) der Seienden (τῶν ὄντων) sei.²⁴ Vom Licht heißt es in 508 a5, daß es die Sehkraft sehen und das Sichtbare gesehen werden macht: das ποιεῖ in 508 a5 nimmt dabei das ἀπεργάζεται aus 477 d1–2 auf und ermöglicht so den Rückbezug auf die Dynamis-Definition. Noch deutlicher weist Platon in 517 b3–4 auf diesen Bezug hin, wo das Licht des Feuers und die Dynamis der Sonne miteinander gleichgesetzt werden. Weiterhin ist auch dem Licht, wie es die Dynamis-Bestimmung fordert, eine besondere Funktion und ein präzise bestimmter Zielbereich zugeordnet, nämlich die Realisation des Dynamisgeflechts der Sehwahrnehmung im Bereich des Sichtbaren. Daraus folgt mit einiger Sicherheit, daß Platon Licht als Dynamis, als wirkende Kraft, verstanden hat und auch verstanden wissen wollte.

Der Analogie zufolge müssen dann auch Wahrheit und das Seiende als Dynamis verstanden werden. Die Formulierungen aus dem Höhlengleichnis, mit denen Platon Sokrates die Sonne beschreiben läßt, die der Idee des Guten im Sonnengleichnis entspricht, legen dies nahe: τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει (517 b4). Es gibt also zumindest auf der Ebene des Gleichnisses eine Dynamis der Idee des Guten. Diese Folgerung läßt sich zusätzlich durch eine Wendung in 540 a8 stützen, die ebenfalls im Rahmen des Höhlengleichnisses die Sonne und damit die Idee des Guten beschreibt: τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, denn diese Wendung ist in Zusammenhang mit 502 b2–10 zu sehen, besonders mit τὴν [...] δύναμιν παρέχειν. D. h. auf der allgemeineren Ebene ist das, was mit-

²⁴ ἐφ' ᾧ (477 d1) – ἐπὶ mit dem Dativ bezeichnet hier den Zweck – und τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην (477 d3) weisen auf das Zielgebiet der Dynamis hin, das, dem allgemeinen Charakter der Definition entsprechend, nicht näher bestimmt wird. ὁ ἀπεργάζεται (477 d1–2) und τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην (477 d3–4) stehen für Wirkungsart und Funktion der jeweiligen Dynamis.

geteilt wird, die Dynamis der Idee des Guten, der im Gleichnis das Licht der Sonne entspricht. Das zeigt nicht nur, daß es eine Dynamis gibt, die die Idee des Guten dem Nachfolgenden mitteilt oder gewährt, sondern es impliziert auch, das Licht als Dynamis zu verstehen. Da Platon weiterhin sowohl hinsichtlich des Lichtes als auch hinsichtlich von Wahrheit und τὸ ὄν dasselbe Verb (καταλάμπει) benutzt, um deren Funktion zu beschreiben, ist die lichthaft verstandene Kraft, die von der Idee des Guten mitgeteilt wird, als das Seiende und die Wahrheit zu erkennen, die folglich Dynameis sein müssen. Zudem besitzen Wahrheit und das Seiende eine genau festgelegte Wirkung und ein exakt bestimmtes Wirkungsfeld. Ihre Wirkung besteht nämlich in der Aktuierung der speziellen Beziehung zwischen Denken und Denkobjekt, die, wie der Sehvorgang, eines Bandes oder Jochs bedarf.²⁵ Dieses verbindende Realisieren vollzieht sich, indem die Wahrheit und das Seiende ihre Funktion als erschließender und einbettender Zusammenhang auf die Vielheit der Ideen ausüben. Hinzu tritt die Vermittlung von Sein und Seinsheit mit dem genau festgelegten Bereich des Denkbaren, die der Vermittlung von „Werden, Wachstum und Nahrung“ durch das Licht im Bereich des Sichtbaren entspricht. Daher verstehe ich auch das τὸ ὄν (ebenso wie die Wahrheit) als Dynamis der Idee des Guten, die deren Ursache ist.²⁶ Auf diese Weise stellt sich die platonische Welt einschließlich des Bereichs des Intelligiblen als ein hierarchisch gegliedertes Geflecht von Dynameis dar, die alle ihre Letztbegründung in der Idee des Guten erfahren.

So können abschließend fünf Punkte zusammengestellt werden, von denen die Funktionalisierung des neuplatonischen Lichtbegriffs fundiert durch die Dynamiskonzeption – bei gleichzeitiger peripatetischer Modifikation – grundlegend beeinflusst wird:

1. Wesentlich ist die von Platon vorgenommene Analogisierung von Sehen und Denken, die dem Licht seinen Spielraum im Intelligiblen eröffnet und die von Aristoteles an als Leitvorstellung dient, sich die Vorgänge im Intelligiblen zu veranschaulichen.²⁷ Ermöglicht wird diese Analogisierung von Licht

²⁵ Die Vorstellung, daß im Intelligiblen eine Kraft aktivierend auf eine andere einwirkt, wird im Zusammenhang mit dem aristotelischen *Nous poietikos* und seiner Wirkung auf den *Nous pathetikos* wieder auftauchen, s. u. Abschnitt I.2. Vom Licht übernimmt die Dynamis ihre funktionale Position als mittlere. Diese Positionierung wird besonders im späteren Neuplatonismus Bedeutung erlangen.

²⁶ Auch aus dieser Überlegung heraus lassen sich die parallelen Wortneuschöpfungen ἡλιοειδής – ἀγαθοειδής, die die Dynameis in ihrer Abhängigkeit und Ähnlichkeit zur Ursache charakterisieren, verstehen.

²⁷ In 508 d8 z. B. weist ἀμβλώπτει darauf hin, daß Platon sich den Erkenntnisvorgang des νοεῖν als dem des Sehens und Gesehen-Werdens sehr ähnlich vorstellt.

und Wahrheit und τὸ ὄν dadurch, daß Platon sowohl Licht als auch Wahrheit und das Seiende als *Dynameis*, als Kräfte versteht, die eine spezifische Wirkungsart und einen spezifischen Wirkungsbereich besitzen.

2. Diese Vorstellung vom Licht als einer Kraft, die als drittes Element und aktivierendes Band innerhalb einer auf diese Weise dreigliedrigen Dynamis-Struktur aktualisierend auf die beiden durch sie verbundenen Pole wirkt und die zugleich abhängig ist von einer ihr zwar ähnlichen, aber auch von ihr verschiedenen Ursache, wird in der neuplatonischen Philosophie, wenn auch modifiziert, bestimmend bleiben. Für die Neuplatoniker wird es nämlich von Bedeutung sein, daß die Dynamis, abgeleitet von der Joch-Funktion des Lichtes, die mittlere und vermittelnde Position in einem Dreiergefüge einnehmen kann, dessen erste Position dann ein ursächliches Prinzip innehat, aus dem die Dynamis hervorgeht, während die dritte der Wirkung zugeordnet werden kann. Bei Platon selbst ist diese Struktur zwar angelegt, sie aber argumentativ nicht genutzt.

