

ÜBER DEN AUFBAU DER ARGUMENTATION DES SOG. *ANONYMUS IAMBLICHI*

Nach allgemeiner Auffassung entstammen die von Friedrich Blass¹ in *Iambl. Protr.* 20 entdeckten und üblicherweise einem sog. *Anonymus Iamblichi* zugeschriebenen sieben Bruchstücke einem etwa um 400 verfaßten sophistischen Traktat. Ebenso unzweifelhaft erscheint es der Forschung, daß die einzelnen Abschnitte einer Schrift entstammen und Iamblich sie in der Reihenfolge zitiert bzw. paraphrasiert², in der er sie vorfand.

Während in der Forschung bislang die bei Iamblich überlieferte Reihenfolge trotz einiger Schwierigkeiten, die diese Anordnung bereitet, nie in Zweifel gezogen wurde, soll im folgenden der

1) F. Blass, *Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore*, Kiel 1889.

2) Vgl. die indirekte Rede in den Abschnitten 3,3; 6,1; 6,4 u. a.

Versuch unternommen werden zu zeigen, daß die von Iamblich überlieferten Abschnitte, wenn sie sich auch tatsächlich zu einer relativ geschlossenen Einheit zusammenfügen, ursprünglich dennoch in einer anderen Reihenfolge gestanden haben könnten. Diese Annahme scheint dann vertretbar zu sein, wenn (1.) sich im Text des *Anonymus* Hinweise finden, die eine andere Reihenfolge nahelegen, und (2.) Iamblichs eigene Ausführungen Anhaltspunkte dafür bieten, weshalb er gerade die von ihm überlieferte Reihenfolge für sinnvoll erachtet.

I

Zunächst sei kurz der Inhalt der Fragmente des *Anonymus* betrachtet, so wie er sich bei der überlieferten Reihenfolge bietet³:

In Frg. 1 werden die Grundvoraussetzungen für die Vervollkommnung einer Tätigkeit (*ἀρετή*) genannt: Wer *ἀρετή* erreichen möchte, bedarf hinreichender Begabung (*φύσις*), sollte nach den *καλά* und *ἀγαθά* streben und sich beständig üben.

Mit Frg. 2 richtet sich der Blick auf das Ziel menschlichen Strebens: Wer Ruhm (*δόξα*) zu erreichen suche, müsse sich in der Tätigkeit, in der er diesen erstrebe, früh und beständig üben. Nur so erlange er diejenige Perfektion in einer Tätigkeit, die echte *δόξα* begründe (vgl. 2,4 und 2,8); ohne anhaltende Übung lasse sich in kurzer Zeit allenfalls eine gewisse technische Fertigkeit erreichen, die statt echten Ruhmes nur scheinbares Ansehen (*εὐδοξία*) erlange (2,8)⁴.

In Frg. 3 bespricht der *Anonymus*, worin vollkommene *ἀρετή* sich äußert: Vollkommen ‚tugendhaft‘ (*ἀριστος*; 3,3) sei nur, wer seine Fertigkeiten für gute Zwecke verwende (3,1), d. h. wer den meisten Menschen nütze (3,3), indem er sich für Recht und Gesetz einsetze (*εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροῖ*; 3,6). Andere Möglichkeiten (etwa Geldgeschenke; 3,4) schließt der Verfasser ausdrücklich aus.

³) Text zitiert nach H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II, Berlin ⁶1952, 400–404.

⁴) Da der *Anonymus* das Ansehen, das auf in kurzer Zeit erlernten Fertigkeiten fußt, *ἐξ ὀλίγου χρόνου εὐδοξία* nennt (2,8. p. 401,13), hingegen in den Fällen, in denen er über Ruhm als erstrebenswertes Ziel spricht (vgl. 2,1; 2,4; 4,6), den Begriff *δόξα* verwendet, hebt er offensichtlich erstere als nur scheinbares Ansehen gegen letztere als dauerhaften Ruhm ab. Für ihn ist *εὐδοξία* eine *δόξα ἐπὶ ἀπάτῃ* (vgl. 2,4).

In Frg. 4 wird beschrieben, wie sich beständiges Ansehen (δόξα) bei den Mitmenschen erreichen lasse: Dazu sei es nötig, Selbstbeherrschung zu üben und nicht um jeden Preis die eigene ψυχή zu schonen, d. h. nicht das rein materiell Lebensnotwendige für das höchste Gut zu halten. Eine solche – nicht erstrebenswerte – Lebensauffassung bezeichnet der *Anonymus* als φιλοψυχία (4,2; vgl. auch 5,1).

In Frg. 5 wird der in Frg. 4 ausgesprochene Gedanke konsequent fortgesetzt: Wären die Menschen unsterblich, dann ließe sich φιλοψυχία ohne Schwierigkeiten rechtfertigen (5,1). Trotz seiner Sterblichkeit biete sich dem Menschen jedoch die Möglichkeit, sich dank ewigen Ruhmes bei der Nachwelt Unsterblichkeit zu sichern (εὐλογία ἀέναος καὶ αἰεὶ ζῶσα; 5,2).

Mit Frg. 6 begründet der *Anonymus* die Notwendigkeit von Recht und Gesetz (οἱ νόμοι καὶ τὸ δίκαιον) mit einer hypothetischen Urgeschichte der Menschen: Das Streben nach Überlegenheit (πλεονεξία) sei keine ἀρετή; diese äußere sich vielmehr im Einsatz für Recht und Gesetz, weil ohne diese beiden Größen keine menschliche Gemeinschaft begründet werden könne (6,1). Und selbst wenn es einen allen anderen Menschen überlegenen ‚Stahlmenschen‘ (ἄδαμάντινος; 6,2) gäbe (was der *Anonymus* für sehr unwahrscheinlich hält), so wäre er der Gesamtheit aller übrigen Menschen unterlegen⁵ und müßte sich, um zu bestehen, auf Recht und Gesetz stützen (6,2–4).

In Frg. 7 wird zunächst der Zustand der εὐνομία geschildert, in dem alle Mitglieder einer staatlichen Gemeinschaft Recht und Gesetz befolgten und somit einen Zustand wirtschaftlichen Wohlergehens und innerer Ruhe begründeten (7,1–5). Hingegen beschwöre im Zustand der ἀνομία die allgemeine Mißachtung von Recht und Gesetz allerlei Unbill herauf und münde schließlich in die Tyrannei (7,6–14). Doch auch der Tyrann sei, um zu bestehen, in einem gewissen Maße auf Recht und Gesetz angewiesen (vgl. 7,15 u. 16 vor dem Hintergrund von 6,3).

Wie aus der Übersicht ersichtlich, durchzieht die Bruchstücke des *Anonymus* eine hinreichende gedankliche Einheit, die es gestattet, sie zu den Überresten einer zusammenhängenden Schrift zu erklären, die überdies in unmittelbarer Nähe zueinander gestanden haben dürften. Auch läßt die Abfolge der in den einzelnen Fragmenten besprochenen Themen vermuten, daß die

5) Vgl. Plat. Gorg. 488d5–7.