3. Die analoge Übertragung dieser Vorstellung auf den Bereich des Intelligiblen mit seinen Komponenten des Denkbaren und des Denkens, die das Intelligible ebenfalls zu einer Kräfte-Struktur in Abhängigkeit von einer transzendenten Ursache werden läßt, besitzt gleichfalls eine hohe vorstellungsbildende Kraft in der Rezeption dieser Sachverhalte bei den Neuplatonikern.

4. Daß Platon einem Abstraktum wie dem τὸ ὄν im Intelligiblen die Funktion der band- oder jochartigen und aktivierenden Dynamis zuspricht, die der des sinnlichen Lichtes korrespondiert, und er das τὸ ὄν vom höchsten ursächlichen Prinzip abhängig sein läßt, wie das Licht von der Sonne, erleichtert den Neuplatonikern die Entwicklung einer Lichtmetaphysik des Intelligiblen, die sich so bei Platon nicht findet. Es gibt bei Platon nämlich noch kein intelligibles Licht, er vergleicht in seinen Analogien immer nur Funktionen und Wirkungen von *Dynameis*.

5. Auch die Vorstellung des Lichtes und des τὸ ὄν als eines ontologisch-epistemologischen Scharniers, also die spezifisch platonische Verklammerung von Ontologie und Epistemologie, wird von Platons Nachfolgern auf unterschiedlichste Weise rezipiert werden.

1.2 Die lichthafte Wirkung des *Nous poietikos* bei Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und in *De anima libri mantissa*

Im folgenden werde ich versuchen zu zeigen, wie der Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias dessen Nousspaltung aus *De anima* III, 5 unter

Rückgriff auf das Dynamis-Licht-Schema, das im Zusammenhang mit dem platonischen Sonnengleichnis erörtert wurde, verstanden hat.²⁸ In diesem Kontext ist zu erörtern, wie die platonische Vorstellung von Licht und seinen Analoga im Intelligiblen in die Geistphilosophie des Peripatos integriert wird, von wo aus sie von Plotin übernommen werden konnte, und zu welchen Modifikationen es dabei kommt. Auch hier ist die Verbindung zum grundlegenden Konzept von Licht als Kraft von Bedeutung. Gegenüber dem platonischen Modell erfolgen im Peripatos jedoch einige signifikante Ausdifferenzierungen bzw. Erweiterungen. Hier verdient besonders die Theorie der Entstehung von Licht im Durchsichtigen Beachtung, da sie im Neuplatonismus dahingehend funktionalisiert wird, das (Ein-) Wirken des Intelligiblen (und damit des Göttlichen) auf das Körperliche zu erfassen und zu beschreiben.

Als Ausgangspunkt der Analyse sind aufgrund ihrer zentralen Bedeutung und ihrer Verknüpfung mit der Lichtthematik die Zeilen 430 a10–19 aus *De anima* zu wählen, in denen Aristoteles die Wirkung des *Nous poietikos* auf den *Nous pathetikos* mit der Wirkung von Licht auf Farbe vergleicht:

Ἐπεὶ δ' [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένοι (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα· αἱ γὰρ τιμιώτερον τὸ τοιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

Da aber, gleichwie in der ganzen Natur, etwas vorkommt einerseits als Stoff für jede Gattung – das ist, was der Fähigkeit nach alle jene ist –, andererseits aber als der Grund und das Machensfähige, in der Weise, alles zu machen, so wie sich die Kunst zum Stoff verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede sein, und es ist der besagte eine Geist dadurch [Geist], daß er alles wird, der andere dadurch, daß er alles macht, als eine Art Hexis²⁹ wie das Licht – in gewisser Weise macht nämlich auch das Licht die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach. Und dieser Geist ist abgesondert und erleidensfrei und ungemischt, dem Sein nach Vollzug seiend; immer nämlich ist höherer Ehre wert das Machende als das Leidende und das Prinzip als der Stoff. (*De anima* 430 a10–19; Übs. Schmitz, Ideenlehre I / 2 218 leicht geändert)

²⁸ Die Beschränkung auf Alexander von Aphrodisias ergibt sich aus dessen Bedeutung für Plotin, s. Szlezák, Nuslehre 136. Dazu auch Schroeder, Light and the Active Intellect 240–242.

²⁹ Der Begriff ἕξις bleibt vorerst unübersetzt, da seine spezielle Bedeutung an dieser Stelle erst im folgenden rekonstruiert werden wird. Die von Schmitz vorgeschlagene Übersetzung mit „Haltung“ kann in die Irre führen, da Hexis in *De anima* III, 5 meiner Ansicht nach die Bedeutung einer ebenso aktivierend wie vermittelnd wirkenden Kraft hat.

Der motivisch-systematische Bezug, in dem dieser Text zum Sonnengleichnis steht, wird besonders durch die Betrachtung des ἕξις-Begriffs in diesem Kontext und durch eine Interpretation der Aussage, daß das Licht „in gewisser Weise die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach mache“, deutlich.

Die Zusammenschau beider Aspekte führt zu einer Klärung der Funktion und metaphysischen Charakteristik von Licht, die den platonischen Hintergrund deutlich hervortreten läßt und die zusätzlich durch interpretierende Auszüge aus den Kommentaren Alexanders gestützt werden soll. Ergänzend wird – hinsichtlich der späteren neuplatonischen Rezeption – noch die Theorie der Entstehung von Licht dargestellt werden, so daß auf diese Weise zwei der Säulen, auf denen Plotin sein Konzept der Nous-Entwicklung und der Seinskontinuität aufbaut, in den Blick geraten.

Um die platonische Struktur, die den aristotelischen Hexis-Begriff an der zitierten Passage aus *De anima* bedingt, zu verdeutlichen, greife ich Hermann Schmitz' Interpretation des Hexis-Begriffs in *De anima* III, 5 auf.³⁰ Unter Rekurs auf Arist., *Metaphysik* 1022 b4–8³¹ kann Hexis als „Machung“ im Sinne einer aktivierenden und vermittelnden Kraftwirkung, als „tätige Funktion“,³² verstanden werden. Da das *tertium comparationis* zwischen Nous poietikos und Licht darin liegt, daß beide etwas wirken, soll nun die Art der Wirkung, die eine Hexis ausübt, näher betrachtet werden. *Metaphysik* 1022 b4–8 macht deutlich, daß eine Hexis als drittes Element, nämlich als μεταξύ³³) zwischen zwei Polen vermittelt. Besonders das Beispiel der Poiesis in dieser Definition bestätigt, daß hinter der Vorstellung des Aristoteles das platonische Dynamis-Konzept vermutet werden dürfte, das im Sonnengleichnis zur Anwendung gelangt. Wie die Poiesis vermittelnd zwischen Machen und Gemacht-Werden steht, so steht das platonische Licht aktivierend zwischen Sehen und Gese-

³⁰ Siehe Schmitz, *Ideenlehre I* / 2 223–224.

³¹ Arist., *Metaph.* 1022 b4–8: Ἐξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῆ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξύ ἕξις).

³² Schmitz, *Ideenlehre I* / 2 224. Die Erörterung der Entstehung von Licht in diesem Zusammenhang hole ich am Ende dieses Abschnitts nach, da vorerst nur die *Funktion* des Lichtes in dieser Passage zu betrachten ist.

³³ Die zweimalige Benutzung des μεταξύ in der Hexis-Definition weist möglicherweise darauf hin, daß Aristoteles hier Platons τρίτον-γένος- und ζυγόν-Vorstellung im Auge gehabt hat. Aus der Lichtdefinition in *De an.* 418 b9–10 und besonders 419 a11 erhellt, daß das Licht für Aristoteles „Vollzug“ des Durchsichtigen ist. Dieses τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές bezeichnet er weiterhin in 419 a13–21 als τὸ μεταξύ, das zwischen Farbe und Opsis so vermittelt, daß Farbe gesehen wird und die Opsis sieht. In dieser Struktur weist τὸ μεταξύ auf die Funktion des Lichtes als Hexis hin, beides zusammen auf das Vorbild Sonnengleichnis.

hen-Werden. Auf diese Weise läßt sich nachvollziehen, warum Aristoteles genau an dieser Stelle Licht als Hexis bezeichnet: er verweist damit auf das in diesem Zusammenhang wesentliche Vorbild des platonischen Sonnengleichnisses und greift auf diese Weise die Vorstellung eines Dynamisgeflechts auf, in dem das Licht die Funktion des aktivierenden Bandes als Drittes zwischen den beiden Polen des Gefüges der Seh Wahrnehmung innehat. Hinzu kommt, daß zumindest in der stoisch geprägten Naturphilosophie „Hexis“ die Funktion bzw. Eigenschaft des zusammenhaltenden Bandes innehat, was jedoch erst für die Zeit nach Aristoteles nachzuweisen ist.³⁴ Die Ableitung dieser Verwendung aus dem aristotelisch-peripatetischen Begriff läßt sich allerdings gut nachvollziehen, wenn man bereits bei der aristotelischen Hexis den platonischen μεταξύ-Aspekt mitdenkt.

Noch deutlicher tritt die Abhängigkeit vom Sonnengleichnis hervor, wenn man untersucht, wie das Licht seine Funktion als Hexis bei Aristoteles nach dem Verständnis der Kommentatoren erfüllt. In *De anima* 430 a16–17 läßt Aristoteles „in gewisser Weise [...] auch das Licht die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach“ machen. Kosman zeigt in seinem Aufsatz über den *Nous poietikos*, daß dieser Abschnitt aus *De anima* vor dem Hintergrund des Beziehungssystems des Sonnengleichnisses zu verstehen ist.³⁵ Darauf deutet auch die hier vorgeschlagene Hexis-Interpretation hin. Danach muß das Licht sowohl das Sehen aktualisieren als auch in Verbindung damit das Gesehen-Werden-Können in das Gesehen-Werden überführen. Aus *De an.* 419 a7 und *Parva naturalia* 477 a11 kann nun in Ergänzung zu *De an.* 430 a16–17 abgeleitet werden, daß Aristoteles eben dem Licht diese Funktion der doppelten Aktivierung zuweist.³⁶ So ist er an dieser Stelle auch von seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias verstanden worden:

ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τοῖς φωτὸς ποιητικοῖς ἐνοῦσα δύναμις αὐτὰ τε μάλιστα ὁρατὰ ποιεῖ, καὶ τοῖς ἄλλοις χρώμασιν αἴτια τοῦ ὁρᾶσθαι, τῷ φωτὸς αὐτὰ εἶναι ποιητικά, δι' οὗ ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα.

Eine Kraft aber, die im Feuer und in den anderen [Dingen], die Licht wirken, ist, macht sowohl diese in höchstem Grade sichtbar, als auch macht sie [die Lichtquellen] zu Ursachen für die anderen Farben, daß sie gesehen werden, weil sie die sind, die das Licht wirken, durch das das Sichtbare gesehen wird. (Alex., *De an.* 46, 1–4)

³⁴ Zur Hexis siehe Sambursky, *Weltbild* 189–190 und 211 f.

³⁵ Kosman, *Maker Mind* 349–351.

³⁶ *Parv. Nat.* 447 a11 scheint darüber hinaus auch sprachlich am Sonnengleichnis orientiert zu sein: τὸ γὰρ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν scheint R. 508 a5 aufzunehmen: τὸ φῶς ὅψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν, so daß man das platonische Sonnengleichnis quasi als Subtext zum aristotelischen Text verstehen kann.

Aus diesem Text kann man zweierlei ablesen: 1. Alexander versteht das Licht als kraftartig, denn es geht aus einer Kraft hervor. 2. Es ist das, was nicht nur bewirkt, daß das Sichtbare (τὰ ὁρώμενα) nur sichtbar ist, sondern auch wirklich gesehen wird.³⁷

Bereits die διά-Konstruktion deutet an, daß das Licht zusätzlich und unabhängig vom potentiell Sichtbaren an dieses heran- und in es eintreten muß, damit dies wirklich gesehen wird.³⁸ So ist es geeignet, die Wirkung des Nous poietikos *per analogiam* zu veranschaulichen. In der *De anima libri mantissa* 111, 27–36 führt der Kommentator alle Aspekte dieser Analogie konsequent zusammen:

συνεργὸς δ' ἂν γίνοιτο τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν, ὅτι οὐδ' ἂν τὰ ἄλλα νοητὰ ἦν ὄντα δυνάμει μὴ ὄντος τινὸς τῆ ἰδίᾳ φύσει νοητοῦ. τοῦτο δὴ τῆ αὐτοῦ φύσει νοητὸν ὄν ἐν τῷ νοοῦντι γεγόμενον διὰ τοῦ νοηθῆναι νοῦς τέ ἐστι γεγενημένος ἐν τῷ νοοῦντι καὶ θύραθεν νοεῖται καὶ ἀθάνατος καὶ ἐντίθησιν τὴν ἕξιν τῷ ὑλικῷ ὥστε νοεῖν τὰ δυνάμει νοητά. ὡς γὰρ τὸ φῶς, ποιητικὸν ὄν τῆς κατ' ἐνέργειαν ὄψεως, καὶ αὐτὸ ὁράται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ χρῶμα, οὕτως δὲ καὶ ὁ θύραθεν νοῦς αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν, νοοῦμενος καὶ αὐτός, οὐ ποιῶν αὐτὸν νοῦν, ἀλλὰ τὸν ὄντα νοῦν τῆ αὐτοῦ φύσει τελειῶν καὶ ἄγων ἐπὶ τὰ οἰκεῖα.

Der wesentlich seiende und von außen hinzutretende Nous ist wohl einer, der mit dem Geist in uns bei dessen Tätigkeit zusammenwirkt, weil es die anderen, der Fähigkeit nach seienden Noeta nicht gäbe, wenn es nicht ein Noeton gäbe, das aufgrund seines eigenen Wesens intelligibel ist. Dieses Noeton also, das durch sein eigenes Wesen intelligibel ist, ist, da es im Denkenden durch das Gedacht-Werden ist, der im Denkenden seiende Geist und wird sowohl als von außen hereinkommender als auch als unsterblicher gedacht und gibt dem stofflichen [Geist] die Kraftereinwirkung (Hexis) ein, so daß er die der Fähigkeit nach seienden Noeta denkt. Denn wie das Licht, das die dem Vollzug nach seiende Sehkraft bewirkt, sowohl selbst gesehen wird als auch die [anderen] mit ihm zusammen [gesehen werden], und durch es auch die Farbe [gesehen wird], so wird auch der von außen hereintretende Nous für uns Grund des Denkens, wobei er auch selbst gedacht wird und nicht ihn zum Geist macht, sondern den [bereits] vorhandenen Geist durch sein eigenes Wesen vollendet und zu dem, was [dem menschlichen Geist] eigentümlich ist, führt. (*De anima libri mantissa* 111, 27–36)

Wie bei Platon finden sich hier alle drei Momente des Lichtes, des Sehens und des Gesehen-Werdens, und ebenfalls wie bei Platon ist es das Licht, das

³⁷ ὁρώμενα (46, 6) entspricht ebenfalls R. 508 a5: φῶς ποιεῖ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι. Alexander scheidet sprachlich auf Platon zu verweisen: δι' οὗ ὁράται τὰ ὁρώμενα schließt sich eng an R. 508 a5 an.

³⁸ Die Verwendung der Präposition ἐν in Arist., *De an.* 430 a13 ist daher mit Schmitz, *Ideenlehre I / 2* 220 so zu verstehen, daß sie beschreibt, daß nur der „tätige Vollzug“ des Nous poietikos im Nous pathetikos oder des Lichtes im potentiell Sichtbaren ist, nicht aber der Geist oder das Licht selber, so, wie „Licht“ bei Platon auf das Sichtbare zwar hinscheidt, von ihm aber unterschieden ist.

die Beziehung zwischen Sehen und Sichtbarem verwirklicht. Auch im Aufbau des Vergleichs folgt der Kommentator der platonischen Vorlage: Wie Platon führt er zuerst das Licht an, um an dessen Wirken das des *Nous poietikos* zu verdeutlichen.³⁹ Dessen Wesen und Funktion entspricht folglich Punkt für Punkt dem des Lichtes im Bereich des Sichtbaren: Aus 111, 34⁴⁰ erhellt, daß der *Nous poietikos* als ursächlicher Grund für das Denken vorgestellt wird, das sich im Gerichtet-Sein auf erfaßbare Denkbjekte realisiert. Die Passage 111, 27–37 in Verbindung mit Alexander, *De an.* 89, 7–12 zeigt, daß der Kommentator dem *Nous poietikos* die Funktion zuteilt, auch die Denkbarkeit der *Nooumena* im Gedacht-Werden zu aktualisieren. In *De an.* 89, 7–12 nämlich wird gesagt, der *Nous poietikos* sei Ursprung zu sein für das Denkbare. In *De an.* 90, 7–8 bestimmt Alexander dann zumindest implizit das Sein der *Nooumena* dadurch, gedacht zu werden,⁴¹ so daß der Ursprung zu sein als Ursprung gedacht zu werden zu verstehen ist. Der *Nous poietikos* wirkt so als vermittelnde Kraft zwischen Denken und Denkbarem, indem er das Denken und das Gedacht-Werden im gegenseitigen Bezug aufeinander zum Vollzug bringt, wie das Licht Sehen und Sichtbares aktualisierend in die Realisierung der gegenseitigen Beziehung aufeinander hebt. Deshalb kann der *Nous poietikos* von Aristoteles als eine *Hexis* bezeichnet werden,⁴² die platonisch als realisierendes Band verstanden werden muß. Der Kommentator der *Mantissa* deutet also offensichtlich das aristotelische *πάντα ποιεῖν*⁴³, das die Wirkung des *Nous poietikos* beschreibt, dahingehend, daß der *Nous poietikos* die spezifische Beziehung zwischen Denken und Denkobjekt aktualisiert, indem er das Denken durch eine Kraftereinwirkung realisiert⁴⁴ und zugleich die Denkobjekte wirklich denkbar macht und damit gedacht sein läßt.⁴⁵ So wird die Position, die bei Platon das Seiende und die Wahrheit innehaben, jetzt dem *Nous poietikos* zugeschrieben. Auf diese Weise wird der aristotelische Text platonisch ausgelegt und der *Nous poietikos* wandelt sich zur platonischen *Dynamis*.⁴⁶ Diese Wandlung ist jedoch durch die platonische Struktur der

³⁹ ὥς γὰρ τὸ φῶς ... οὕτως δὲ καὶ ὁ θύραθεν νοῦς. Bei Aristoteles selbst folgt das veranschaulichende Beispiel des Lichtes auf die Darstellung der Wirkungsweise des *Nous poietikos*.

⁴⁰ αἴτιος τοῦ νοεῖν.

⁴¹ ὥστε χωρισθέντα [gemeint sind die *νοούμενα*] τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. (Alex., *De an.* 90, 7–8)

⁴² Arist., *De an.* 430 a15: ὥς ἕξις τις.