Abschnitte im – uns unbekanntem – Original in einer ähnlichen Reihenfolge standen. Trotzdem ergeben sich bei näherem Hinsehen einige inhaltliche Schwierigkeiten:

Einerseits lassen sich inhaltlich zwei Gruppen von Fragmenten unterscheiden: Die Frgg. 1, 2, 4 und 5 besprechen die ἀρετή des einzelnen Menschen; die Frgg. 6 und 7 hingegen stellen die Frage nach dem Zusammenhalt der menschlichen Gemeinschaft in den Vordergrund. Andererseits scheint Frg. 3 sich nicht recht in diese Einteilung zu fügen, denn es bespricht zwar die sittliche Vollendung (ἀρετή) des einzelnen, stellt diese aber in den Dienst der Gemeinschaft, indem es die vollkommene Sittlichkeit nur in dem Einsatz für möglichst viele Menschen, d. h. für die νόμοι und das δίκαιον sieht. Offenkundig bereitet es die in den Frgg. 6 und 7 begründete Bedeutung dieser beiden Größen (sc. der νόμοι und des δίκαιον) für das Bestehen und das Gedeihen des Gemeinwesens vor. Seine Funktion könnte demnach darin bestehen, von der Trefflichkeit des einzelnen zur – mutatis mutandis – ‚Trefflichkeit‘ der Gemeinschaft überzuleiten.

Diesen inhaltlichen Zusammenhang unterbrechen die Fragmente 4 und 5: Statt näher auf das Verhältnis des einzelnen ‚Besten‘ (ἄριστος) zu der Gemeinschaft einzugehen, kehren sie zur ἀρετή des einzelnen zurück, indem sie Selbstbeherrschung fordern (Frg. 4) und mit ihrer Kritik an der φιλοψυχία den Weg zu wahrer ἀρετή, wohlbegründetem Ansehen bei den Mitmenschen (Frg. 4) und unsterblichem Ruhm bei der Nachwelt (Frg. 5) weisen⁶. Viel-

6) A. Levi, Der Anonymus Iamblichi, in: C. J. Classen (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 612–26, insb. 617, sieht eine Verbindung zwischen Frg. 3 und Frg. 4, weil ab Frg. 4 „ausschließlich von der ethisch-sozialen Tätigkeit“ (die erst Frg. 3 näher erkläre) die Rede sei. In der Tat fordert Frg. 4 nicht nur zur Selbstbeherrschung auf (ἐγκρατέστατόν γε δεῖ εἶναι πάντα ἄνδρα; 4,1. p. 401,33) – was bereits einen moralischen Stellenwert haben kann –, sondern mahnt zudem, man solle sich für das Gerechte einsetzen (ἐπὶ τοῖς δίκαιοις ἐσπουδακώς; 4,1. p. 401,35). Doch stellen zum einen die Frgg. 4 und 5 keineswegs die ethisch-soziale Tätigkeit in den Vordergrund, sondern weisen lediglich mit der Warnung vor φιλοψυχία dem einzelnen den Weg zu dauerhaftem Ansehen bei den Mitmenschen (Frg. 4) und bei der Nachwelt (Frg. 5), zum anderen erklären sich die Anspielungen auf ethisch-soziales Verhalten in Frg. 4 nicht notwendig als Rückgriff auf Frg. 3: Bereits in Frg. 2 klingt mit dem Hinweis, wer nach dauerhaftem Ruhm strebe, der solle sich übler Worte und Taten enthalten (τῶν . . . εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἡθῶν), moralisches Verhalten an, ohne daß dieses zum Hauptthema des entsprechenden Abschnittes erhoben würde. Folglich kann Frg. 4 mit ἐπὶ . . . ἐσπουδακώς ebensogut auf Frg. 2 zurückgreifen.

Andere Versuche, Frg. 4 an Frg. 3 anzuschließen, beruhen darauf, daß die betreffenden Gelehrten für den *Anonymus* Gedanken ergänzen, die sich in dessen erhaltenem Text nicht finden: So schafft A. Barigazzi, *Lo scritto dell' Anonimo di*

mehr setzen sie mit diesen Ausführungen die Grundgedanken des zweiten Bruchstückes fort, das mit dem Gedanken, wer mittels der ἀρετή der δόξα nachjage (2,4. p. 401,1 f.), der solle sich frühzeitig üben, um nicht auf der Stufe der – bereits in kurzer Zeit erlernbaren – τέχνη stehen zu bleiben und so seinen Mitmenschen Grund zum Argwohn zu geben, ein den Ausführungen der Frgg. 4 und 5 vergleichbares Thema behandelt: Wie nämlich nach Frg. 2 der um echte δόξα bei seinen Mitmenschen Bemühte sich nicht mit der scheinbaren Vollkommenheit rein technischer Perfektion (τέχνη) zufriedener gibt, so versucht er nach Frg. 4,6 (p. 402,13) auch nicht, dieses Ziel mit der Ansammlung von Reichtum oder anderen Äußerlichkeiten zu erreichen. τέχνη und χρήματα bzw. φιλοψυχία stehen als bloßer Schein der eigentlichen ἀρετή entgegen. Rein sprachlich schlägt sich diese enge inhaltliche Beziehung in der beinahe wörtlichen Entsprechung von Frg. 2,4 (p. 401,1: θηρεύεται τὴν δόξαν ἐπὶ ἀπάτη) und Frg. 4,6 (p. 402,13: ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται) nieder. Frg. 5 schließlich führt diese Linie mit dem Gedanken, der eigenen Sterblichkeit könne man durch unsterblichen Ruhm bei der Nachwelt entgegen, auf ihren Höhepunkt. Alle drei Abschnitte stellen dabei wahrhaft Seiendes bloß scheinbaren Werten entgegen. Insgesamt teilen sie drei wesentliche Merkmale miteinander:

(1) Sie setzen das Streben nach δόξα als sinnvoll voraus. (2) Sie unterscheiden zwischen Schein und Sein: In Frg. 2 liegt dieser Gegensatz den Unterscheidungen von τέχνη und ἀρετή sowie der von εὐδοξία und δόξα⁷ zugrunde, in Frg. 4 der von χρήματα/φιλοψυχία einerseits und ἀρετή/δόξα andererseits und in Frg. 5 der Antithese von φιλοψυχία und εὐλογία ἀέναος. (3) Sie stellen ausschließlich die Vollendung des einzelnen Menschen und die daraus für ihn resultierenden Vorteile in den Vordergrund. Diese Gründe legen m. E. die inhaltliche Zusammengehörigkeit der Frgg. 2, 4 und 5 nahe.

Giamblico. È il *Troikos* di Ippia?, Prometheus 18, 1992, 245–60, insb. 247, einen Übergang von Frg. 3 zu Frg. 4, indem er erklärt: „È evidente che non ci può essere concordia e ordine, se non si combatte l'avidità di possedere . . .“ De facto verbindet Barigazzi damit lediglich den Ausgang von Frg. 3 („concordia“) mit einem der ersten Argumente (nicht dem Hauptgedanken!) von Frg. 4 („avidità di possedere“), indem er eine auf den ersten Blick plausible Überleitung konstruiert, die im Text aber nicht belegt ist. Zudem ließe sich mit diesem Verfahren mindestens ebenso problemlos ein Übergang von Frg. 3 zu Frg. 6 herstellen: Eintracht (Frg. 3) ist nicht möglich, wenn man nach πλεονεξία strebt (Frg. 6). Dazu vgl. unten S. 284 f.

7) Vgl. oben Anm. 4.

Frg. 3 wiederum bereitet zum einen weniger die Ausführungen der Frgg. 4 und 5 als vielmehr die von 6 und 7 vor, und findet zum anderen in Frg. 6,1 möglicherweise einen direkten Anschluß.

Denn nur die Frgg. 3, 6 und 7 verwenden das Begriffspaar νόμος/νόμοι und δίκαιον/δίκη⁸. – Was Frg. 3,6 mit der Formulierung, Recht und Gesetz führten und hielten die Städte und die Menschen zusammen (p. 401,31f.: τοῦτο (sc. οἱ νόμοι καὶ τὸ δίκαιον) . . . τὰς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον (εἶναι)), andeutet, führt Frg. 6,1 mit seinen Überlegungen zu einem hypothetischen Urzustand der Menschen breiter aus⁹. – Manche Details aus Frg. 3 werden in Frg. 6 bzw. 7 wieder aufgegriffen: Beispielsweise knüpft 6,3 (p. 403,4f.) mit τῇ ἰσχύι χρώμενος beinahe wörtlich an 3,1 (p. 401,17f.) τούτῳ (sc. auch ἰσχύς) εἰς ἀγαθὰ . . . καταχρησθαι δεῖ an und verklammert die beiden Abschnitte miteinander. Auch kehrt der in 3,4 (p. 401,23–28) unternommene Versuch, die Hilfe, die der ἄριστος seinen Mitmenschen zugute kommen läßt, mit dessen Eigennutz zu verbinden – etwa indem er auf großzügige Geldgeschenke verzichtet und sich dadurch bestimmte Schwierigkeiten erspart – in Frg. 7,1 u. 2 wieder: Dort erklärt der *Anonymus*, in der εὐνομία komme das Geld der Reichen allein durch den Geldumlauf den Armen zugute, ohne daß die Reichen dabei auf den Genuß ihres Besitzes verzichten müßten.

Andererseits endet Frg. 3 – wie Iamblich es überliefert – mit der Behauptung, wer seinen Mitmenschen auf dauerhafte (vgl. 3,5: ἀνέκλειπτον) und mit keinerlei Übel verbundene Weise (ebd.: μὴ σὺν κακίᾳ) nützen möchte, erreiche sein Ziel nur, wenn er sich für Recht und Gesetz einsetze (3,6: εἰ τοῖς τε νόμοις καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροῖη), weil diese die Grundlage für menschliche Gemeinschaften darstellten. Daran läßt sich Frg. 6 anschließen, denn es erteilt dem gegen diese These gerade in der Zeit der Sophistik häufig vorgebrachten Einwand, Gesetzesgehorsam zeuge von nichts anderem als Schwäche und Feigheit (δειλία)¹⁰, gleich zu Beginn eine deutliche Absage mit der Mahnung, man solle nicht nach Überlegenheit (πλεονεξία) streben und Stärke (κράτος) für

8) 3,6 (401,31); 6,1 (402,28); 6,3 (403,4); 6,4 (403,10); 7,13 (404,23); 7,14 (404,24); 7,15 (404,27); darüber hinaus nennt – im Gegensatz zu 1, 2, 4 und 5 – nur Frg. 3 die vergleichbaren Verbindungen ἀγαθὰ καὶ νόμιμα (3,1. p. 401,17f.) und ἀδικὰ τε καὶ ἀνομα (3,1. p. 401,18).

9) Vgl. Plat. Prot. 320c8–323a4.

10) Vgl. Thuk. 5,89; Plat. Gorg. 483b4–c1; Plat. Rep. 359a2–b5.

ἀρετή halten, Gesetzesgehorsam hingegen für Feigheit (6,1. p. 402,21–2)¹¹.

Angesichts dieses Befundes erweist sich die in 6,1 (p. 402, 24–30) dargelegte hypothetische ‚Urgeschichte‘ nicht bloß als Wiederaufnahme, sondern als Begründung der Frg. 3 abschließenden These, die νόμοι und das δίκαιον führten und hielten Städte und Menschen zusammen (3,6. p. 401,31 f.: τὰς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον (εἶναι)). Offenkundig setzt Frg. 6 den in Frg. 3 begonnenen Gedankengang sinnvoll fort.

Frg. 3 hingegen ist nicht hinreichend in die von Iamblich überlieferte Reihenfolge eingebunden. Zunächst scheint es, als bezöge sich τούτων in 3,1 (p. 401,16) auf die in 2,8 (p. 401,14 f.) genannten einzelnen Disziplinen des πλούσιος, σοφός, ἀγαθός und ἀνδρείος γενέσθαι. Doch bezeichnen diese, wie deutlich aus ἀγαθός, möglicherweise auch aus ἀνδρείος¹² hervorgeht, auch sitt-

11) In der Literatur wird nur selten die Frage nach den Übergängen zwischen den einzelnen Fragmenten gestellt. Doch bemühen sich einige Gelehrte, gerade die problematischen Übergänge von Frg. 3 zu Frg. 4 und von Frg. 4/5 zu Frg. 6 zu rechtfertigen: So erkennt R. Roller, Untersuchungen zum *Anonymus Iamblichi*, Tübingen 1931, 47 eine direkte Verbindung des sechsten zum vierten Fragment, insofern 6 die Begründung „... für die im vierten [Abschnitt] aufgestellte Forderung, κρείσσων τῶν χρημάτων zu sein ...“ biete. Doch Frg. 4 läßt es nicht an einer eigenen Begründung fehlen: Es verwirft die Liebe zum Geld als eine Form des Materialismus und begründet diese Ansicht mit zwei Argumenten: (1) Gerade Reichtum, den die Menschen erstrebten, um die entscheidenden Lebenskrisen (συμφοραί) abzuwenden, die Leib, Leben oder das Vermögen beträfen (4,3), sei letztlich unnützlich, weil derartige συμφοραί sich im Gegensatz zu gesetzlichen Strafen nicht vermeiden ließen (4,3. p. 403,5). – (2) Reichtum sei ein bloß scheinbares Gut (vgl. 4,6: ἀλλότριος κόσμος), demgegenüber die ἀρετή dauerhaftes und echtes Ansehen verschaffe (4,6).

Zudem behandelt Frg. 6 nicht die Liebe zu materiellem Gewinn, sondern bespricht die Unmöglichkeit dauerhafter politischer Überlegenheit (πλεονεξία), die glaubt, die bestehenden Gesetze ignorieren zu dürfen.