⁴³ Arist., *De an.* 430 a15.

⁴⁴ *De an. libri mantissa* 111, 31–32: [...] ἐντίθησιν τὴν ἕξιν [...].

⁴⁵ Diese Wirkung begründet sich für die Aristoteles-Kommentatoren in einem Mehr an Intelligibilität.

⁴⁶ Auf die zugrunde liegende platonische Struktur weist Alexander bzw. der Verfasser der

Hexis in De an. III, 5 vorbereitet. So wird die Vorstellung einer lichthaften Kraft, die den Bereich des Intelligiblen zusammen mit der ihn auszeichnenden Struktur von Denken und Denkbarem, die in gegenseitigem Bezug zueinander stehen, in den Vollzug hebt, vorbereitet und zugleich als göttlicher Nous gedacht. Plotin wird dieses Modell aufgreifen und die in der Geistspaltung vorgefundene Trennung in Nous poietikos und Nous pathetikos in eine einheitliche Nous-Hypostase, die verschiedene Entwicklungsphasen durchläuft, überführen.

Zugleich ist aber hinsichtlich der späteren Verwendung der Lichtmetaphorik von Bedeutung, daß Aristoteles in *De anima* die Entstehung von Licht detaillierter, als Platon es im Sonnengleichnis tut, beschreibt⁴⁷ und diese Theorie von Alexander und in der *Mantissa* aufgegriffen und modifiziert wird. Gegenüber Platon fällt an diesen Erklärungsmodellen auf, daß in ihnen die Vorstellung einer Entwicklung oder eines Prozesses stärker hervorgehoben wird, während bei Platon Licht ‚einfach‘ von der Sonne als seiner Ursache hervorgebracht wird. Das verwundert nicht weiter, da es Platon im Rahmen seiner Analogie primär um die Funktion des Lichtes, nicht um dessen Entstehung zu tun ist. Gerade dieses Moment der Entwicklung aber ist es, was die Texte der Peripatetiker für Plotin und die späteren Neuplatoniker zusätzlich interessant werden ließ, denn gerade diese Erweiterung ermöglichte es den Neuplatonikern, das Licht als Kraft als erklärendes Modell zu nutzen, an dem die grundsätzlichen Strukturen der Einwirkung des Intelligiblen auf das Stofflich-Körperliche abgelesen werden können.

Aristoteles bestimmt Licht als „Vollzug“ oder „operatio“⁴⁸ des Durchsichtigen, die durch die Anwesenheit (παρουσία 418 a16 und 20) von Feuer oder Ähnlichem im Durchsichtigen verursacht wird. Dabei versteht er das Durchsichtige sehr vage als eine Natur oder Bestimmung (τις φύσις, 418 a8),⁴⁹ die

Mantissa auch dadurch hin, daß er den Nous poietikos in der *Mantissa* 107, 29 als „dritten“ einführt: τρίτος δέ ἐστι νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικὸς. Es scheint mir wahrscheinlich, daß der Kommentator an dieser Stelle Platon, R. 507 d1 und 507 d12–e1 rezipiert und auf diese Weise das Zweierschema aus Arist., De an. III, 5 platonisch erweitert. Auch das ἀνάλογον in De an. mant. 107, 30 weist auf R. 508 c1 zurück und nicht auf Aristoteles. Diese Rückbezüge auf das Sonnengleichnis bestätigen Schmitz' Ansicht, daß es Aristoteles in De an. III, 5 um das „Machen der Ideen“ geht (Ideenlehre I / 2 225). Denn auch Platon geht es im Sonnengleichnis u. a. um die wesentliche Struktur des Intelligiblen und auf genau diesen Text verweisen die sprachlichen Bezüge in der *Mantissa*.

⁴⁷ In 418 b9, 419 a10 sowie 418 b16–17, 20 und 439 a19–21. Dazu siehe Schmitz, Ideenlehre I / 2 223 Anm. 491 und I / 2 224.

⁴⁸ Schmitz, Ideenlehre I / 2 223 Anm. 491.

⁴⁹ Vgl. Schroeder, *Analogy* 220 (Schroeders Hauptinteresse gilt allerdings nicht der Entstehungslehre von Licht sondern dem Verfahren der Analogie). In *De sensu* wird das Durchsichtige

dem innewohnt, was empirisch als durchsichtig bezeichnet wird, z. B. Luft, Wasser oder Äther, und was als körperlich aufgefaßt werden muß. Da keine zwei Körper ineinander sein können, kann folglich auch das Durchsichtige selbst und damit auch sein Vollzug, also das Licht, nicht körperlich sein.⁵⁰ Die gesamte Beschreibung, die Aristoteles als Definition von „Licht“ anführt, ist allerdings merkwürdig unbestimmt und abschnittsweise zirkulär.⁵¹ Daher verwundert es nicht, daß der Kommentar zu diesem Abschnitt in der *De anima libri mantissa*, wo der Kommentator Aristoteles' Auffassung vom Sehvorgang erörtert und in diesem Rahmen auch das Wesen des Lichtes diskutiert, etwas ausführlicher ausfällt, allerdings ebenfalls auffällig zirkulär argumentiert, so daß der eigentliche Erkenntnisfortschritt gering bleibt.

Das Durchsichtige wird in *De an. mant.* 144, 13–14 als eine φύσις bezeichnet, die Licht aufzunehmen vermag (δεκτικὴ φωτός). Das legt die Annahme eines ursprünglichen Lichtes vor dem sekundären Licht nahe, das der Kommentator weiterhin als ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς (*De an. mant.* 144, 46–47) im aristotelischen Sinne versteht. Das ursprüngliche Licht hingegen charakterisiert er als τὸ φωτίζειν πεφυκός (*De an. mant.* 142, 4–5)⁵². Es ist das, was wesensmäßig Licht spendet, bzw. Licht ist. Durch seine Anwesenheit (παρουσία, z. B. 142, 6–7 und 144, 5) macht es das dem Vermögen nach Durchsichtige (τὸ κατὰ δύναμιν διαφανές) zum Durchsichtigen dem Vollzug nach (τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές; 142, 11) und damit zum Licht: τοῦτο [= τὸ φῶς] ἐστὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές (142, 7–8 in Verbindung mit 144, 3–6).⁵³ Der Kommentator faßt dieses Verhältnis zwischen primärem Licht und dem Durchsichtigen auch auf als Verhältnis zwischen Stoff und dem, was auf den Stoff wirkt (144, 4). Dabei ist das dem Vermögen nach Durchsichtige die Hyle, auf die das erste Licht wirkt und die es zum zweiten, zum irdischen Licht macht (auf diese Weise wird vom Kommentator ein *regressus ad infinitum* vermieden, dem Aristoteles bloß scheinbar dadurch entgeht, daß er in *De anima* das Problem einfach nicht weiter thematisiert).