Nach Levi (wie Anm. 6) 618 knüpft Frg. 6 an Frg. 5 an, weil 6 stillschweigend (wohl mit dem Bezug auf die πλεονεξία) die Selbstbeherrschung weiterhin voraussetze. Doch die Erwähnung der πλεονεξία in Frg. 6 erklärt sich hinreichend aus dem Bemühen, die Stärke eines κρείττων angesichts der Bedeutung der νόμοι und des δίκαιον schwach erscheinen zu lassen. Damit fordert der *Anonymus* nicht zur Selbstbeherrschung auf, sondern bestreitet schlichtweg, daß ein κρείττων sich überhaupt durchsetzen könne. Überdies tritt das eigentliche Thema der Frgg. 4 und 5, das Streben nach δόξα, in 6 zugunsten der Frage nach der tatsächlichen Macht im Staat zurück. Zu Levis und Bariggazis Versuchen, einen Übergang von Frg. 3 zu Frg. 4 herzustellen, vgl. oben Anm. 6.

12) Sofern der *Anonymus* in 3,1 bewußt in der bereits in 1,1 aufgeführten Reihe sog. Einzel-ἀρεταί die Tapferkeit (ἀνδρεία) durch rein körperliche Stärke ersetzt, weil es ihm in 3,1 auf rein technische Fertigkeiten, in 1,1 auf sittliche Fähigkeiten ankommt, mag auch in 2,8 in dem Begriff ἀνδρείος Sittliches mit-

liche Eigenschaften¹³, während 3,1 nur rein technische Fertigkeiten bespricht, die erst, wenn sie εἰς ἀγαθὰ verwandt werden, eine sittliche Qualität erhalten. Zudem ist es unnötig, auf unmittelbar voraufgehende Ausführungen zurückzugreifen, um τούτων in 3,1 (p. 401,16) zu verstehen, denn 3,1 führt in p. 401,17 die damit bezeichneten rein technischen Disziplinen εὐγλωσσία, σοφία, ἰσχὺς eigens selbst auf. Weshalb der *Anonymus* aber nicht τῶνδε verwendet, das im allgemeinen auf noch folgende Ausführungen verweist, erklärt sich möglicherweise daraus, daß er sich beinahe wörtlich an Frg. 1,1 anlehnt und dessen Ausführungen in Erinnerung ruft. Nicht selten verweist οὗτος auch auf noch folgende Ausführungen¹⁴. Somit besteht nicht zwingend eine direkte sprachliche oder inhaltliche Verbindung zwischen Frg. 2 und Frg. 3.

Ähnlich schwierig ist es, Frg. 4 unmittelbar an Frg. 3 anzuschließen: Frg. 4 greift mit dem Thema der Selbstbeherrschung in Gelddingen (4,1. p. 401,34 f.) nicht notwendig die ‚Geldangelegenheiten‘ von 3,4 wieder auf, geht es in letzterem Abschnitt doch gerade darum zu zeigen, wie der ἄριστος anderen zu nützen ver-

schwingen. Roller (wie Anm. 11) 8 deutet ἀνδρεία in 1,1 lediglich als ein Synonym zu ἰσχὺς in 13,1 und versteht ἀνδρεία folglich nur als körperliche Fertigkeit. Sollte ihm darin Recht zu geben sein, bliebe immer noch die Schwierigkeit, daß sich aus dem Begriff ἀγαθός in Frg. 2,8 sittliche Konnotationen nicht ohne weiteres anschließen lassen.

13) Man mag einwenden, wenn der *Anonymus* in 2,8 von in kurzer Zeit (ἐξ ὀλίγου χρόνου) erlangtem ἀγαθός und ἀνδρείος γενέσθαι spreche, zuvor aber in 2,7 bestreite, daß jemand in kurzer Zeit zu wirklicher Vollendung gelangen könne, so könne er in 2,8 mit ἀγαθός und ἀνδρείος γενέσθαι nur scheinbare sittliche Fertigkeiten bezeichnen. Doch bietet der Text dazu keine Stütze, weil er in den übrigen Fällen, in denen er ἀγαθός (1,2; 3,1) und wohl auch, wenn er ἀνδρείος (1,1) verwendet, die tatsächliche sittliche Vollkommenheit bezeichnet und zudem in 2,8 ἀγαθός und ἀνδρείος in keiner Weise gegen die doch wohl als tatsächliche Klugheit und wirklichen Reichtum zu verstehenden Begriffe πλοῦσιος und σοφός abhebt. Vielmehr versucht der *Anonymus* die Bedeutung frühzeitiger und anhaltender Übung mit einem zweiten Argument zu stützen, das bereits in 2,3 (p. 400,18) in dem Hinweis anklingt, die Menschen brächten anderen nur ungerne Achtung entgegen, weil sie stets glaubten, dabei selbst etwas zu verlieren: Sollte tatsächlich jemand in kurzer Zeit ἀγαθός und ἀνδρείος werden, so müßte er mit dem Argwohn und der Mißgunst seiner Mitmenschen rechnen. Deshalb lohnt es sich nur, von Jugend an anhaltend sich in der entsprechenden Disziplin zu üben.

14) Vgl. Kühner/Gerth II 1,646,7: „Nicht selten jedoch werden die ersteren Pronomen (sc. οὗτος, οὕτως, τοιοῦτος und τοσοῦτος) auf das folgende bezogen; ... während ὅδε den folgenden Gedanken als eben erst an den Redenden herantretend hinstellt, läßt ihn οὗτος ... als vorher schon in der Seele schlummernd erscheinen.“ Demnach verwendet der *Anonymus* ebd. τούτων deshalb, weil er den Gedanken, rein technische Fertigkeiten führten erst bei richtiger Anwendung zur Sittlichkeit, so lange zurückhält, bis er mit ihm zum Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft (Frg. 3,3–6; Frgg. 6 u. 7) überleiten kann.

mag, ohne sein Geld zu verlieren, sondern es stattdessen zu bewahren. Tatsächlich kann Frg. 4 mit diesem Thema ebensogut an Frg. 2,8: *πλούσιος γενέσθαι* (p. 401,14) anknüpfen, etwa um dem Mißverständnis vorzubeugen, der in 2,8 in einem Atemzug mit sittlicher Trefflichkeit (*ἀγαθός*) genannte Reichtum sei zu den an sich erstrebenswerten Gütern zu zählen. Zudem bespricht Frg. 4 mit der *ἐγκράτεια* neben rechtzeitiger und anhaltender Übung (Frg. 2) eine weitere notwendige Voraussetzung, wahre *δόξα* zu erreichen, d. h. es setzt keineswegs den Kerngedanken von Frg. 3, sondern den von Frg. 2 fort.

Auch ist es nicht notwendig anzunehmen, daß sich die in Frg. 4 ausgesprochenen Anklänge an eine sittlich-moralische *ἀρετή* (vgl. 4,1. p. 401,35: *ἐπὶ τοῖς δικαίοις ἐσπουδακώς*) lediglich als Rückgriff auf Frg. 3 erklären lassen, schwingt doch bereits in Frg. 2 mit *τῶν . . . εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἡθῶν* (2,7. p. 401,11 f.) und *ἀγαθός* (2,8. p. 401,14 f.) die sittliche *ἀρετή* mit¹⁵. Vielmehr scheint der Zusammenhang, der zwischen Frg. 4 und Frg. 2 besteht, durch Frg. 3 unterbrochen zu sein.

Insgesamt sprechen somit folgende Indizien für die Annahme, daß die Fragmente des *Anonymus* ursprünglich wohl in einer anderen als der uns von Iamblich überlieferten Reihenfolge standen: (1) Es besteht ein enger inhaltlicher Zusammenhang zwischen den Frgg. 2, 4 und 5. (2) Ähnlich eng sind die Frgg. 3, 6 und 7 aufeinander bezogen. (3) Frg. 3 läßt sich bei der überlieferten Anordnung der Abschnitte nicht problemlos an das vorausgehende Frg. 2 und das folgende Frg. 4 anschließen.

Deshalb sei im folgenden eine Reihenfolge vorgeschlagen, die den besprochenen Befund berücksichtigt und zudem eine deutliche Gliederung des gesamten erhaltenen Textes des *Anonymus* in zwei Teile ermöglicht:

I. Die *ἀρετή* des einzelnen:

Frg. 1: Proömienhafte Erklärung: Um *ἀρετή* zu erreichen (vgl. *ἐθέλη ἐξεργάσασθαι*), bedarf es der Begabung, der Liebe zu den *καλὰ καὶ ἀγαθὰ* und frühzeitiger und anhaltender Übung.

Frg. 2: Wer bei seinen Mitmenschen *δόξα* erreichen möchte, sollte sich frühzeitig und anhaltend in der entsprechenden Disziplin üben, um nicht bei bloßer *τέχνη* stehen zu bleiben.

15) Vgl. oben Anm. 6.

Frg. 4: Selbstbeherrschung und wahrhafte, auf eigener Leistung beruhende ἀρετή führen zur δόξα bei den Mitmenschen. φιλοψυχία lenkt vom Wesentlichen ab.

Frg. 5: Angesichts der Sterblichkeit des Menschen ist es sinnvoll, statt der φιλοψυχία anzuhängen, nach unsterblichem Ruhm bei der Nachwelt zu streben.

II. Die ἀρετή der Gemeinschaft:

Frg. 3: Überleitung zu Frgg. 6 und 7: Es erfolgt dabei mit ὅταν τις ὄρεσθῆις τινος τούτων κατεργασάμενος ἔχη αὐτὸ εἰς τέλος (3,1. p. 401,18f.) ein Rückgriff auf Frg. 1,1. p. 400,1f.: ὁ τι ἂν τις ἐθέλῃ ἐξεργάσασθαι εἰς τέλος τὸ βέλτιστον: Hat jemand die technische Perfektion in bestimmten Bereichen erlangt (vgl. κατεργασάμενος), so kann er die ἀρετή nur erreichen, wenn er seine Fertigkeiten möglichst vielen Mitmenschen zugute kommen läßt, ohne sich selbst zu schaden. Der beste Weg ist der Einsatz für Gesetz und Recht (vgl. 3,6: εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροίη), auf denen die menschliche Gemeinschaft beruht.

Frg. 6: Der Einsatz für Recht und Gesetz ist keine Feigheit, weil diese die unvollkommene menschliche Natur notwendigerweise ergänzen und ihr das Überleben sichern. Selbst ein vermeintlicher Stahlmensch bedarf der νόμοι und des δίκαιον.

Frg. 7: (a) Beachten alle die νόμοι und das δίκαιον, tritt der Zustand der εὐνομία ein, der das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl ermöglicht. Er stellt die ἀρετή des Staates dar. – (b) Wenden sich alle von Recht und Gesetz ab, tritt die ἀνομία ein, aus der sich ggf. die τυραννίς entwickelt. Unter Umständen muß aber selbst ein Despot, auch wenn er ein Stahlmensch (vgl. 6,2–5) wäre, den Schutz für Recht und Gesetz übernehmen, weil ohne diese weder er noch die Gemeinschaft überhaupt bestehen können.

II

Iamblich, der die Abschnitte des *Anonymus* im 20. Kapitel seines *Προοιμητικός* überliefert¹⁶, bettet sie in eigene Überlegungen ein, die erkennen lassen, welchen Grundgedanken er verfolgt, wie er die einzelnen Abschnitte des *Anonymus* jeweils versteht und wie er sie in seinen Gedankengang einordnet. Er verfährt dabei so,

16) p. 95–104 Pi.

daß er zunächst einen allgemeinen Gedanken formuliert (Philosophie lehrt Standhaftigkeit und Durchhaltevermögen) und danach die einzelnen Abschnitte aus dem Text des *Anonymus* teils zitiert, teils paraphrasiert. Dabei schließt er an jedes einzelne der von ihm eingeschobenen Frgg. des *Anonymus* eine kurze eigene Deutung des von ihm verwandten Textes an, die z.T. erheblich von dem Sinn der Frgg. des *Anonymus* abweicht. Es ergibt sich insgesamt folgendes Bild (Iambl. Protr. p. 95 ff. Pi.)¹⁷:

Das Gesetz der Tapferkeit (ὁ τῆς ἀνδρείας νόμος) ermahne, tierhafte Menschen und die schädlichsten Tiere zu bekämpfen und mutig in die Gefahr zu gehen. Dazu befähige einzig die φιλοσοφία. Sie lehre Durchhaltevermögen, Todesverachtung, Selbstbeherrschung, bereite auf alle Mühen vor, verachte aber die Lüste. Sie allein müssten diejenigen ergreifen, die an allen göttlichen und menschlichen Gütern teilhaben wollten. – Folgt Frg. 1.

Wenn bereits für den Erwerb der anderen ἐπιστήμαι der in Frg. 1 geschilderte Aufwand nötig sei, dann bedürfe der Erwerb der Philosophie, der führenden aller τέχναι, erst recht des größten Einsatzes an Zeit und Eifer (p. 95,24–96,1 Pi.)¹⁸. – Iamblich ersetzt die ἀρετή des *Anonymus* durch den Begriff der Philosophie, um somit mittels Frg. 1 die Notwendigkeit des Strebens nach Philosophie zu belegen. – Folgt Frg. 2.

Da nur die Philosophie einen beständigen Charakter verleihe, müsse man sich um sie bemühen, wenn man ἀγαθός, berühmt und glücklich werden möchte (p. 97,8–14 Pi.)¹⁹. – Iamblich konzentriert sich auf den Gedanken der Beständigkeit des Charakters und geht nicht weiter auf die von dem *Anonymus* getroffene Unterscheidung von wahren und nur scheinbarem Ansehen ein. – Folgt Frg. 3²⁰.

17) Die Paraphrasen von Iamblichs Deutungen werden im folgenden in Kurivschrift hervorgehoben.