In *De an.* 46, 1–4 variiert Alexander dieses Schema der Entstehung des zweiten Lichtes auf eine Art, die eine Rezeption des peripatetischen Licht-

tige als τίς κοινὴ φύσις καὶ δύναμις bezeichnet, die den Körpern innewohne (439 a23–24). Das läßt an Platons Vorstellung des Lichtes als Dynamis denken.

⁵⁰ S. Schmitz, *Ideenlehre I* / 2 223 Anm. 491; schon bei Alexander, *De an. mant.* 138, 25–27.

⁵¹ Siehe Schroeder, *Analogy* 217.

⁵² Wenn im Kommentar das in den Göttern seiende Durchsichtige als immer im Vollzug seiend bezeichnet wird (143, 36), könnte man daraus ableiten, daß hier das erste Licht zu suchen ist. Das erste Licht ist dann das „göttliche Durchsichtige“.

⁵³ Eine Schilderung des gesamten Vorgangs findet man auch in *Alex., De an. mant.* 142, 4–11.

modells in den Vorstellungskomplex der neuplatonischen Geistmetaphysik zusätzlich erleichtert.⁵⁴ Hier bewirkt eine Kraft (δύναμις), die Feuer oder Ähnlichem innewohnt,⁵⁵ daß diese in höchstem Maße sichtbaren Stoffe Licht hervorbringen. Die Vorstellung, daß Licht als Resultat einer Einwirkung auf etwas, in diesem Fall Feuer, entsteht, verbindet diese Entstehungsdarstellung mit den bereits erörterten Theorien, in denen eine Art erstes Licht ebenfalls durch sein Einwirken auf das Durchsichtige sekundäres Licht hervorbringt.

Für den Neuplatonismus sind dann im folgenden die Vorstellung des wirkenden Anwesendseins, das Konzept des aufnehmenden Prinzips und des ersten Lichtes als einer Dynamis fruchtbar geworden, indem sie mit der Theorie des Lichtes als einer mittleren, vermittelnden und strukturverleihenden Kraft eine Verbindung eingehen, die in dieser Form in der bisherigen Forschung keine ihrer Bedeutung entsprechende Beachtung gefunden hat.

⁵⁴ ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τοῖς φωτὸς ποιητικοῖς ἐνοῦσα δύναμις αὐτὰ τε μάλιστα ὁρατὰ ποιεῖ, καὶ τοῖς ἄλλοις χρώμασιν αἴτια τοῦ ὁρᾶσθαι, τῷ φωτὸς αὐτὰ εἶναι ποιητικά, δι' οὗ ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα, [...] (Alex., De an. 46, 1–4; ed. Bruns, 1887)

⁵⁵ Die Vorstellung des Innewohnens (ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ ... ἐνοῦσα) bei Alexander könnte nach dem Vorbild Arist., De an. 418 b16–17 gestaltet sein: dort ist Licht πυρὸς ἡ τοιοῦτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ. Der Kommentator ist in seiner Erklärung allerdings in der Kausalreihe noch einen Schritt weiter zurückgegangen und erklärt bereits die Lichthaftigkeit des Feuers, die bei Aristoteles an dieser Stelle vorausgesetzt und nicht weiter begründet wird (wohl um einen *regressus ad infinitum* zu vermeiden).

II Weltzusammenhang als Kraftkontinuum

II.1 Plotin. Licht, der Geist und das Eine

Eine derartige Kombination der im vorangehenden dargestellten Wirkungsmodelle wird von Plotin aufgegriffen, um die Entstehung des Nous aus dem Einen zu veranschaulichen. Plotin versteht dabei den Nous als Licht aus Licht, das sich erst unter dem Einwirken des Einen in Form einer Dynamis zum wahren intelligiblen Licht entwickelt. In diesem Zusammenhang mag Plotin die Vorstellung eines unbegrenzten Durchsichtigen, das, als Hyle gedacht, erst durch das Wirken des Einen zum strukturierten, lichthaft gedachten Nous wird, entgegengekommen sein. Diese Vorstellung könnte Plotin aus *De sensu* 439 a27¹ in Verbindung mit den besprochenen Abschnitten aus der *Mantissa* entwickelt haben. Zumindest weisen einige Überschneidungen zwischen Plotin und dem oben erörterten Entwicklungsschema auf eine derartige Rezeption hin: so die Vorstellung der Anwesenheit des Einen im Nous, das auf diese Weise wirkt, oder die Durchsichtigkeit als Eigenschaft des Nous und des Noetischen bei Plotin.

Die genaueren Untersuchungen, die sich mit diesem Komplex beschäftigen, folgen in den nächsten Kapitelabschnitten II.1.1–II.1.5. Hervorgehoben sei an dieser Stelle nochmals nur, daß Plotin nicht nur die Analogie von Nous poietikos und Licht vom Peripatos übernimmt, sondern auch die besonders in der *Mantissa* vorgetragene Theorie von der Entstehung (irdischen) Lichtes zur Veranschaulichung seiner Theorie der Entwicklung des Nous über den Proto-Nous aus dem Einen in ihren Entwicklungsstadien anwendet und sie auch heranzieht, um die Wirkung der Seele auf den Körper zu beschreiben.

¹ Hier unterscheidet Aristoteles ein unbegrenztes und ein begrenztes Durchsichtiges. In 439 b2–5 werden besonders die Luft und das Wasser als ἀόριστον διαφανές bezeichnet.

II.1.1 Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen

Der in der peripatetischen Lichtlehre aufgekommene Gedanke der Entstehung von Licht wird von Plotin mit der Geistmetaphysik kombiniert und in der Schrift VI, 7 im Kontext der Nousentwicklung aus dem Einen heraus rezipiert und transformiert angewendet. Dabei bedient sich Plotin zweier Darstellungsmethoden: zum einen stellt er diese Entwicklung als Entwicklung differenzierter Wahrnehmung dar, also als epistemologischen Prozeß, der von einer unbestimmten Wahrnehmung zu einer vollständig ausgebildeten führt, zum anderen als den ontologischen Prozeß des Hervorgehens einer Kraft aus einer Ursache. Beide Aspekte bleiben für Plotin miteinander verschränkt. Der ontologische Prozeß ist immer zugleich ein epistemologischer.² Wie meine bisherigen Ausführungen gezeigt haben, läßt sich diese spezifische Verschränkung von Ontologie und Epistemologie bis auf Platons Sonnengleichnis zurückverfolgen, wo die Bedingungen wahrer Erkenntnis mit denen wahren Seins identisch und zugleich von derselben Ursache abhängig waren.