18) Εἰ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ὄρθον τοῦτο, πόσω δὴ πλέον ἐπὶ τῆς ἡγεμονικωτάτης πασῶν τῶν τεχνῶν, φιλοσοφίας; πόνους τε δεῖ πάντας ὑφίστασθαι γενναίως καὶ χρόνον πολὺν καταναλίσκειν εἰς τὴν μάθησιν προθυμίαν τε εἰσφέρεισθαι μεγίστην.

19) Εἰ δὴ ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν, καὶ οὐχ οἶόν τε ἄλλως τὴν ὁμοιότητα τῶν ἡθῶν καὶ τὸ βέβαιον καὶ τὸ ἀμετάπτωτον παραγίνεσθαι ἢ διὰ μόνης φιλοσοφίας, καὶ τοῦτο σαφὲς γέγονεν ἐκ τούτων, ὥς, εἰ βουλοίμεθα τελείως ἀγαθοὶ γενέσθαι εὐκλείας τε καὶ εὐδαιμονίας ὄντως μεταλαβεῖν, οὐκ ἄλλο τι πρακτέον ἡμῖν ἢ φιλοσοφεῖν.

20) *Anonymus* leitet zu Frg. 3 über mit den Worten: Ἐπι τοίνυν καὶ ἤδε ἡ παραίνεσις ἐπὶ τὸ αὐτὸ τέλος φέρει, ὥς, ...; p. 97,15 f. Pi.

Wenn die Philosophie den rechten Umgang mit den πράγματα und die Verteilung des νοῦς, die die Menschen νόμος nannten, lehre, dann müsse wahrhaft philosophieren, wer ein vollendetes Leben erstrebe (p. 98,12–17 Pi.)²¹. – Den Gedanken des Anonymus, erworbene technische Fertigkeiten führten erst bei entsprechendem Einsatz für gute und gesetzliche Zwecke zur ἀρετή (εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρησθαι δεῖ), verallgemeinert Iamblich zum rechten Umgang (ὀρθῆ χρησις) mit den Dingen überhaupt (πράγματα); zudem geht Iamblich nicht auf die für den Anonymus wichtige gemeinschaftsbildende und -bindende Funktion von νόμος und δίκαιον ein. Näheres dazu vgl. unten S. 292. – Folgt Frg. 4.

Weil die Philosophie bewirke, daß die Dinge von dem guten Menschen abhingen (statt daß er von ihnen abhängt), sei sie am nützlichsten für das glückliche Leben (p. 99,15–18 Pi.)²². – Iamblich deutet die Vorstellung, Selbstbeherrschung hinsichtlich materiellen Besitzes führe zu dauerhaftem Ansehen (δόξα), um zu der einer generellen Unabhängigkeit des Menschen von Außerlichkeiten zwecks eines glücklichen Lebens. – Folgt Frg. 5.

Wenn die Philosophie Todesverachtung bewirke, zum ewigen Leben führe und ewige Wahrheiten lehre, dann müsse man philosophieren (p. 99,28–100,4)²³. – Während der Anonymus lediglich zur Abkehr von φιλοψυχία um ewigen Ruhmes bei der Nachwelt willen aufruft, stellt Iamblich diese Abkehr von φιλοψυχία gewissermaßen auf den Kopf, indem er sie zu Todesverachtung uminterpretiert, und wendet seinen Blick dem ewigen Leben und den ewigen Wahrheiten zu. – Folgt Frg. 6.

Die Gerechtigkeit, auf die alle Menschen von Natur ausgerichtet seien, ist um ihrer selbst willen erstrebenswert (p. 101,6–10 Pi.)²⁴. – Iamblich steigert den Wert der Gerechtigkeit, den diese

21) Πάλιν οὖν καὶ ἐκ τούτου τὰ αὐτὰ συμβαίνει· εἰ γὰρ τὴν ὀρθὴν χρῆσιν πάντων τῶν ἐν τῷ βίῳ πραγμάτων καὶ τὴν τοῦ νοῦς διανομὴν ἦν καλοῦμεν νόμον φιλοσοφία παραδίδωσι γνησίως, οὐδὲν ἄλλο δεῖ πράττειν ἢ φιλοσοφεῖν ἀληθινῶς τοὺς βουλομένους τῆς τελειότητος ζωῆς μεταλαμβάνειν.

22) Διόπερ ἐπεὶ φιλοσοφία εἰς ἑαυτὸν ἀνηρητῆσθαι ποιεῖ τῷ ἀγαθῷ πάντα, παθῶν δὲ καὶ τῆς ἕξω χρείας ἀπίστησιν, εἴη ἂν χρησιμωτάτη πασῶν πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον.

23) Εἰ τοίνυν μόνη φιλοσοφία μελέτην ἐμποιεῖ θανάτου καὶ καταφρόνησιν, ἐπὶ δὲ τὴν ἀθάνατον καὶ αἰεὶ οὖσαν ζωὴν ἐπανάγει καὶ τοὺς αἰεὶ ὄντας λόγους ἀναδιδάσκει καὶ τούτους ζηλοῦν ἐθίζει, πασῶν ἂν εἴη καὶ διὰ τοῦτο ὠφελιμωτάτη.

24) Χωρὶς δὲ τούτων αὐτὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐστι τὸ δίκαιον, καὶ φύσει πρὸς αὐτὸ πεφύκαμεν. Κἂν μὴδὲν οὖν τῶν ἕξωθεν περιγίγνηται κἂν ἐλαττώματα τινα συμβαίη ἀνθρώπινα, δικαιοπραγεῖν ἄξιον, ὡς τούτου ὄντος πᾶσι τιμωτάτου. Da in p. 101,15 Pi. in ἀρξώμεθα möglicherweise Iamblich und nicht

für den *Anonymus* als unabdingbare Voraussetzung für die menschliche Gemeinschaft und die Herrschaft selbst eines Tyrannen (6,3) hat, zu der Vorstellung, sie habe einen Wert an sich, denn alle Menschen seien von Natur auf sie ausgerichtet. Damit wandelt sich das *δίκαιον* von einer Bedingung zu einem an sich werthafte *τέλος*. – Folgt Frg. 7.

Das Gesetz müsse Richtschnur des privaten Lebens werden. Das sei der ὀρθὸς λόγος, der in der ganzen Welt (κόσμος), in den Städten und im privaten Leben angebe, was man tun müsse, und was man zu unterlassen habe (p.104,14–20 Pi.)²⁵. – Weil im Zustand der *εὐνομία* der *νόμος* – von Iamblich als Verteilung des *νοῦς* verstanden (vgl. unten zu Iamblichs Deutung von Frg. 3) – auch das Privatleben bestimmt, kann der *νόμος* nach Iamblich für sich eine umfassende Bedeutung als *ὀρθὸς λόγος* beanspruchen.