Im folgenden sollen beide Aspekte der Übersichtlichkeit halber getrennt voneinander behandelt werden. Ich möchte damit beginnen, zu untersuchen, in welcher Funktion Plotin den Begriff „Licht“ gebraucht, wenn er den Übergang vom unbestimmten Proto-Nous zum vollentwickelten Nous in überwiegend epistemologischen Kategorien erörtert.

In Kapitel 15, 9–16 und 18–24 beschreibt Plotin zum ersten Mal innerhalb von VI, 7 diesen Vorgang. Hiernach stellt sich die Konstituierung des Nous als Ineinander zweier Bewegungen dar.³ Die erste Phase besteht in der Vermittlung einer Dynamis vom Einen her an den Proto-Nous. Mit ihr verschränkt ist die zweite Phase, in der sich der Proto-Nous diese Dynamis im Blicken / Sehen auf das Eine assimiliert und überhaupt erst verfügbar macht (s. u. zu VI, 7, 35, 19–23 Abschnitt II.1.2). In dieser Phase strukturiert der Nous die vom Einen vermittelte Dynamis und daraus resultieren Vielheit und Gutheit des Nous. Die erste Phase ist deutlich am Sonnengleichnis orientiert,⁴ die zweite bringt eher peripatetische Vorstellungen zum Ausdruck. Es bleibt au-

² Vgl. u. a. Gatti, *Platonic Tradition* 32: “The spiritual activity of seeing and of contemplating is transformed in the Enneads into a creative metaphysics.”

³ Dazu Szlezák, *Nuslehre* 113 ff., der einen Überblick über die gängigen Interpretationen dieses Problems bietet und dabei sowohl platonische wie auch peripatetische und andere Einflüsse berücksichtigt. Zum Problem der Sprachlichkeit bei der Darstellung dieser Entwicklung siehe Beierwaltes, *Selbsterkenntnis* 199 und *Crystal, Structure of self-intellection* 269 Anm. 21.

⁴ Vgl. Plotins Δύναμιν [...] εἶχε παρ' ἐκείνου in 15, 8 mit R. 509 b2–3 und 509 b6–7, s. o. Abschnitt I.1.

Berdem festzuhalten, daß Plotin hier die Entstehung des Nous als ein „Erkennen“, ein „Füllen“⁵ oder ein „Zeugen“ begreift.

Plotin bezeichnet in 15,9 seinen Nous als gutgestaltiges Urbild, und da die argumentative Funktion des Begriffs ἀγαθοειδές nach Szlezák darin besteht, als „Leitfaden für die Suche nach dem Verbindenden zwischen Ursprung und Derivaten“⁶ zu dienen, führt das zu der Frage, was denn das Verbindende zwischen dem Einen und dem Nous sei. Da des weiteren die erste Phase der Nousentwicklung darin besteht, daß das Eine eine δύναμις mitteilt, kann präziser gefragt werden, was das für eine Dynamis sei und in welcher Form sie über das metaphorische γεννᾶν hinaus als Verbindendes zwischen dem Einen und dem Nous anzusehen sei.

Diese Fragestellung soll im folgenden die Interpretation der sich anschließenden Kapitel aus Plotins Schrift VI, 7 bestimmen. In Kapitel 16 greift Plotin zunächst das Motiv der Füllung aus Kapitel 15 wieder auf,⁷ stellt so einen motivischen Bezug zu Kapitel 15 und dessen Beschreibungen her und ergänzt es durch die Einführung des Lichtbegriffs und, damit verbunden, deutliche Verweise auf das platonische Sonnengleichnis:

ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἦδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἴν' ἔχη, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκείνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. Διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἰτίος ἐκείνος εἶναι. "Ὡσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἰτίος ὧν αἰτίος πῶς καὶ τῆς ὀψεως ἐστίν – [...] – οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὐσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστίν, ἀλλὰ αἰτίος τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων.

Darauf folgend wurde er zu allen und erkannte dieses⁸ im Verlauf der ‚Samtwahrnehmung‘⁹ seiner selbst und [er] war erst jetzt Nous, indem er einerseits erfüllt war, damit er habe, was er schauen werde, indem er andererseits aber diese schaute unter dem Licht von dem her, der jene gab, und indem [der Nous das Licht] erlangte. Deshalb heißt es von Jenem, daß Er nicht nur Urheber der Substanz ist, sondern auch dessen, daß sie gesehen wird. Und wie die Sonne, welche für die Sinnendinge Ursache ist, daß sie gesehen werden und daß sie entstehen, damit in gewissem Sinne auch Ursache des Sehvermö-

⁵ Zur Funktion des „Füllens“ als Metapher, die der Beschreibung der Aktualisierung des Proto-Nous zum Nous dient, siehe Bussanich, Relation 143–144.

⁶ Szlezák, Nuslehre 152.

⁷ Vgl. πληρωθεῖσα in 16, 16 mit πληροῦσθαι in 15, 19.

⁸ In dem Numeruswechsel von πάντα zu τοῦτο mag man eine Anspielung auf die Vorstellung Plotins erkennen, daß in der Ganzheit der Wahrnehmung des Nous eine Vielheit von Sachverhalten aufgehoben ist, vgl. unten Abschnitt II.1.5 zu Plotins Schrift V, 8.

⁹ Diese Übersetzung schlägt Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung 30, vor. Zum Begriff der συναισθήσις siehe auch Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 115–125 und Schroeder, Form 52.

gens ist – [...] –, so ist auch die Natur des Guten, die Ursprung der Substanz und des Geistes und auch – der Analogie gemäß – Licht ist für die dort seienden Schauobjekte und für den Schauenden, weder die Seienden noch Geist, sondern Ursprung dieser, der auch das Gedacht-Werden¹⁰ durch Licht, und zwar durch sein Licht auf die Seienden hin und auf den Geist hin, gewährt. (16, 19–31; Übs. nach HBT)