Ohne Schwierigkeiten läßt sich erkennen, daß Iamblich jeden der Abschnitte des *Anonymus* seinem eigenen Anliegen unterordnet, und sich dabei mehr oder weniger von dem Inhalt der eingearbeiteten Fragmente entfernt. In der Regel orientiert er sich an einem zentralen Begriff des *Anonymus* und deutet diesen in eigener Weise um. So stützt er sich beispielsweise hinsichtlich Frg. 1, das die Voraussetzungen für den Erwerb vollkommener *ἀρετή* nennt, auf die *ἀρετή* als zentralen Begriff, setzt das Streben nach ihr mit Philosophie gleich und deutet Frg. 1 als Beleg für die These, der Erwerb der Philosophie benötige größten Einsatz an Zeit und Eifer. Diese Deutung entspricht insofern nicht den Überlegungen des *Anonymus*, als dieser nirgends den Begriff der Philosophie nennt, sondern lediglich über das Streben nach *ἀρετή* reflektiert.

Anderer Gedanken des *Anonymus*, beispielsweise den, daß es zum Erreichen vollkommener *ἀρετή* auch der *φύσις*, d. h. der Begabung bedürfe, bezieht Iamblich in seine Deutung des Frag-

der *Anonymus* sich selbst auffordert (ein derartiger Adhortativus findet sich nämlich nirgends in den übrigen Frgg. des *Anonymus*), gehen evtl. auch die Zeilen p. 101,11–16 Pi. auf Iamblich zurück. Stilistisch finden sich keine weiteren Kriterien, um die betreffenden Zeilen mit Sicherheit zuzuordnen, da Iamblich sich ohne weiteres an die Begriffswahl des p. 101,17 ff. Pi. folgenden Frg. 7 gehalten haben kann und sich somit die auffallende sprachliche Ähnlichkeit von p. 101,11–16 Pi. zu p. 101,17 ff. Pi. (der gesicherte Text von Frg. 7) erklärt.

25) *Εἰ τοίνυν τοσοῦτων μὲν αἰτία κακῶν ἐστὶν ἀνομία, τοσοῦτον δὲ ἀγαθὸν εὐνομία, οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας εἰ μὴ τις νόμον ἡγεμόνα προστήσαιο τοῦ οἰκείου βίου. Οὗτος δ' ἐστὶ λόγος ὀρθός, προστάτων μὲν ἂ δεῖ ποιεῖν ἀπαγορευτῶν δὲ ἂ μὴ χρῆ, ἔν τε τῷ παντὶ κόσμῳ καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἰδίοις οἴκοις καὶ αὐτῷ τινι ἐκάστῳ πρὸς ἑαυτόν.*

menten nicht ein. Auch in den anderen Fällen interpretiert er – wie oben angedeutet – die herangezogenen Abschnitte des *Anonymus* selektiv und ganz im eigenen Sinne.

In unserem Zusammenhang verdient Iamblichs Deutung von Frg. 3 näher betrachtet zu werden: Indem er behauptet, aus diesem Abschnitt gehe hervor, wenn die Philosophie den rechten Umgang mit den Dingen im Leben lehre (ὁρθὴ χρῆσις τῶν ἐν τῷ βίῳ πραγμάτων) und den νόμος als die Verteilung (διανομή) des νοῦς bestimme, dann dürfe, wer eine vollkommene Lebensführung erstrebe, nichts anderes tun, als wahrhaft zu philosophieren (φιλοσοφεῖν ἀληθινῶς), verzerrt er den tatsächlichen Inhalt dieses Fragmentes auf zweifache Weise: (1) Er reduziert den Gedanken des *Anonymus*, von vollendeter ἀρετή könne erst dann die Rede sein, wenn man technische Fertigkeiten für gute Zwecke verwende (3,1. p. 401,17f.: εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρησθαι), auf den ‚rechten Umgang mit allen Dingen des Lebens‘. – (2) Er bezeichnet als die Leistung des νόμος nicht konkret seine gemeinschaftsstiftende und -bindende Funktion (vgl. 3,6. p. 401,31f.: τοῦτο γὰρ τὰς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον), sondern setzt ihn mit der Verteilung (διανομή) des νοῦς gleich und schreibt der Philosophie – von der der *Anonymus* nirgends spricht – die Aufgabe zu, diese διανομή zu vermitteln.

Mit dieser Deutung kleidet Iamblich die Ausführungen des *Anonymus* nicht einfach in seine eigene philosophische Terminologie; er entnimmt ihnen darüber hinaus nur die Gesichtspunkte, die seiner Argumentation förderlich erscheinen. Was er auf diesem Wege erreicht, verdient jedoch durchaus Beachtung: Iamblichs Interpretation von Frg. 3 fügt sich nahtlos in seinen gesamten philosophischen Gedankengang ein, für den er die Frgg. des *Anonymus* als ‚Belege‘ heranzieht. Dazu sei dieser Gedankengang in dem folgenden Überblick kurz näher betrachtet. Er stellt sich dar wie folgt:

Bedeutung der Philosophie (Einstieg) – Bedeutung gegenüber anderen Disziplinen (Frg. 1) – Beständigkeit des Charakters (Wirkung auf den Menschen an sich; Frg. 2) – Umgang des philosophierenden Menschen mit den Dingen (πράγματα; Frg. 3) – Unabhängigkeit des philosophierenden Menschen von den Dingen (Frg. 4) – Todesverachtung als Ausdruck vollkommener Unabhängigkeit (Frg. 5) – Gerechtigkeit als das höchste (weil um seiner selbst willen erstrebte) Gut (Frg. 6) – Umfassende Bedeutung des ὁρθὸς λόγος (Frg. 7).

Wie aus dieser Übersicht erkennbar, schreitet die Argumentation des Iamblich in einer konstant steigenden Linie in acht Schritten fort, indem sie ausgehend von der Bedeutung der Philosophie im allgemeinen diese zunächst gegen andere Disziplinen abgrenzt und schließlich in der umfassenden Bedeutung des ὁρθὸς λόγος gipfelt. Zudem lassen sich drei große Stufen unterscheiden: Iamblich befaßt sich (1) mit der Philosophie im allgemeinen (Einstieg und Frg. 1), richtet (2) den Blick auf die Stadien, die der philosophierende Mensch zu durchlaufen hat (Frgg. 2–5), und wendet sich (3) den an sich werthafte Größen der Gerechtigkeit und des ὁρθὸς λόγος zu (Frgg. 6; 7)²⁶.

Innerhalb von Stufe 2 stellt nun Frg. 3 – bei Iamblichs Deutung – ein wichtiges Bindeglied zwischen den Frgg. 2 und 4 dar. Da nämlich Frg. 2 für Iamblich mit der Beständigkeit des Charakters die Voraussetzung erörtert, der der Mensch bedarf, um auf angemessene Weise zu handeln (d. h. mit den πράγματα, den Dingen und Verhältnissen des Lebens, umzugehen), ist es nur konsequent, wenn Iamblich, bevor er von der Loslösung von den πράγματα spricht (Frg. 4) und damit den nächsten Schritt, die Verachtung des Todes (Frg. 5), vorbereitet, sich erst dem richtigen Handeln, dem angemessenen konkreten Umgang mit den πράγματα zuwendet. Diesen notwendigen Zwischenschritt vermag für Iamblich Frg. 3 zu belegen: Er entnimmt – wie seine bereits besprochene Deutung dieses Fragmentes zeigt – der in 3,1 formulierten Ansicht des *Anonymus*, erst die Verwendung technischer Fertigkeiten für gute Zwecke (εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρησθαι) führe zu vollendeter ἀρετή, als zentralen Begriff die χρῆσις und formuliert mit dessen Hilfe den Gedanken des *Anonymus* so um, daß seine (Iamblichs) Deutung von Frg. 3 tatsächlich den für ihn notwendigen Übergang von Frg. 2 zu Frg. 4, von den Voraussetzungen für den Umgang mit den πράγματα zur Loslösung von ihnen darstellt. Dabei übergeht er zwar nicht die für den *Anonymus* so bedeutsame Größe des Gesetzes (οἱ νόμου/τὰ νόμιμα), aber er weist ihm eine andere Bedeutung zu: Während der *Anonymus* das Gesetz zusammen mit dem Recht (τὸ δίκαιον) als eine konkrete Grundfeste der menschlichen Gemeinschaft schätzt, besteht nach

26) Die schrittweise zu einer jeweils höheren Ebene fortschreitende und in einem transzendentalen Bereich gipfelnde Vorgehensweise enthält in nuce Iamblichs pythagoreisch-neuplatonische Weltansicht; vgl. dazu im allgemeinen z. B. A. Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit, München 1989, 409–11 und Jamblique, Protreptique. Texte ét. et tr. p. É. des Places, Paris 1989, 1–4.

Iamblich das Wesen des νόμος darin, den – offenkundig überindividuell verstandenen – νοῦς zu verteilen (vgl.: τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἦν καλοῦμεν νόμον; p. 98,14 f. Pi.). Abgesehen von einem inhaltlich von den Vorstellungen des *Anonymus*, der νόμος offenbar als das konkret bestehende Gesetz deutet²⁷, abweichenden Verständnis des Begriffes νόμος stellt Iamblich das Verhältnis von Handeln und νόμος im Vergleich zu den Ausführungen des *Anonymus* auf den Kopf: Der *Anonymus* sieht in den ἀγαθὰ καὶ νόμιμα das Ziel menschlichen Handelns (vgl. εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχοῆσθαι); da aber Iamblich die Verteilung der Vernunft (des νοῦς) mit dem νόμος gleichsetzt und bei seinem Verständnis von Frg. 3 den rechten, d. h. vernunftgemäßen Umgang (χοῆσις) mit den πράγματα zum Hauptgedanken erhebt, gerät bei ihm der νόμος zu einem Mittel des rechten menschlichen Handelns. Folglich fügt sich Frg. 3 erst durch Iamblichs Deutung in dessen Gedankengang ein.

Hätte Iamblich die einzelnen Abschnitte des *Anonymus* in der oben vorgeschlagenen Reihenfolge (sc. 1,2,4,5,3,6,7) besprochen, ergäben sich für ihn – wenn man voraussetzt, daß er die einzelnen Abschnitte in jedem Fall so gedeutet hätte, wie er sie tatsächlich deutet – zwei Schwierigkeiten: (1) Ein problemloser Übergang von Frg. 2 zu Frg. 4 wäre weniger leicht möglich. – (2) Ein Übergang von Frg. 5 zu Frg. 6 wäre geradezu unmöglich, denn das (philosophisch gesehen) propädeutische Thema des Umgangs mit den πράγματα des Lebens (Frg. 3) taugt nicht als Überleitung zwischen zwei Themen, die die Ebene des täglichen Lebens deutlich transzendieren, d. h. zwischen der Verachtung des Todes (Frg. 5) und der an sich werthaften Gerechtigkeit (Frg. 6), die ja ihrerseits die umfassende Bedeutung des ὀρθὸς λόγος im κόσμος (Frg. 7) vorbereitet. Iamblich müßte Frg. 3 auf eine andere als die von ihm tatsächlich gewählte Weise auslegen und damit einen Zwischenschritt zwischen seine Deutungen von Frg. 5 und Frg. 6 einschieben, der ihm wahrscheinlich entweder unnötig erschien, oder – da Frg. 3 wie Frg. 6 das Gesetz und die Gerechtigkeit zu einem zentralen Thema erhebt – zu einer Dublette seiner Deutung von Frg. 6 geraten wäre.

Insgesamt erhärten demnach zwei Umstände die Vermutung, die Frgg. des *Anonymus* hätten ursprünglich in einer anderen als der in Iambl. Protr. 20 überlieferten Reihenfolge gestanden:

²⁷) Das erhellt aus 4,3 (p. 402,4 f.), wo der *Anonymus* von Strafen (ζημίαι) der νόμοι spricht.

(1) Die Frgg. selbst bieten Indizien, die es nahelegen, Frg. 3 eher zwischen den Frgg. 5 und 6 einzuschieben als zwischen den Frgg. 2 und 4.

(2) Der Text von Iambl. Protr. 20 läßt in seiner Anordnung der Frgg. des *Anonymus* einen sinnvollen Gedankengang erkennen, der zu erklären vermag, weshalb sich Iamblich möglicherweise zu einer Umstellung der Frgg. veranlaßt sah²⁸.

Neuss

Klaus Hoffmann

28) Möglicherweise findet sich Protr. 5 (p. 27,12–30,11 Pi.) eine Parallele für dieses Vorgehen. Iamblich lehnt sich nämlich in einem Teil (p. 28,19–29,14 Pi.) dieses inhaltlich von einer einheitlichen (aber hier nicht näher auszuführenden) Gedankenlinie durchzogenen Abschnittes eindeutig an [Plat.] Alc. I 130e2–131c10 an. Kurz zuvor (p. 27,12–18 u. 27,18–21) verwendet er zwei Gedanken, von denen der eine (sc. die Seele herrscht über den Körper) der von Iamblich p. 28,19–29,14 verwandten Passage aus [Plat.] Alc. vorausgeht (Alc. 130a7–c3), der andere aber (sc. man soll eher für die Seele Sorge tragen) auf diese folgt (Alc. 132c1–5). Demnach hätte Iamblich, wenn man die besagten Passagen aus [Plat.] Alc. in der im pseudo-platonischen Original vorliegenden Reihenfolge mit A, B und C bezeichnet, sie im Zusammenhang von p. 27,12–30,11 Pi. in der Reihenfolge A, C und B seinem Text zugrundegelegt.

Man mag einwenden, bei den in A und C ausgesprochenen Gedanken handle es sich um bloße Gemeinplätze, für die Iamblich nicht unbedingt auf die entsprechenden Passagen aus [Plat.] Alc. hätte zurückgreifen müssen (vgl. z. B. Plat. Theaet. 94b; Rep. 353e; Apol. 29d f. und Prot. 313c ff.), doch läßt sich angesichts der Nähe, in der sich die Passagen A und C zu der unstrittig von Iamblich herangezogenen Passage B (sc. 130e2–131c10) befinden, nicht ausschließen, daß Iamblich sich von ihnen hat wenigstens anregen lassen.