Neben den im Abschnitt 16, 22–31 gehäuft auftretenden, beinahe wörtlichen Anklängen an das Sonnengleichnis weist in 16, 20–22 besonders die Struktur der Wahrnehmung auf Platon hin: Auch Plotin differenziert zwischen Objekten des Sehens, dem Sehenden oder Sehen, dem Licht, vermittelt dessen gesehen wird, und dem, von dem dieses Licht als von seinem Ursprung ausgeht. Die Funktion dieses Lichtes wird dann in den Zeilen 16, 22–31 in sehr enger Anlehnung an das platonische Sonnengleichnis im Rahmen der Betonung der Transzendenz des Einen ausführlicher dargestellt. Dieser Abschnitt hebt hervor, daß das Eine die Entwicklung zum Nous auslöst, an deren Ende der vollständig aktualisierte Nous steht. Es wird nun das „Füllen“ aus 16, 16 weiter erörtert, das ja bereits in 16, 20–22 mit dem Lichtbegriff verknüpft wurde und dessen Funktion zu be- bzw. umschreiben scheint. Dieses „Füllen“ wird von Plotin so beschrieben, daß das Eine aus sich das Licht als Bedingung dafür entläßt, daß sich der Geist im Vollzug geistigen Sehens, also im Vollzug der Wahrnehmung seiner selbst (denn die Objekte, auf die er sich richtet, ist er selbst), vollendet. Die ausgeprägte sprachliche Orientierung am Sonnengleichnis¹¹ legt es nahe, die Funktion, die Plotin hier dem Licht zuschreibt, nach platonischem Vorbild zu verstehen. Wie bei Platon leuchtet das Licht auf das Noetische hin (εἰς τὸν νοῦν; 16, 31). Das Eine wirkt also als Licht auf den Nous und ermöglicht so sowohl Denken als auch Gedacht-Werden. Die Vorstellung, daß das ontologisch höher Gestellte auf das Niedrigere lichtartig einwirkt, um dann einen Wahrnehmungs- oder Erkenntnisprozeß zu initiieren, indem es alle an diesem Prozeß beteiligten Komponenten aktiviert, findet sich, wie oben im Abschnitt I.2 gezeigt, deutlich herausgestellt bei Alexander von Aphrodisias und in der *Mantissa*. Aus dessen platonisierender Interpretation der aristotelischen Geistspaltung, die das Licht als Hexis und damit als aktivierendes Band verstand, übernimmt Plotin, daß das Eine als Licht, das auf den Proto-Nous als vermittelnd aktivierendes Band wirkt,

¹⁰ νοεῖσθαι nimmt τοῦ ὁραῖσθαι aus Z. 23 auf und ist deshalb, abweichend von Harder, ebenfalls passivisch zu übersetzen. Vgl. auch das Passiv 21, 17: ἵνα κάκεῖνα καὶ ὑπ’ αὐτῶν καὶ ὑπ’ ἄλλου ὀφθῆ.

¹¹ Z. B. zwischen 16, 24–26 und R. 509 b2–4; 16, 22–23 und R. 509 b6–8; zusätzlich weist die Verwendung des Begriffs αἴτιος in 16, 23 und von αἰτία in 16, 27 auf R. 508 e3 zurück. παρέχων in 16, 31 nimmt das παρέχον aus R. 508 e1 auf; siehe Bussanich, Relation 159–160.

Denken und Gedacht-Werden aktualisiert,¹² indem es sowohl die Objekte der intelligiblen Wahrnehmung erhellt,¹³ als auch das Denken selbst aktiviert, denn die Sonne ist ja vermittels ihres Lichtes auch das, was irgendwie (πῶς; 16, 25) das Sehvermögen (ὄψις; 16, 26) verursacht.¹⁴ Dieses „höhere Licht“ ist somit als Wirkungsweise des Einen auf den Nous hin das Verbindende zwischen dem Einen und dem Nous, wie im Sonnengleichnis Wahrheit und das Seiende die Wirkungsweise der Idee des Guten auf die Ideen hin sind und wie bei Aristoteles der Nous poietikos im Nous pathetikos wirkend Denken und Gedacht-Werden hervorruft. Damit läßt sich die Frage beantworten, was für eine Dynamis das Eine dem Proto-Nous in Kapitel 15 mitteilt und wie das metaphorische γεννᾶν aufzuschlüsseln ist. Bereits die sprachliche Verknüpfung zwischen 15, 20–21: ἦν (= δύναμιν) γὰρ ἐκομίζετο zu 16, 22: τοῦτο (= φῶς aus 16, 21) κομιζόμενος legt es nahe, die Dynamis in 15, 18 als das Licht des Einen zu verstehen.¹⁵ Dessen Funktion im Gefüge der Wahrnehmung bedeutet, daß dieses Licht einbettend und strukturierend wirkt, und genau diese strukturierende Wirkung bringt Plotin in 15, 18 durch γεννᾶν zum Ausdruck, das vor diesem Hintergrund und in Kombination mit ihm seine volle, metaphorische Bedeutung erlangt: Schmitz weist bei seiner Analyse des Wirkens des Nous poietikos auf den Nous pathetikos auf die biologische Vorstellung hin, die diesem Prozeß als Analogie zugrunde liegt.¹⁶ Er greift dabei auf Aristoteles' Schrift *De generatione animalium* zurück. Der Abschnitt 730 b8–32 dieser Schrift zeigt nämlich in Verbindung mit *Metaphysik* 987 b34, wie das Verb γεννᾶν hier zu verstehen ist: „Zeugen“ in diesem Zusammenhang bedeutet die tätig wirkende und formende Einwirkung auf das bis dahin Strukturlose, bei Aristoteles auf die Hyle. Dies bedeutet auf Plotin übertragen, daß vom Einen die Dynamis, die formend und strukturierend wirkt, nämlich die Dynamis zu zeugen, an den Proto-Nous mitgeteilt wird. Diese Funktion der Formung und Strukturierung erfüllt die Dynamis nur, wenn sie als Licht im platonischen Sinne verstanden wird, denn nur dann wirkt sie, wie im Zusam-

¹² Diese Vorbilder können auch hinter VI, 7, 21, 13–17 vermutet werden, wo deutlich auf R. 507 d12–e4 zurückgewiesen wird. Allerdings geht Plotin hier durch die Einführung eines φῶς κρείττον weit über die analogische Sprechweise Platons hinaus.

¹³ Siehe VI, 7, 21, 13–17.

¹⁴ Als Vorbild für Plotins αἰτίος πῶς καὶ τῆς ὄψεως ἔστιν nehme ich Platons Formulierung in R. 508 a5 an: τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὄραν. Daraus schließe ich, daß nicht die Sonne unmittelbar, sondern daß sie wie bei Platon durch ihr Licht wirkt.

¹⁵ Erleichtert wird diese Vorstellung dadurch, daß das Licht im Sonnengleichnis als Dynamis charakterisiert und diese Eigentümlichkeit von Aristoteles und Alexander von Aphrodisias übernommen wird.

¹⁶ Schmitz, *Ideenlehre I* / 2 228–234.